



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas**

LILIAN CANTELLE

**O PROBLEMA DA INTERAÇÃO SUBSTANCIAL EM
DESCARTES**

**CAMPINAS
2017**

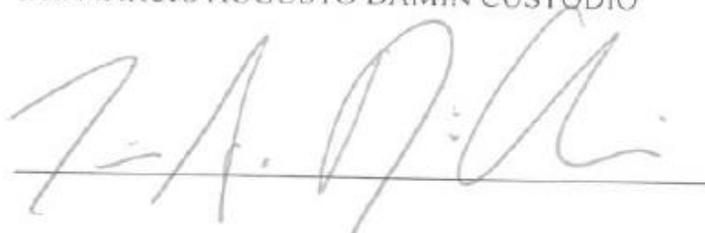
LILIAN CANTELLE

**O PROBLEMA DA INTERAÇÃO SUBSTANCIAL EM
DESCARTES**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA
LILIAN CANTELLE E ORIENTADO PELO PROF.
DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMINI CUSTÓDIO

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'M. A. D. C.', is written over a horizontal line.

**CAMPINAS
2017**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C167p Cantelle, Lilian, 1985-
O problema da interação substancial em Descartes / Lilian Cantelle. –
Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Corpo e alma (Filosofia). 3. Sentidos e
sensações. 4. Causalidade. 5. Ocasionalismo. I. Custódio, Márcio Augusto
Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The problem of substantial interaction in Descartes

Palavras-chave em inglês:

Body and soul (Philosophy)

Senses and sensation

Causality

Occasionalism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Fátima Regina Rodrigues Évora

César Augusto Battisti

Giorgio Gonçalves Ferreira

Tadeu Mazzola Verza

Data de defesa: 29-03-2017

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas**

A comissão julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29/03/2017, considerou a candidata Lilian Cantelle aprovada.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio (orientador).

Prof. Dr. César Augusto Battisti.

Prof.^a Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora.

Prof. Dr. Giorgio Gonçalves Ferreira.

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza.

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

*Dedico à minha família e,
em especial, à minha
mãe.*

AGRADECIMENTOS

Tenho muito a agradecer a todos que participaram, de maneira direta ou não, da confecção dessa tese. Ao longo desses anos, pude contar com um apoio irrestrito dos que caminharam comigo, seja no aspecto intelectual ou emocional.

Agradeço ao meu orientador Dr. Márcio Augusto Damin Custódio, pelo empenho e ensinamentos. Pela atenção em ler e corrigir o texto, pela dedicação nos debates filosóficos e esclarecimento de dúvidas. À professora Dra. Fátima R. R. Évora e ao professor Dr. José Portugal pela participação na banca de qualificação, por todas as críticas e sugestões valiosas.

Agradeço a disponibilidade de compor a banca de defesa aos professores Dr. César Augusto Battisti, Dr. Giorgio Gonçalves Ferreira, Dr. Tadeu Mazzola Verza e a professora Dr.^a Fátima R. R. Évora.

Agradeço à minha família, sem a qual nada disso seria possível. Eles sempre foram o meu suporte e pacientemente me auxiliaram em cada passo dado em direção à conclusão desse texto. Agradeço à minha mãe, Solange, doce, simples e dedicada, sempre foi minha base e meu norte, com ela aprendi que ser flexível não significa não ter opinião. Ao meu pai, José, símbolo de persistência e retidão, me ensinou que ser duro não significa não amar. Ao meu marido, Max, por sua paciência, seu apoio e tranquilidade, tão necessários na fase final da elaboração do texto. Ao meu irmão e sobrinho. À Nina, à Menina e à Mots, que começaram essa caminhada comigo, mas se foram muito cedo. Aos demais que não cito, saibam que não foram esquecidos e reconheço o valor de cada um.

Agradeço, também, aos meus amigos. À Renée, por ser minha terapeuta de bolso e sempre ter uma essência para cada reclamação. À Júlia, por poder dividir cada sofrimento acadêmico. À Lara, por me aguentar na etapa final, por ouvir cada reclamação e por todo suporte técnico. Também agradeço aos colegas dos grupos de estudos História da Filosofia da Natureza e Metafísica e Política, por todas as considerações feitas aos meus textos, que tanto me ajudaram na sua elaboração final. Menciono em especial Paula Freitas, Gabriel Arruti, Evaniel Braz, Maria Clara, Matheus Monteiro, Matheus Pazos, Sueli Custódio, Tennessee Matos e Lisiane Basso, que nos últimos dias foi muito importante, esclarecendo todas as minhas dúvidas e oferecendo inúmeras dicas.

“Nada é impossível de mudar. Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo. E examinai, sobretudo, o que parece habitual. Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural nada deve parecer impossível de mudar.”

BERTOLT BRECHT

RESUMO

A interação substancial é, ainda hoje, considerada um problema dentro do sistema cartesiano. Assim, nosso objetivo é compreender a interação em termos de sensações entre os estados corporais e a correlação com as ideias sensoriais. Sobre a interação substancial, é necessário delimitar que o tratamento desse problema permite duas abordagens diferentes: a primeira refere-se à questão da inteligibilidade, ou seja, refere-se à possibilidade de compreender a interação por meio de seus próprios termos; a segunda diz sobre a interação de fato, e essa questão está intimamente relacionada à circunstância na qual o corpo e a alma interagem na realidade. Sobre a primeira abordagem, a intenção é saber se a noção da interação corpo-alma é, de alguma forma, inteligível em seus próprios termos. Trata-se de saber se a inteligibilidade da interação substancial exige, ou não, uma explicação que precisa recorrer aos termos de uma variedade distinta de interação causal. A segunda abordagem, que deve ser precisamente diferenciada da primeira, trata-se de saber se o corpo e a alma, efetivamente, interagem um com o outro. Dada essa delimitação, neste trabalho, pretendemos abordar a questão da inteligibilidade por meio de duas linhas investigativas: a noção do princípio de causalidade e a ocasionalista. O princípio de causalidade defende que os movimentos cerebrais causam as sensações na alma, ou seja, que os corpos apresentam uma faculdade ativa que é capaz de produzir tais ideias. Segundo a teoria ocasionalista, os movimentos cerebrais dão ocasião para que a alma sinta (tenha ideias sensoriais), pois todas as mudanças que ocorrem no mundo são dadas diretamente por Deus.

Palavras-chave: Corpo e alma, sentidos e sensações, causalidade, ocasionalismo.

ABSTRACT

The substantial interaction is considered, until today, a problem inside the Cartesian system. Therefore our objective is to understand the interaction in terms of sensations between the corporal states and the correlation with the sensory ideas. About the substantial interaction, it is necessary to delimit that the treatment of this problem allows two different approaches: the first refers to the question of the intelligibility, that is, refers to the possibility of understanding the interaction by means of its own terms; the second states about the interaction indeed, and the question is deeply related to the circumstances in which the body and the soul interact in reality. About the first approach, the intention is to know if the notion of the body and soul interaction is somehow intelligible in its own terms. It is about knowing if the intelligibility of the substantial interaction requires, or not, an explanation that needs to resort to terms of a distinct variety of casual interaction. The second approach, that needs to be precisely distinguished from the first one, it's about knowing if the body and the soul effectively interact with each other. Given this delimitation, in this work we intend to approach the question of intelligibility by means of two research lines: the notion of the causality principal and the occasionalist. The causality principal defends that the movements of the brain cause the sensations of the soul, that is, the bodies present an active faculty that is capable of producing such ideas. According to the occasionalist theory, the movements of the brain allow the soul to feel (to have sensorial ideas), because all the changes that happen in the world are given directly by God.

Keywords: Body and soul, senses and sensations, causality, occasionalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1 A Confusão entre União e Interação Substancial.	27
1.1. Correspondências com Elisabeth	28
1.2. Problematizações da Interação	40
Capítulo 2 Da Interação Substancial	50
2.1. Substância e seus Modos	51
2.2. A imaginação	56
2.3. Sensações	61
2.3.1. O Tratamento das Sensações nos <i>Princípios</i>	68
2.3.2. O Tratamento das Sensações nas <i>Paixões</i>	73
Capítulo 3 Princípio de Causalidade	81
3.1. Interação corpo-corpo	82
3.2. Princípio de Causalidade na <i>Terceira Meditação</i>	87
3.3. Princípio de Causalidade na <i>Sexta Meditação</i>	92
3.4. Movimento	99
Capítulo 4 Ocasionalismo	108
4.1. Análise da Causalidade no Conhecimento da Existência	110
4.2. Notae in Programa quoddam	117
CONCLUSÃO.....	133
BIBLIOGRAFIA	139
ANEXOS	144
1. Glândula Pineal	144

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem o objetivo de compreender a interação entre a substância corpórea e a pensante. Ainda hoje, a interação substancial se constitui em um dos problemas centrais para a filosofia cartesiana. Segundo Descartes, o ser humano é composto por duas substâncias distintas¹ que geram uma interação recíproca: a alma, por meio da vontade, estimula mudanças corporais, enquanto o corpo pode causar sensações, paixões e imaginações nela. Além dessas duas interações (alma-corpo e corpo-alma), há uma terceira que acontece entre corpo-corpo. Pretendemos analisar os escritos cartesianos acerca da interação sensorial corpo-alma e, apenas, citaremos as outras duas interações para contextualizar a discussão ou para esclarecer uma interpretação. O ponto principal desta pesquisa é compreender como Descartes descreve a interação em termos de sensação, ou seja, como ocorre a interação entre estados corpóreos e as ideias sensoriais correspondentes. Não negamos a dificuldade que há na explicação cartesiana da união substancial, entretanto, para atingirmos o nosso objetivo, não iremos problematizá-la neste escrito.

Descartes elaborou uma distinção entre os objetos do conhecimento e insiste que a interação substancial, embora não possa ser clara e distintamente concebida pelo entendimento, pode ser claramente percebida pelos sentidos. A questão é saber qual o valor que ele conferiu aos sentidos e à experiência cotidiana como fontes confiáveis de conhecimento da interação substancial. Pode haver algum conhecimento (propriamente falando) dos objetos que são percebidos somente pelos sentidos? Em outras palavras, podemos nos questionar se o único modo de conhecer a interação é por meio dos sentidos ou se é possível responder a esse problema por meio de um conhecimento seguro.

Apesar de todo o progresso nos estudos cartesianos, ainda há problemas sobre a compreensão da união e interação substanciais. Parte dessa má compreensão surge do fato de que a união é concebida de maneira diferente de como entendemos a distinção das substâncias e mesmo que a consideração de uma

¹ “Esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo. É necessário que eu vos descreva, primeiramente, o corpo à parte, depois a alma também separadamente, e enfim, que eu vos mostre como essas duas naturezas devem estar juntas e unidas, para compor os homens que se assemelham a nós” (*Homme*, AT XI, 119-120).

As traduções foram feitas por mim. As exceções serão notificadas em notas de rodapé.

não contradiga a outra, ocorre que o reconhecimento da primeira pode tornar obscuro o entendimento da segunda.² Outra dificuldade é localizar a alma no corpo: se ela está disseminada em sua totalidade ou se se encontra apenas na glândula pineal.³ Em ambos os casos, encontramos problemas, porque, para Descartes, a alma não possui extensão, portanto, não tem partes, assim ela não poderia estar localizada em lugar algum. Dessa forma, do fato de ela estar unida ao corpo todo, não acarretaria que ela estaria difundida em todas as suas partes, dado que a sua natureza não é ser extensa, mas apenas pensante. Vejamos, nas *Paixões*, duas passagens importantes para a concepção desse problema. Uma primeira abordagem é dada da seguinte forma:

(...) é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras.⁴

Outra abordagem pode ser encontrada na seguinte passagem:

(...) a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que está no meio do cérebro, de onde ela irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros.⁵

Segundo Descartes, por meio da leitura da primeira citação, tem-se uma percepção clara e distinta de que a alma está verdadeiramente unida à totalidade corporal. Isso não significa que ela está unida à matéria em geral, mas a um corpo específico. Pelo fato da alma ser imaterial, ela não pode propriamente estar localizada em nenhuma parte específica da substância extensa, tão pouco ela pode ser diminuída se alguma parte da matéria for eliminada, como um braço, por exemplo. O filósofo tem dificuldades em explicar como a alma imaterial unida ao corpo material e, portanto, extenso, não pode, de maneira literal, estar localizada em alguma parte específica. Se não há extensão, não é possível ocupar lugar. Ao afirmar que a glândula pineal é adequada para “sedar” a alma, Descartes quer dizer que, dada a sua localização (no centro do cérebro) e sua mobilidade, ela transmite à

² Segundo Kambouchner, é necessário saber que se a noção da união não possui uma essência, ela não pode ser conhecida de fato, nem tampouco compreendida pelo entendimento com a mesma facilidade e da mesma maneira positiva que caracteriza o conhecimento das essências (KAMBOUCHNER, Livro I, p. 44).

³ Sobre a glândula pineal, ler também carta de Descartes a Mersenne, de 1º de abril de 1640. AT III, 45-51. Ver também anexo 1.

⁴ *Passions*. AT XI, 351.

⁵ *Passions*. AT XI, 354.

alma os movimentos corpóreos e ao corpo, as vontades da alma.⁶ Sobre essa dificuldade, Garber e Wilson afirmam que:

A alma está ligada diretamente à glândula pineal. Mas devido à intrínseca organização do corpo humano, e por causa do lugar especial que a glândula pineal ocupa no corpo, a ligação da alma com a glândula pineal a conecta para o corpo como um todo; se estivesse ligada diretamente a um dedo, por exemplo, não estaria unida ao corpo todo. Nesse sentido, Descartes pode dizer, um pouco metaforicamente, talvez, que a alma 'irradia através do resto do corpo'. A alma não está literalmente presente no dedo, mas por causa da organização do corpo, ela pode sentir uma picada de alfinete, e pode, por sua vez, fazer com que o dedo se afaste da causa da dor.⁷

Essa metáfora é esclarecedora, pois consegue abarcar o verdadeiro significado da alma. Ela é tal que está conectada ao corpo que lhe pertence, de forma a ser capaz de lhe enviar e receber mensagens. Dessa forma, a imagem que deve ser formada é a de que a alma se conecta com o resto do corpo por meio da glândula pineal. Assim, a mente não está presente no dedo, mas, porque está conectada à totalidade corporal, é capaz de sentir uma picada como se fosse nele e, ao mesmo tempo, capaz de organizar o corpo para se afastar do que lhe causa dor.

Quando a alma está unida a um corpo, ela sente e imagina com ele. O principal ensinamento das sensações e da imaginação é que possuímos um corpo, que é totalmente distinto da alma. Assim, parece ser possível delimitar a essência da alma de modo a separá-la do corpo. Na explicação sobre a imaginação, Descartes apresenta uma forma de como o corpo pode se tornar uma explicação de um tipo específico de uma atividade cognitiva. Ora, se há atividades cognitivas que são uma aplicação da faculdade intelectual a um corpo intimamente presente a ela, então, para Carriero, não está claro o motivo de demarcar a essência intelectual de uma forma que exclua o corpo.⁸ Parece que Carriero cometeu um erro interpretativo, pois a percepção da interação substancial ocorre por meio das sensações e da imaginação, como veremos no segundo capítulo. Atestar que a faculdade intelectual não apenas tem a compreensão de que o corpo ao qual está unida está machucado, mas sente a dor dessa lesão, nada mais é do que atestar a interação. Carriero acrescenta que qualquer que seja a relação que a alma tenha com o corpo (mesmo

⁶ “Essa identificação da glândula pineal com a sede do senso comum está ligada a um assunto muito em voga nos tratados médicos da época: a localização das faculdades mentais num centro único do cérebro” (DONATELLI, 2003, p. 82).

⁷ GARBER; WILSON, 2008, p. 836.

⁸ CARRIERO, 2009, p. 381.

sabendo que as duas substâncias têm uma relação muito íntima), ela não depende do corpo para existir ou para exercitar suas habilidades essenciais.⁹ Novamente, se a alma não depende do corpo para existir, significa que ela é uma substância diferente dele e, portanto, possui uma essência diversa da do corpo.

Em primeiro lugar, portanto, senti que tinha cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que se compõe esse corpo e eu considerei como uma parte de mim mesmo ou, talvez até, como eu inteiro. Também senti que esse corpo foi colocado entre muitos outros, dos quais foi capaz de receber uma variedade de conveniências e inconveniências, e eu observei essas conveniências por certo sentimento de prazer (*volupté*), e as inconveniências por um sentimento de dor. Além da dor e do prazer, sentia também em mim fome, sede e, de igual modo, outros apetites, bem como certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a ira e outras paixões semelhantes. Fora de mim, além da extensão, das figuras e dos movimentos dos corpos, eu observei neles a dureza, o calor, e todas as outras qualidades que caem sob o toque. Também notei a luz, as cores, os cheiros, os sabores e os sons, mediante cuja variedade distinguia uns dos outros o céu, a terra, o mar e geralmente todos os outros corpos uns com os outros.¹⁰

É por meio da sensação que Descartes tem a percepção de que a alma está conjugada a um corpo que possui uma configuração específica: cabeça, mãos e pés.¹¹ Como as sensações são variadas, ele as separa em duas categorias: as sensações externas e as internas. Dentre as sensações internas temos as sensações de prazer, dor, fome e sede. Nesse momento, não há diferença entre a sensação da dor e da tristeza, mas sabemos que o que Descartes denomina aqui como “certas inclinações corporais para”, nas *Paixões*, serão denominadas como “paixões da alma”. Entre as sensações externas, temos a dureza, o calor, a luz, as cores, os cheiros e outras qualidades táteis. Dessa forma, Descartes julgava que ele sentia diversas coisas distintas de seu pensamento, ou seja, que ele sentia estímulos de outros corpos. Nas *Meditações*, temos que todas essas sensações são passivas, uma vez que a alma não contribui para a formação da sensação e não é possível que sintamos algo que não esteja presente aos nossos órgãos. Assim como é impossível que não sintamos quando certo objeto se apresenta aos nossos órgãos

⁹ CARRIERO, 2009, p. 386.

¹⁰ *Meditations*. AT IX, 59.

¹¹ “E não era também sem alguma razão que eu julguei que o corpo (que, por algum direito especial que eu chamei meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que todas as outras coisas. Pois, na verdade, eu nunca poderia ser separado dele como sou dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os apetites e todas as minhas afecções; e, finalmente, eu era tocado pelos sentimentos de prazer e de dor em suas partes, e não em outros corpos que estão separados de mim” (*Meditations*. AT IX, 60).

sensoriais. As ideias sensoriais são mais vívidas que as outras ideias, por exemplo, a ideia do calor no momento que minha mão está próxima do fogo é mais forte do que a ideia que podemos formar sobre o triângulo. Segundo Descartes, é possível ter um conhecimento claro e distinto das sensações, afeições e apetites. Para isso, é necessário que os nossos juízos estejam compreendidos dentro do conteúdo da percepção, do qual somos imediatamente conscientes. Segundo ele, o erro consistia em julgar que “todas as coisas que nós sentimos tinham uma existência para além de nosso pensamento, e que elas eram inteiramente semelhantes às sensações ou às ideias que nós tivemos por sua ocasião”.¹²

Mas como um movimento corpóreo se transforma em uma sensação e a sensação em paixão?

Mas quando examinei o porquê de que eu não sei qual sensação de dor segue-se certa tristeza de espírito, e do sentimento de prazer sucede certa alegria, ou bem porque eu não sei qual emoção no estômago, que eu chamo de fome, nos faz querer comer, e uma secura na garganta nos faz querer beber, e assim por diante, não via eu razão alguma senão que assim fui ensinado pela natureza, pois não há, por certo, nenhuma afinidade nem nenhuma relação (pelo menos que eu possa compreender) entre essa emoção do estômago e o desejo de comer, nem entre a sensação de algo que provoca dor e o pensamento de tristeza que gera esse sentimento.¹³

Percebe-se que as conexões (entre um aspecto físico e uma ideia sensorial) relatadas por Descartes são instituídas pela natureza, uma vez que ele não percebe qualquer relação entre o movimento corpóreo da sensação e a paixão que surge de tal movimento.¹⁴ As sensações de fome, sede e dor envolvem, cada uma, três elementos: emoção do estômago, a sensação da emoção do estômago (fome) e o desejo de comer. Secura na garganta, sensação da secura na garganta (sede) e o desejo de beber. A causa da dor, sensação da causa (dor) e a tristeza que surge da dor.¹⁵ Segundo Carriero, Descartes não encontra dificuldade na

¹² *Principes*. Parte I, art. 66. AT IX, 55.

¹³ *Meditations*. AT IX, 60.

¹⁴ Sobre a diferença entre fome, sede e tristeza ler a carta de 6 de outubro de 1645 à Elisabeth e a carta de 1 de fevereiro de 1647 para Chanut.

¹⁵ Carriero atenta para o fato de que alguns podem pensar que tudo o que tem acontecido é que Deus coordenou os eventos que quando as coisas não estão bem com o corpo, eu, que sou a alma, encontro-me bombardeado por incômodas mensagens de dor, fome ou sede. Nesse raciocínio, defende o comentador, a alma não tem nenhuma preocupação com o corpo para o seu próprio bem, mas tem um interesse em parar as mensagens desagradáveis e, talvez, aumentar as mensagens agradáveis. Carriero não concorda com essa interpretação e nem nós. Não acreditamos que seja isso que Descartes tinha em mente e, ao longo da tese, iremos discutir qual é o papel de Deus na origem das sensações. Se esse fosse assim, a alma seria apenas uma personagem para seu corpo, então o

compreensão da ligação que há entre o primeiro (físico) e o segundo (cognitivo) itens, mas entre o segundo e o terceiro itens. Em outras palavras, a dificuldade está em compreender a conexão que há entre o item cognitivo e a reação da alma para o item.¹⁶ Contudo, não concordamos com o comentador. Para nós, a dificuldade também repousa sobre o entendimento da ligação dos dois primeiros itens, ou seja, compreender como um movimento corporal pode causar uma ideia sensorial, que é justamente o objetivo da nossa tese: compreender como essa ligação, instituída por natureza, ocorre.¹⁷

(...) não há nada que essa natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que está mal disposto quando eu sinto dor, que tem a necessidade de comer ou de beber, quando eu tenho os sentimentos de fome ou de sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar de que há nisso alguma verdade.¹⁸

Por meio da natureza, Descartes também aprende que essas sensações mostram que a alma não está no corpo como um piloto em seu navio, mas que ela está muito estreitamente ligada e misturada com o corpo, “a ponto de com ele compor uma só coisa”.¹⁹ Se assim não fosse, o pensamento não sentiria dor, mas apenas perceberia pelo intelecto puro a lesão sofrida pelo corpo, da mesma forma que acontece quando o piloto vê que o navio está danificado.²⁰

que Deus teria feito é definir as coisas de modo que ela é afetada pelo beliscão que reflete as necessidades de uma entidade que é fundamentalmente estranha aos seus próprios interesses. A fim de que a natureza humana possa ser algo genuíno, Carriero acredita, que é preciso haver uma profunda conexão entre a alma e o corpo. As sensações, na visão de Descartes, testemunham qual é a verdadeira condição do corpo para a alma e isto se encaixa com o seu pensamento de dor, fome e sede como sendo os modos confusos de pensamento (CARRIERO, 2009, p. 394).

¹⁶ CARRIERO, 2009, p. 390.

¹⁷ No entanto, Descartes também afirma, nas *Paixões*, que essas ligações podem ser estabelecidas por meio do hábito: “No entanto, nem sempre é a vontade de excitar em nós algum movimento, ou algum outro efeito, que pode nos fazer a excitá-los, mas isso depende conforme a natureza ou hábito juntou, diversamente, cada movimento da glândula com cada pensamento” (*Passions*. AT XI, art. 44. 361).

¹⁸ *Meditations*. AT IX, 64.

¹⁹ *Meditations*. AT IX, 64.

²⁰ “(...) porque eu não penso que, para mostrar que uma coisa é realmente distinta de uma outra, pode-se dizer nada menos, senão que pela onipotência de Deus ela pode ser separada; e me parece que eu tenha sido suficientemente cuidadoso sobre ninguém poder pensar que o homem não seja nada além de um espírito que usa ou se serve do corpo. Pois da mesma *Sexta Meditação*, onde eu falo sobre a distinção do espírito e do corpo, eu também mostrei que eles estão substancialmente unidos; para a prova de que eu me servi de razões que são tais que eu não me lembro de ter lido, em outro lugar, argumentos mais fortes e convincentes (...) assim eu não penso ter muita evidência ter mostrado que o espírito pode ser sem o corpo, nem ter dito muito, afirmando que estão substancialmente unidos, porque essa união substancial não impede que alguém possa ter um ideia clara e distinta ou um conceito do espírito, como uma coisa completa” (*Quatrièmes Reponses*. AT IX, 176-177)

A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou alojado em meu corpo como o marinheiro no navio. Mas, além disso, estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa.²¹

Se Deus coloca os objetos para que a alma os perceba, por meio dos modos confusos do pensamento, que seu pé está machucado, esse cenário funcionaria melhor em um contexto em que ela se preocupasse com o corpo no qual está unida por meio das sensações. O pensamento do piloto, presente no navio quebrado, sofre uma agitação para que ele possa entender que esse fato é ruim para o navio. Se, de modo análogo, a alma tivesse a mesma preocupação com o corpo na qual está unida, o seu pensamento seria afetado para que ela verificasse, de modo intelectual, o pé machucado, por exemplo. O pensamento do piloto é perturbado ao perceber o leme quebrado, porque ele se preocupa com o navio, se o leme pertencesse a um navio com o qual ele não se preocupa, não haveria quaisquer alterações em seu pensamento. As mensagens que a alma recebe refletem um interesse genuíno sobre o seu corpo. O agente cognitivo tem um interesse básico na condição do corpo, então, os bens, os males e as necessidades do corpo são refletidos no agente cognitivo.²² Entretanto, não é apenas isso: a alma não apenas tem um interesse em seu corpo, mas por ter sensações com ele, ela desenvolve um mecanismo para evitar ou diminuir as sensações que atestam um prejuízo para o composto.

Na dissertação do mestrado, mostrei qual é a ligação que há entre a moral e a terapêutica das paixões desenvolvida pelo filósofo.²³ Naquele momento, não tratei a união e a interação substanciais como problemáticas, pois o intuito era

²¹ *Meditations*. AT IX, 64.

²² Carriero afirma que duas outras delicadas questões surgem nesse ponto. 1) se o interesse da mente está tanto no próprio corpo como na preservação de sua união com o corpo; e 2) se o corpo possui bens, males e necessidades em si mesmo ou apenas inerente a ele enquanto está unido com a mente. Essas questões são complexas. Segundo o comentador, devemos considerar certos modos em que a relação da alma com o seu corpo é comparada com a do piloto em seu navio. Na *Sexta Meditação*, Descartes oferece o argumento da união, fundando a formação do ser humano, diferente do piloto em seu navio. Quando há a união, a mente experimenta os acontecimentos no corpo como as necessidades dele, por meio de sensações confusas. Então, quando o ser humano está com fome, a mente encontra em si o desejo por comida, uma vez que o piloto se preocupa com o seu navio, a percepção de que algo se quebrou importa ao piloto porque ele expressamente entende o que é bom para o seu navio e, em particular, entende que o estrago é algo ruim e deve ser consertado. Algo que parece contraditório, defende o comentador, na teoria de Descartes é a forma como a dor é incorporada em sua preocupação com o próprio corpo. Alguém pode pensar que eu quero me livrar da dor não por causa da minha preocupação com o corpo, mas por causa da dor (CARRIERO, 2009, p. 397).

²³ CANTELLE, 2011, p. 12.

mostrar como o vínculo entre a moral e a terapêutica era apresentado na sua filosofia, uma vez que a compreensão da moral cartesiana exige uma análise de como o corpo humano, afetado pelos eventos externos, causa as paixões da alma, assim como a alma é capaz de direcionar as paixões de tal modo a beneficiar o composto humano. É importante notar, também, que na dissertação, tratei esse problema com uma abordagem, prioritariamente, fisiológica.

Em linhas gerais, na teoria moral cartesiana, a interação substancial é vista por meio do movimento dos espíritos animais e a sua relação com as paixões. Na produção de uma paixão, a alma deve sofrer um pensamento que tem, de início, um objeto de uma paixão, para desencadear um processo fisiológico. É necessário que esse pensamento (que na *res cogitans* é uma pura afecção) produza, no cérebro, uma impressão e, a partir dela e segundo as formas comuns da causalidade do cérebro, os espíritos animais se direcionem aos nervos que são necessários para causar as modificações corporais que correspondam a uma paixão determinada. Há uma grande diferença entre o primeiro pensamento que desencadeia o processo e o outro pensamento, que é a paixão. Esse primeiro pensamento, como pensamento distinto que a alma tem sozinha, não deve ser confundido com a paixão, que é um pensamento confuso que ela apenas tem por estar unida ao corpo e receber algo dele. Mesmo quando esse primeiro pensamento não se reduz, somente, a um puro julgamento, mesmo quando ele envolve felicidade intelectual (quando se trata de uma boa notícia) e mesmo quando ele se transforma ou se desenvolve em imaginação.²⁴

As paixões são definidas, por Descartes, como “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que se referem particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”.²⁵ Pelo fato de elas não estarem completamente sob o domínio da alma, necessita-se de uma habilidade para utilizá-las para o benefício próprio. As paixões são a mediação entre a substância pensante e a substância extensa, consideradas como a principal comunicação entre elas, uma vez que, não apenas, representam à alma o que ocorre com o corpo, mas o dispõem a certos movimentos úteis para a execução das escolhas. A correspondência natural entre o estado do corpo e a paixão que dispõe

²⁴ KAMBOUCHNER, Livro I, p. 73.

²⁵ *Passions*. AT, XI, 349.

a alma a querer o que o corpo está disposto a fazer é algo essencial para o próprio funcionamento do composto humano.²⁶

Naturalmente, os estados corporais estão ligados aos estados da alma de acordo com o bem-estar, mas se pode modificar essa relação, aparentemente necessária, por meio do hábito. Quando a alma quer algo, ela faz com que a glândula se mova da forma necessária para atingir a sua vontade. Cada vontade está, de maneira natural, ligada a algum movimento da glândula pineal, mas isso pode ser alterado. Há dois tipos de ligação entre um dado movimento dos espíritos e uma resposta: uma é a natural (que não depende da vontade e serve para o bem-estar corporal) e a outra é por intermédio do hábito (que necessita da vontade e, geralmente, visa ao contentamento). A ligação entre a alma e o corpo é de tal modo que “quando nós temos uma vez unido alguma ação corporal com algum pensamento, um dos dois não se apresenta a nós, sem que, em seguida, o outro também não se apresente”.²⁷ Há que se notar que somos nós que criamos essas novas relações de causalidade entre as duas substâncias. Por esse motivo, há uma terapêutica das paixões na moral cartesiana. Sabe-se que todas as almas podem ser regradas, mesmo as mais fracas,²⁸ pois, apesar da união natural entre um movimento da glândula e um pensamento, pode-se, por meio do hábito, uni-los a outros movimentos, bastando para isso, empregar bastante habilidade em treiná-las e dirigi-las. Então, para que a alma seja forte é necessário que ela forme para si julgamentos firmes e constantes com que a vontade deverá consentir até encontrar outros melhores. Aqueles que agem segundo o melhor julgamento recebem disso uma satisfação tão poderosa para serem felizes que as paixões mais violentas nunca terão poder suficiente para perturbar a tranquilidade da alma.²⁹

O conhecimento da união substancial ocorre por meio de uma inclinação natural. Pela palavra *natureza*, Descartes entende certa inclinação que o leva a acreditar em algo – e não a luz natural que lhe mostra se tal situação é verdadeira ou falsa. Não se deve duvidar dessa luz, pois não pode haver nenhuma outra faculdade mais confiável do que ela. Contudo, mesmo que a inclinação natural não

²⁶ Sobre esse assunto, ler também: MORGAN, 1994, p. 160-171.

²⁷ *Passions*. AT XI, 407.

²⁸ Descartes afirma que uma alma fraca é aquela em que a vontade não “se determina a seguir os seus próprios julgamentos e ficam à mercê de suas paixões presentes, ou seja, a força da alma é medida pela capacidade da vontade de seguir os seus próprios julgamentos” (CANTELLE, 2011, p. 76).

²⁹ *Passions*. AT XI, 442.

tenha o mesmo *status* indubitável que a luz natural, não conferimos a ela menor grau de veracidade, uma vez que, no momento de sua aparição, Deus não nos deu nenhum outro meio para contradizê-la.³⁰

Pois, do contrário, quando meu corpo é ferido, eu não sentiria dor por causa disso, eu que não sou mais do que uma coisa que pensa, mas perceberia essa lesão pelo intelecto puro, assim como o piloto percebe pela vista se alguma coisa se rompe em seu navio; e *quando meu corpo tem necessidade de beber ou comer, eu conheceria simplesmente, sem ser advertido por sentimentos confusos de fome e sede*. Pois, na verdade, todos esses sentimentos de fome sede, dor etc., não são outra coisa que certos modos confusos de pensar, que provêm e dependem da união e da mistura do espírito com o corpo.³¹

As sensações (maneiras confusas de pensar) são frutos da união da alma com o corpo. A interação substancial somente ocorre, porque a alma não está apenas alojada no corpo, mas unida e misturada a ele. Se não fosse assim, ela apenas perceberia, de maneira intelectual, os acontecimentos no corpo, contudo, quando ele tem a necessidade da comida, a alma não apenas percebe isso de maneira intelectual, mas tem a sensação da fome. É por meio da experiência de sensações como a dor e a fome que temos a certeza de que estamos unidos e misturados com o corpo.³²

Investigaremos a origem das sensações com base em duas linhas interpretativas diferentes: a noção do princípio de causalidade e a teoria ocasionalista. Também é necessário ter em mente a distinção do tratamento da questão, uma vez que a interação substancial possui duas abordagens diferentes. A primeira refere-se à questão da inteligibilidade, ou seja, refere-se à possibilidade de compreender a interação por meio de seus próprios termos. A segunda diz sobre a

³⁰ Silveira, em seu artigo “A União Substancial Corpo-Alma no Âmbito da Nova Ciência Cartesiana”, afirma que Descartes construiu uma ciência da interação substancial, a saber, a medicina. Segundo a autora, é a partir da *Segunda Meditação* que Descartes demonstra a distinção entre as substâncias e abre o caminho para uma legitimação das ciências do mundo material e para as ciências do espírito. A questão que a comentadora coloca é saber em qual campo do conhecimento a medicina está inserida. Ela defende que não é porque há um espaço epistemológico para cada uma dessas ciências, que é fácil e tranquilo a “consecução das ciências que dizem respeito em particular ao homem” (SILVEIRA, 1984, p. 26). Segundo ela, as ciências que tratam do corpo e da alma têm dificuldades para se enquadrar dentro dos parâmetros da ciência cartesiana, um exemplo disso são as *Paixões*. O fato de que a união substancial não pode ser negada, não significa que não haja problemas e dificuldades para compreendê-la. Como é possível compreender a inserção da mente em um ponto corporal? Por se tratar de uma união de duas substâncias completas e opostas, trata-se de uma união conflitante. Porém, Descartes tenta mostrar, em vários momentos nas *Paixões*, que apesar de ser conflitante, há um equilíbrio entre elas por causa da preservação do composto.

³¹ *Meditations*. AT IX, 64.

³² GARBER; WILSON, 1998, p. 834.

interação de fato, e essa questão está intimamente relacionada à circunstância na qual o corpo e a alma interagem na realidade.³³ Sobre a primeira abordagem, a intenção é saber se a noção da interação corpo-alma é, de alguma forma, inteligível em seus próprios termos, ou seja, saber se a inteligibilidade da interação substancial exige, ou não, uma explicação que precisa recorrer aos termos de uma variedade distinta de interação causal. A segunda abordagem, que deve ser precisamente diferenciada da primeira, questiona se o corpo e a alma, efetivamente, interagem um com o outro.³⁴

Os contemporâneos de Descartes³⁵ já admitiam que a noção de um corpo que interage com a alma é ininteligível ou, até mesmo, inconsistente, uma vez que a interação entre essas substâncias tão diferentes parece ser impossível e inconcebível. A objeção é definida com base na ideia de que substâncias distintas não podem interagir. Com isso, eles se apropriaram do modelo de causalidade do mundo material e o transferiram para a interação substancial. Assim, para eles, a interação ocorre por meio do impacto entre corpos. Ora, se a interação apenas pode ser explicada por meio do contato, logo é impossível uma substância imaterial agir sobre outra que é material. A solução proposta, então, era supor que a alma possui algo de material, ou que ela é um modo do corpo, pois, esses críticos assumiram que a inteligibilidade das relações causais apenas é aquela que está conforme o modelo mecânico de impacto.³⁶ Atualmente, alguns comentadores (por exemplo: Richardson, Garber, Wilson) defendem a ideia de que Descartes não percebe como problemático o fato de que o corpo e a alma, sendo duas substâncias distintas,

³³ “A interação entre mente e matéria tem sido tradicionalmente considerada um problema sério para a filosofia de Descartes e uma motivação para o ocasionalismo de Malebranche, para o paralelismo de Spinoza, para a harmonia pré-estabelecida de Leibniz. A interação mente-corpo não era um problema que a filosofia cartesiana pretendia originalmente resolver, mas que surgiu do próprio sistema cartesiano. Descartes partiu para fornecer uma fundação filosófica firme para as ciências, especialmente a física nova. Ele também estava interessado em fornecer uma base filosófica para as doutrinas religiosas da existência de Deus e da imortalidade da alma. O dualismo serviu-lhe bem para ambos os propósitos, mas levantou questões próprias. Como o pensamento e a substância não extensa agem sobre uma substância extensa e irrefletida, e vice-versa?” (RADNER, 1985, p. 35).

³⁴ GARBER, 2001a, p. 170.

³⁵ Tais como Regius (1642), Elisabeth (1643), Arnauld (1648), More (1648/49) e Gassendi (1641).

³⁶ “As perguntas iniciais de Elisabeth a Descartes sobre a interação mente-corpo refletem que ela também está comprometida com o novo mecanismo. Os relatos de causalidade a que ela se refere são todas posições defendidas por aqueles que endossam a nova ciência, e ela não está disposta a admitir uma espécie de causalidade formal para explicar a maneira como a mente pode mover o corpo. Além disso, ela sugere a ele que a mente, ou a capacidade de pensamento, pode muito bem ser melhor entendida como o movimento da matéria de um tipo particular. Ao compreender a mente como material dessa maneira, um mecanicista seria capaz de explicar diretamente a ação e a sensação intencionais recorrendo à mesma noção de causalidade que explica outros fenômenos naturais” (SHAPIRO, 2007, p. 28-29).

possam interagir uma com a outra.³⁷ Contudo, o que nós defenderemos, no primeiro capítulo, é que Descartes não vê problemas na união substancial, dado que ela é uma noção primitiva, mas tem dificuldade em responder sobre a interação. O filósofo apenas tratará desse assunto de maneira mais específica em uma resposta que ele envia a Regius, como veremos no quarto capítulo.³⁸

Para Descartes, as sensações ocorrem na alma, mas ocorrem por causa dos movimentos cerebrais. Independentemente da linha interpretativa utilizada para compreender as sensações, quando falamos sobre as sensações temos que admitir a interação corpo-alma. O problema está em tentar explicar essa interação, ou seja, explicar como Descartes descreve a relação entre os estados corpóreos e a ideia mental da sensação.³⁹ Assim sendo, compete investigar, mais detidamente, se de fato a interação corpo-alma pode ser compreendida utilizando-se uma das duas linhas interpretativas: o princípio de causalidade e o ocasionalismo. Uma das dificuldades está em se admitir que os estados físicos não são causas exemplares, mas sim causas ocasionais das ideias sensíveis que, por sua vez não são independentes de qualquer influência externa. Algumas passagens das *Meditações* e dos *Princípios* parecem defender que os corpos causam os conteúdos sensoriais os enviando para a nossa alma. Porém, há passagens que entram em desacordo com o fato da alma ser ativa ou passiva na produção das sensações. Em *Notae in Programma quoddam*, Descartes afirma que os movimentos do cérebro excitam a alma a formar as ideias sensoriais, que já existiam previamente nela, em potência, como uma capacidade de pensamento. Assim, as ideias sensoriais são inatas e a alma só as exhibe sob uma estimulação apropriada. Essa posição é sustentada pelo fato de que as ideias sensoriais não são semelhantes aos estados cerebrais. As ideias sensoriais deveriam ser originadas no cérebro se os movimentos cerebrais

³⁷ Sobre esse assunto, ler: RICHARDSON, 1982. p. 20-37.

³⁸ *Notae in Programma quoddam*. AT VIII, 346-369. É por esse motivo que utilizaremos, principalmente, esse texto para apoiar nossa posição, a saber, quando nos referimos à interação corpo-alma, Descartes é ocasionalista.

³⁹ Descartes, geralmente, afirma que os movimentos do cérebro excitam ideias sensoriais de dor, calor, som, na mente. Wilson defende a ideia de que a relação corpo-alma é causal. Segundo ela, mesmo nas passagens que o filósofo afirma que o cérebro dá um sinal para a alma ou o cérebro dá à alma a ocasião de formar a sensação, é difícil ver como algo poderia dar um sinal a A sem, de alguma maneira, ter o efeito em A ou causando uma mudança no estado de A. De qualquer modo, não está claro que a tentativa de substituir as explicações de “ocasião” ou “sinal” da relação do cérebro para a alma na sensação pela postulação da causalidade eficiente trará uma rede de melhorias para a inteligibilidade: “Se é difícil entender como o cérebro pode causar ideias na mente, é, no mínimo, igualmente difícil entender como o cérebro pode, de maneira não causal, ‘dar sinais à mente’” (WILSON, 1999, p. 45).

dessem à alma o exato modelo ou imagem) que é representado na ideia. Porém, como isso não ocorre, os movimentos cerebrais apenas dão à alma a ocasião de formar essas ideias.⁴⁰

Assim, nosso trabalho se divide em quatro etapas. No primeiro capítulo, trataremos a discussão sobre a união/interação substancial contida nas primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth. Analisaremos a posição cartesiana frente ao problema proposto por Elisabeth e confrontaremos com algumas posições de comentadores atuais. Veremos que, para Descartes, o problema da união nunca foi de fato um problema, uma vez que ele não via dificuldades em presenciar, em si mesmo, que a sua alma e o seu corpo estão unidos. Esse fato é denunciado por meio das sensações. Para explicar a sua concepção da união da alma com o corpo, o filósofo recorre às noções primitivas. Elas são como um padrão, que a partir disso formam-se todos os conhecimentos. Do corpo em particular, tem-se a noção de extensão (na qual decorrem a figura e o movimento). Da alma, tem-se a do pensamento (tal noção compreende as percepções do entendimento e as inclinações da vontade). Em outras palavras, pode-se conhecer a alma (e, em geral, todos os pensamentos puramente intelectuais) por meio de uma análise racional. E, por último, há a noção da alma e do corpo juntos, que é a sua união. Dela depende a noção da força que a alma tem de mover o corpo e o corpo de agir sobre ela, causando os seus sentimentos e paixões. Segundo Descartes, toda a ciência consiste em distinguir bem essas noções e atribuí-las corretamente às coisas as quais pertencem. Quando se quer explicar uma dificuldade utilizando uma noção que não lhe pertence, cai-se no erro. O mesmo acontece quando se quer explicar uma noção por outra, pois, sendo primitiva, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma. Os sentidos tornaram as noções da extensão, das figuras e dos movimentos mais familiares do que as outras. A alma possui todas essas noções, mas nem sempre consegue distingui-las suficientemente bem. Dado isso, Descartes afirma que confundimos a noção da força com que o pensamento age sobre o corpo com aquela com que um corpo age sobre outro.

No segundo capítulo, temos como norte o estudo das sensações. Começaremos pela definição dos conceitos de “substância”, “atributos” e “modos” a fim de estabelecer tanto que a união substancial não cria outra substância quanto a

⁴⁰ Sobre esse assunto, ler: GARBET; WILSON, 2008, p. 837/38.

utilidade das sensações. Acreditamos que para construir a compreensão da interação sensorial corpo-mente, é necessária a compreensão da imaginação e, principalmente, da sensação. Por isso, neste momento, analisaremos o processo dessas faculdades nas *Meditações*, *Princípios* e *Paixões*. Sobre a real distinção cartesiana entre a alma e o corpo nos seres humanos surgem questões sobre a natureza da interação entre esses dois tipos de entidades e sobre a natureza de sua união em um único ser, o humano. Descartes sempre assumiu que os estados mentais causam estados físicos e vice-versa. Para Descartes, é a alma que sente, não o corpo, porém, Descartes acredita que os movimentos no cérebro desempenham um papel crucial em todos os episódios da percepção sensorial. De um lado, cada comportamento humano é causado ou produzido pelas vontades da mente racional, agindo no corpo. De outro lado, os estados da sensação e da imaginação da alma têm os estados do cérebro como causas.⁴¹ Nas *Meditações* e nos *Princípios*, Descartes argumenta a existência de um mundo externo com o fundamento de que Deus poderia ser enganador se nossas sensações não fossem causadas por corpos externos. Esses tipos de interações causais envolvem questões muito entrelaçadas com as visões cartesianas sobre a união da alma e do corpo.⁴² Desse modo, também trataremos da imaginação e da sensação, pois eles são modos do pensamento que pressupõem a existência de um corpo intimamente ligado à alma em questão. Se não fosse assim, defende Descartes, seria impossível, para a substância pensante, ter os pensamentos confusos que denominamos de percepções.

No terceiro capítulo, trataremos sobre o problema da causalidade. O princípio de causalidade cartesiano afirma que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito, uma vez que o efeito retira da causa a sua realidade e não seria possível para a causa transmitir ao efeito o que não possui. Disso surgem duas considerações: 1) o nada não pode produzir coisa alguma e 2) o que é mais perfeito (contém, em si, mais realidade) não pode ser criado (nem ser dependente) do menos perfeito. O princípio de causalidade vale tanto para a realidade formal quanto para a realidade objetiva. Assim, no caso da pedra (realidade formal), há na causa que a produziu pelo menos tanta realidade quanto nesta substância mesma. No caso da ideia (realidade objetiva) que eu tenho

⁴¹ GARBER; WILSON, 1998, p. 833.

⁴² GARBER; WILSON, 1998, p. 834.

da substância (pedra, por exemplo), é evidente que há no ser existente (atual ou formal) que é causa desta ideia (realidade objetiva) pelo menos tanta realidade quanto nesta ideia mesma. Se a ideia possui realidade objetiva é necessário que a sua causa possua tanta realidade formal quanto esta ideia contém, em si, realidade objetiva. Caso contrário, se alguém é capaz de supor que a ideia possui algum aspecto que não se encontra na sua causa, cumpre afirmar que ela obteve isso do nada, o que seria um absurdo, como já vimos antes.

Pode-se pensar, no entanto, que o princípio causal exclui a causalidade heterogênea. Mas, enquanto princípio causal, como nós temos visto, coloca algumas restrições sobre as relações causais, isso não requer que causas e efeitos sejam semelhantes. A exigência cartesiana é que as causas contenham, pelo menos, a mesma realidade que seus efeitos. Ele explicitamente permite que esta realidade não necessita ser da mesma forma na causa como no efeito: a causa pode conter a realidade do efeito eminentemente, de uma forma mais elevada. Isso permitiria que coisas diferentes interagissem, pelo menos nos casos em que a causa tem mais realidade do que o efeito. Descartes não acredita que a heterogeneidade se opõe à causalidade entre a mente e o corpo, visto que ele afirma, algumas vezes, que a mente causa mudanças nos corpos. Contudo, os corpos têm menos realidade do que as mentes, por isso ainda permanece uma dificuldade (decorrente do princípio causal) em relação à interação corpo-mente em particular.

Também investigaremos sobre o movimento dos corpos, pois, dado que a matéria consiste simplesmente em extensão, segue-se que o único modo pelo qual os corpos podem ser individuados é o movimento. Mas apesar do papel crucial que o movimento desempenha na ciência cartesiana, Descartes oscilava em suas explicações do movimento, às vezes definindo-o de uma maneira complexa, que permitia uma distinção não arbitrária entre movimento e repouso e, às vezes, tratando-o simplesmente como movimento local (movimento de lugar para lugar) e, em outras vezes, afirmava que o movimento é simplesmente indefinível.

No quarto capítulo trataremos sobre o ocasionalismo.⁴³ Alguém que considera Descartes como um ocasionalista no caso corpo-corpo, pensa que, porque os corpos têm sido desprovidos de formas, eles são incapazes de causar quaisquer mudanças no mundo físico e que Deus deve intervir. De maneira similar,

⁴³ O termo "ocasionalismo" foi utilizado por Malebranche na tentativa de solucionar o problema da interação de substâncias distintas.

alguém pode argumentar que pelo fato dos corpos não possuírem formas, eles também não são capazes de provocar mudanças mentais. A interpretação ocasionalista será analisada, uma vez que encontramos sérias dificuldades no princípio de causalidade. Nessa linha de raciocínio, as mudanças que um corpo, aparentemente, causa em outro por meio do impacto; ou as mudanças que um corpo pode causar na alma à qual está unido, produzindo as sensações e as paixões; ou, ainda, as alterações que ela pode causar nele, produzindo uma ação voluntária, todas elas têm como causa Deus. Portanto, as mudanças seriam explicadas por meio das “causas ocasionais”. Assim, as ideias que alguém tem da dor, das cores e dos sons, encontram-se em sua alma por *ocasião* dos corpos, que são externos a ela.

Capítulo 1

A Confusão entre União e Interação Substancial

Quando recorremos às primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth para estudar a interação substancial (de 16 de maio a 1º de julho de 1643), falhamos, pois nelas, o filósofo não responde a pergunta de sua opositora.⁴⁴ O que lemos é a sua reafirmação de que a alma e o corpo estão unidos e que a interação entre essas duas substâncias é percebida por meio dos sentidos. No entanto, ele não explica como é a natureza dessa relação. Em todas as cartas enviadas a Descartes, neste período, Elisabeth tenta, por alguns meios, apresentar possíveis soluções ao filósofo, mas nenhuma tem sucesso com ele, dada às posições diferentes entre os dois pensadores.⁴⁵ Para ela, a interação deve ser explicada em termos mecanicistas, admitindo-se que a alma é, de alguma forma, material. Dessa maneira, ela coloca a seguinte questão: “como a alma do homem pode *determinar* os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante)?”⁴⁶

⁴⁴ Alguns (historiadores da filosofia) embora reconheçam que Elisabeth foi uma ótima crítica de Descartes, eles ainda permanecem em silêncio sobre a sua teoria filosófica. Ela aparece como uma estudante curiosa e crítica que iniciou seus estudos filosóficos pelos trabalhos de Descartes. Daniel Garber é um exemplo dessa visão. Sobre esse assunto ler: GARBER, Daniel. **Elisabeth of Bohemia: Learned maiden**. Artigo apresentado na conferência, *Women and the History of Philosophy*, University of Massachusetts at Amherst, 1998.

Por outro lado, também se tem tentado descobrir as visões filosóficas de Elisabeth. Deborah Tollefsen argumenta que, embora essas abordagens tenham contribuído muito para a compreensão do papel de Elisabeth na elaboração da teoria da interação substancial cartesiana, elas têm sido um pouco distorcidas. De um lado, os que veem a filosofia de Elisabeth motivada, primeiramente, por inquietações práticas e existenciais, podem negligenciar seus compromissos teóricos, o que levaria a uma compreensão parcial de sua contribuição. Por outro lado, considerá-la como uma simples musa cartesiana é banalizar seu lugar na história da filosofia. Para a comentadora, não pode ocorrer nem uma posição nem outra até termos uma rica pintura dela como uma pensadora (cf. TOLLEFSEN, 1999, p. 60).

Sobre essa questão, também podemos ler a posição de Shapiro. Segundo ela, “enquanto Descartes é questionado sobre a possibilidade de interação mente-corpo por Pierre Gassendi nas *Quintas Objeções*, bem como nas *Sextas Objeções* compiladas por Marin Mersenne, ele oferece apenas respostas superficiais em suas respostas. Elisabeth pressiona Descartes mais claramente do que qualquer outra pessoa sobre este assunto. Desta forma, ela pode ser vista como a primeira pessoa a colocar o problema mente-corpo” (SHAPIRO, 2007, p. 23).

Endossamos a posição que considera relevante o posicionamento filosófico de Elisabeth.

⁴⁵ Sobre esse assunto, também ler BELGIOIOSO, 2015, p. 34.

⁴⁶ Elisabeth a Descartes – 16 de maio de 1643. AT III, 661. Grifo nosso.

1.1. Correspondências com Elisabeth

Quando a discussão é sobre a interação, geralmente, recorrem-se às primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth.⁴⁷ Muitos comentadores têm tentado se posicionar a respeito delas, defendendo ou criticando a resposta dada por Descartes.⁴⁸ Para nós, essas cartas servirão de ponto de partida para a nossa discussão e de fundamento para algumas posições que serão estabelecidas ao longo desse texto. Como o filósofo utiliza essas correspondências para responder também a outros opositores, é importante uma análise mais atenciosa.⁴⁹

Elisabeth, após a leitura das *Meditações*, escreve a Descartes, encaminhando uma dúvida já exposta por outros autores. Segundo ela,

como a alma do homem pode *determinar* os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante). Pois, parece que toda a determinação de movimento se faz pelo impulso da coisa movida, segundo a forma pela qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contato é exigido às duas primeiras condições e a extensão à terceira. Vós excluís esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial.⁵⁰

A questão colocada por Elisabeth é muito clara: como a alma, que é uma substância pensante e, por isso, imaterial, pode determinar os espíritos animais, que são substâncias corpóreas? Em outras palavras, como é possível a interação entre duas substâncias contraditórias? Com isso, podemos perceber que a questão tem sentido, porque, para ela, toda a *determinação do movimento* se faz por meio de três condições: 1) do impulso do objeto movido, 2) do modo pelo qual ele é impelido por aquele que o move e 3) em conformidade com a qualidade e com a figura da superfície daquele que move. Sendo assim, Elisabeth conclui que todo movimento exige contato e extensão. Mas essas qualidades estão, completamente, excluídas da noção da alma. Pode-se perceber que ela compreende a interação sob a forma do movimento no campo físico e acredita que Descartes precisa explicar como esses dois aspectos do movimento (contato e extensão) são possíveis na interação alma-

⁴⁷ Cartas de 16 de maio de 1643, 21 de maio de 1643, 20 de junho de 1643, 28 de junho de 1643 e 1º de julho de 1643.

⁴⁸ Tais como Richardson, Garber e Wilson.

⁴⁹ GARBER, 2001a, p. 169

⁵⁰ Elisabeth a Descartes – 16 de maio de 1643. AT III, 661. Grifo nosso.

corpo, dado que a alma é imaterial e o corpo material.⁵¹ Assim, Elisabeth pede para que ele defina melhor a substância pensante, separada de sua ação (pensamento). Ela afirma que a alma e a sua atividade são, de alguma forma, inseparáveis, mas sugere que há uma forma pela qual a alma possa ser considerada separada de seu atributo principal. Dessa maneira, segundo ela, seria possível adquirir uma ideia mais perfeita de nós mesmos. A intenção é, portanto, descobrir se a alma também não pode ser, de algum modo, material, pois isso explicaria a interação por meio do movimento.⁵² O foco de Elisabeth na substância pensante separada de sua atividade e em seus outros atributos anuncia a introdução de sua solução ao problema da interação substancial, que ela manterá até o final.

Notamos que Elisabeth não percebe a interação corpo-corpo como algo problemático, assim, o que ela faz é exigir de Descartes que ele utilize essa interação como paradigma e explique a interação alma-corpo por meio do impacto.⁵³ Acontece, como veremos nos dois últimos capítulos, que a interação corpo-corpo, ou seja, o modo como um corpo transfere movimento a outro corpo, também não é algo simples na filosofia cartesiana. Talvez, é por esse motivo, que Descartes, para explicar a sua concepção da união substancial, recorra às noções primitivas. Elas são como um padrão, sobre as quais se formam todos os conhecimentos. Nas cartas, Descartes afirma que podemos compreender a união substancial, pois ela é uma noção primitiva e, portanto, é, em si, inteligível.

⁵¹ “Elisabeth iniciou esta correspondência com uma questão sobre a interação: como a mente, uma entidade não-extensa, possivelmente, impressionaria o movimento no corpo? Ela observa que a ‘determinação do movimento’ parece depender do contato físico (l’attouchement) e da forma. Mas a forma requer extensão, que Descartes tem ‘inteiramente excluído’ de seu conceito da alma; e Elisabeth supõe que o contato físico é incompatível com a noção de coisa incorpórea” (GABER e WILSON, 2008, p. 835).

⁵² Henry More considerou a teoria do movimento de Descartes por ser inconsistente com a interação da alma com o corpo, mas ele pensava diferente de Elisabeth. A crítica de More foca na visão cartesiana de que a total quantidade de movimento é conservada. A primeira causa de movimento, para Descartes, é Deus. Ele preserva a mesma quantidade de movimento e de descanso que originalmente colocou no universo. Para More, esse princípio exclui a possibilidade da alma iniciar um novo movimento e mover o corpo. Na carta de 23 de julho de 1649, More pergunta: quando a alma agita os espíritos animais, por meio de um pensamento mais atento por um período, e isso move o corpo, não quer dizer que aumenta o movimento do universo? More também questiona como algo imaterial pode estar unida a algo puramente material? Sendo assim, não é melhor admitir que a alma, embora imaterial, é também extensa? Segundo More, a concepção de extensão deveria ser aplicada a tudo que existe, não somente à matéria, dessa forma, até Deus seria extenso (cf. TOLLEFSEN, 1999, p.72). Segundo Tollefsen, More foi infeliz na definição da matéria, porque ele estava convencido que a extensão pode ser aplicada à alma e a Deus. E Elisabeth também foi infeliz, porque estava convencida de que para explicar a interação entre duas substâncias tão distintas, a alma deveria ter um elemento extenso (cf. TOLLEFSEN, 1999, p.73). Tanto More quanto Elisabeth mostraram que a teoria cartesiana do movimento exclui a possibilidade de uma mente imaterial interagir com um corpo material.

⁵³ GARBER, 2001a, p. 178.

E há apenas muito pouco de tais noções; pois, depois das mais gerais, do ser, do número, da duração, etc., que convém a tudo o que nós podemos conceber, nós apenas temos, para o corpo em particular, a noção da extensão, da qual seguem aquelas da figura e do movimento; e para a alma sozinha, nós apenas temos aquela do pensamento, da qual são compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, para a alma e o corpo juntos, nós apenas temos aquela da união, da qual depende aquela noção da força que a alma tem de mover o corpo e o corpo de agir sobre ela, causando seus sentimentos e suas paixões.⁵⁴

Descartes estabelece quatro tipos de noções primitivas.⁵⁵ Primeiro, temos as noções gerais, que convém a tudo o que nós podemos conceber, elas se referem às noções do ser, do número e da duração. Sobre o corpo, temos a noção primitiva da extensão. Dela derivam as ideias da figura e do movimento. Para a alma, tem-se a noção primitiva do pensamento, da qual podemos compreender o entendimento e as inclinações da vontade.⁵⁶ E, por fim, para o composto humano, temos a noção da união, da qual depende a “noção da força que a alma tem de mover o corpo e o corpo de agir sobre ela, causando seus sentimentos e suas paixões”. Ou seja, da noção primitiva da união, podemos compreender a interação substancial.⁵⁷

Segundo Descartes, toda a ciência consiste em distinguir bem essas noções e atribuí-las corretamente às coisas as quais pertencem.⁵⁸ Quando se quer explicar algum problema utilizando uma noção que não lhe pertence, cai-se no erro. O mesmo acontece quando se quer explicar uma noção por outra, pois, uma vez que é primitiva, cada uma só pode ser entendida por si mesma. O que geralmente ocorre é que o uso dos sentidos tornou as noções da extensão, da figura e do movimento mais familiares do que as outras. Assim, a principal causa dos erros, para o filósofo, é que, frequentemente, queremos nos servir de uma noção primitiva específica para explicar outros assuntos que fogem do seu escopo.⁵⁹

⁵⁴ Descartes à Elisabeth, 21 de maio de 1643. AT III, 665.

⁵⁵ Sobre as noções primitivas, ler também SHAPIRO, 2007, p. 24.

⁵⁶ Sobre esse assunto, ler também: AT X, 419-420.

⁵⁷ Sobre a dificuldade de compreender a interação por meio da noção primitiva da união, ler também RADNER, 1985, p. 36-37.

⁵⁸ “Considero, também, que toda a ciência dos homens consiste somente em distinguir bem estas noções e em atribuir cada uma delas somente às coisas a que pertencem” (Descartes à Elisabeth – 21 de maio de 1643. AT III, 665).

⁵⁹ As noções primitivas representam três independentes e incomparáveis níveis ou tipos de conhecimento, diferenciando uma das outras não apenas por meio de seus objetos ou objetivos, mas, também, por meio das maneiras diferentes de que são percebidas e os termos pelos quais elas são descritas (ALANEN, 1996, p. 10). A noção da união substancial se aplica somente à natureza humana, ou seja, ela se aplica a um terceiro tipo de entidade, que é constituída pela união ou composição de duas outras substâncias (material e imaterial), mas não é, em si, uma terceira

Nos Princípios, Descartes também delimitou os tipos de conhecimento:

Eu distingo tudo o que cai sob nosso conhecimento em dois gêneros: o primeiro contém todas as coisas... *que têm alguma existência*; e o outro, todas as verdades... *que não são nada fora do nosso pensamento*. Em relação às coisas, nós temos primeiramente certas *noções gerais* que podem se aplicar a todas as coisas: a saber, *aquelas que nós temos da substância*, da duração, da ordem, do número e, talvez, ainda, algumas outras, cujas noções se aplicam a todos os tipos de coisas. *Em seguida, também temos mais particulares, que são usadas para distingui-las*. E a principal distinção que eu observo entre todas as coisas *criadas*, é que umas são intelectuais, isto é, *são das substâncias inteligentes*, ou bem das *propriedades que pertencem a essas substâncias*; e as outras são corporais, ou seja, *são dos corpos, ou das propriedades que pertencem... ao corpo*. Assim o entendimento, a vontade e todas as maneiras de conhecer e de querer, pertencem à substância que pensa; o tamanho, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição daquelas que foram divididas, e outras propriedades que se relacionam *ao corpo*. Há, ainda, além dessas, certas coisas que nós experimentamos em nós-mesmos, que não devem ser atribuídas à *alma* somente, nem também apenas ao corpo, mas a estreita... união entre ambos, como explicarei a seguir: tais são os apetites de beber, de comer e as emoções ou paixões da alma, que não dependem do pensamento sozinho, como a emoção da cólera, da alegria, da tristeza, do amor, etc., tais são as sensações, como... a luz, as cores, os sons, os cheiros, os sabores, o calor, a dureza e todas as outras qualidades que somente ocorrem sob os sentidos do toque.⁶⁰

Pode-se perceber que há diferenças sobre os tipos de conhecimentos que o ser humano tem a capacidade de ter, assim como em que lugar cada conhecimento se delimita. Por causa da estreita união entre a alma e o corpo, há três tipos de experiências que podemos ter: 1) as sensações que se referem ao corpo ao qual a alma está unida, como a sensação de fome, de sede ou dor; 2) as paixões da alma, como a tristeza, a alegria e o amor e; por fim 3) as sensações que se referem aos órgãos sensoriais externos, por exemplo, temos a sensação da luz, da cor, dos cheiros e dureza.

Voltando às cartas, o filósofo deixa claro que conceber o modo como a alma move o corpo pelo modo como um corpo move outro é um erro e foi exatamente o que Elisabeth e Gassendi fizeram.⁶¹

substância, que possui um atributo específico ou essência. Cada uma das substâncias que compõem o composto pode ser conhecida, distintamente, apenas por meio de seu principal atributo. É isso que faz com que essa noção seja tão problemática (ALANEN, 1996, p. 7).

⁶⁰ *Principes*. Parte I. AT IX, 45.

⁶¹ Sobre esse assunto, ler também: RADNER, 1971, p. 161-162.

Como o senhor pode vos conceber sem o vosso corpo, vós pensais que é dele distinto; mas trata-se de saber se vós não sois um corpo mais sutil difundido em outros. Como a imagem representativa do corpo que é extenso poderia ser reconhecida em vós se vós fôsseis não-extenso? Por outro lado, vós podeis ser sem extensão, dado que vós estais em todas as partes de vosso corpo; e se vós não sois corporal, como podeis mover o corpo? A união seria impossível entre um ser corporal e um ser incorporeal. Se o senhor fosse simples e indivisível não poderia sofrer, pois a dor é somente uma separação das partes.⁶²

Vê-se que tanto para Elisabeth quanto para Gassendi,⁶³ a interação alma-corpo deve ser compreendida dentro do padrão de movimento de dois objetos extensos, o que não é possível para Descartes. Para ele, a interação substancial não pode ser concebida por analogia ao choque de dois corpos. O erro consiste na confusão da noção da força com que a alma age sobre o corpo com aquela com que um corpo age sobre outro. Dito de outra forma, o problema consiste, segundo o filósofo, em tentar explicar a interação alma-corpo, que pertence à noção primitiva da união, em termos de impacto, que pertence à noção da extensão. Essa confusão não é possível na filosofia cartesiana.⁶⁴

Nas *Meditações*, Descartes já tinha apresentado o modo como devemos conceber as noções que pertencem somente à alma, distinguindo-as das que pertencem ao corpo. Agora, a sua tarefa é explicar como conceber as noções que pertencem à união sem, para isso, recorrer às que pertencem a cada substância separadamente. Para mostrar como, às vezes, as noções são aplicadas de maneira errada, Descartes dá um exemplo, que Elisabeth considera confuso e de pouca utilidade.

Assim, creio que nós temos confundido, anteriormente, a noção da força com que a alma age sobre o corpo, com aquela com que um corpo age sobre outro; e que temos atribuído ambas, não à alma, pois nós não a conhecíamos ainda, mas às diversas qualidades dos

⁶² *Cinquièmes Objections*, p. 474, 1953.

⁶³ "(...) como a alma move o corpo, se ela não é material? E como ela pode receber as espécies dos objetos materiais?" (*Cinquièmes Objections*. AT IX, 213).

⁶⁴ "Há um padrão no questionamento a Descartes, tanto de Elisabeth quanto de Gassendi. Para ambos, a interação entre o pensamento e a extensão deve ser conhecida pelo padrão estabelecido da interação entre duas coisas extensas, sendo a interação tratada como um fenômeno de translação de movimento de um corpo para outro corpo, por meio do contato entre ambos. Nessa medida, a causa do início do movimento em um corpo é o impulso que lhe é transmitido por outro que se choca com ele. Como o pensamento não pode, por definição, ser extenso, e como aquilo que não é extenso não pode estabelecer contato, Elisabeth e Gassendi concluem pela impossibilidade de translação de movimento entre o inextenso e o extenso. Sugerem como solução, nas passagens, o abandono do dualismo cartesiano, ou seja, tomar o pensamento como extenso ou possuidor de algo extenso, tal qual o corpo" (CUSTÓDIO, 2013, p. 18).

corpos, como à gravidade, ao calor e às outras que temos imaginado serem reais, isto é, terem uma existência distinta da do corpo e, por consequência, serem substâncias, embora as tenhamos denominado qualidades. (...) Por exemplo, supondo que a gravidade é uma qualidade real, de que não temos qualquer outro conhecimento senão que ela tem a força de mover o corpo, no qual ela está, em direção ao centro da terra, não temos dificuldade em conceber como é que ela move esse corpo, nem como ela está junto dele; e não pensamos que isso se faça por um contato real de uma superfície contra outra, pois experimentamos, em nós mesmos, que temos uma noção particular para conceber isso; e creio que usamos mal esta noção ao aplicá-la à gravidade, que não é nada de realmente distinta do corpo, como espero mostrar na Física, mas que ela nos foi dada para conceber o modo pelo qual a alma move o corpo.⁶⁵

Esse exemplo ficou conhecido como a analogia do peso e foi mal compreendido por Elisabeth. Lê-se, na citação acima, que Descartes anuncia que a causa do erro no entendimento da interação ocorre, justamente, porque temos confundido a explicação da interação alma-corpo com a interação corpo-corpo. Não é possível explicar, como já vimos, um tipo de interação por meio de outra interação, visto que cada uma envolve um tipo específico de noção primitiva. A sua intenção era mostrar que a apropriação do padrão explicativo foi no sentido contrário, ou seja, pelo fato da interação alma-corpo ser evidente, ela foi utilizada para explicar o movimento no campo físico. Ao supor que a gravidade é uma qualidade real, não temos dificuldade em conceber como é que ela move esse corpo nem como é que está unida a ele. Assim como não pensamos que isso acontece por um contato real de uma superfície com outra. Nota-se que Descartes afirma que há uma noção particular para compreender a interação e, portanto, não se deve vinculá-la ao movimento dos corpos, mas se valer apenas da noção primitiva da união.

Vários comentadores têm defendido que o exemplo da analogia do peso é uma explicação bem interessante.⁶⁶ Segundo Garber, Descartes assumiu a posição de que seus leitores estavam familiarizados com a explicação escolástica do peso, por isso, acredita que tem o direito de usá-la.⁶⁷

Eu apontei que o que permite Descartes usar essa analogia é sua afirmação de que, neste caso, não estamos lidando com dois conceitos diferentes, mas apenas um. A alegação é que a explicação escolástica de peso é compreensível porque envolve uma projeção

⁶⁵ Descartes à Elisabeth, 21 de maio de 1643. AT III, 667-668.

⁶⁶ Como Custódio, Garber e Richardson. Sobre esse assunto, ler: CUSTÓDIO, Márcio A. Damin. Causa e Transferência de Movimento nas Interações do Sistema Cartesiano. In: *Ideação*, n. 28, V.I, jul./dez. 2013.

⁶⁷ GARBER, 2001a, p. 176.

de nossa natureza composta dentro do mundo inanimado. A verdadeira qualidade de peso é pensada como uma espécie de mente, unida ao corpo pesado da maneira que a mente humana está unida ao corpo humano, e, alega-se, que nós concebemos o peso agindo sobre o corpo pesado o arrastando para o centro da terra, apenas na maneira como nós concebemos a mente agindo sobre o corpo. Assim, o modo escolástico de explicação é parasita na ideia que nós temos da interação mente-corpo no sentido de que se nós não entendemos como a mente age nos corpos animados, então não entendemos como as formas ou qualidades agem nos corpos inanimados. Além disso, pode-se, talvez, dizer que a noção que temos de interação mente-corpo é uma noção de paradigma no que diz respeito à explicação escolástica de peso, e, mais geral, no que diz respeito a todas as explicações escolásticas em termos de forma e qualidade, na medida em que a compreensão destes modos de explicação envolve a projeção de nossa noção de interação mente-corpo para o mundo de coisas inanimadas.⁶⁸

Descartes faz o caminho inverso, ao invés de utilizar a analogia do peso para explicar a interação alma-corpo, ele parte desta interação para explicar a interação corpo-corpo. Em outras palavras, como defende Garber, o filósofo faz uma projeção da natureza humana, que é composta, dentro do mundo inanimado. A qualidade do peso é comparada com a alma, que está unida ao corpo. O modo como imaginamos o peso agindo sobre o corpo é igual ao que concebemos a alma agindo sobre o corpo humano. Assim, foi a explicação escolástica da gravidade que se apropriou do modelo explicativo da interação alma-corpo.⁶⁹

Richardson, também, anuncia que, nesse exemplo, Descartes afirma que a explicação escolástica do movimento natural tem importado conceitos próprios da interação alma-corpo para o campo físico, onde eles não pertencem.⁷⁰ Enquanto todos acreditavam que Descartes estava tentando explicar a interação alma-corpo adotando conceitos da física, o que ocorreu foi o oposto, ou seja, os escolásticos se apropriaram dos conceitos da interação substancial para explicar o movimento natural. Dessa forma, Gassendi e Elisabeth têm, implicitamente, assimilado a

⁶⁸ GARBER, 2001a, p. 187.

⁶⁹ “O exemplo de Descartes, deve-se acrescentar, não afeta somente a interação entre a alma e o corpo, mas principalmente a interação entre corpos. Isto ocorre porque, para os interlocutores de Descartes, o impacto não pode ser entendido como a causa da transferência de movimento entre corpos no sistema cartesiano, considerando que a extensão não guarda nenhuma qualidade ou força que possa transmitir. Com o exemplo dos corpos pesados, Descartes quer forçar seu interlocutor a concluir que a transferência de movimento, mesmo entre corpos, é causada por algo distinto da matéria, algo que não pode ser derivado da noção primitiva de extensão e que se assemelha a uma inclinação ou desejo, tal qual os escolásticos postularam existir entre os graves e seu lugar natural baixo” (CUSTÓDIO, 2015, p. 180).

⁷⁰ RICHARDSON, 1982, P. 23.

interação alma-corpo da interação física, assim como os escolásticos assimilaram a interação física da interação substancial.⁷¹

Mesmo após as explicações de Descartes, Elisabeth ainda não concorda que a alma pode “mover” o corpo.⁷² Ela inicia a carta afirmando que entendeu a intenção dele de corrigir o seu raciocínio, ou seja, parece que ela entendeu o fato de ter-se enganado quando tentou explicar a interação substancial por meio do choque de corpos. No entanto, ela ainda não conseguiu excluir, do seu espírito, as causas do seu erro e, por isso, anuncia as duas dificuldades que encontrou no exemplo do peso oferecido na carta de Descartes.⁷³ A primeira é a dificuldade de compreender a ideia pela qual temos que julgar o modo como a alma pode mover o corpo por meio da ideia da gravidade, e a segunda refere-se à dificuldade de compreender como este poder de impelir o corpo para o centro da Terra deve nos persuadir mais do que a ideia de que um corpo pode ser impelido por algo imaterial. Assim, ela considera ser mais fácil atribuir matéria e extensão à alma do que atribuir a um ser imaterial a capacidade de mover um corpo e de ser movida por ele.

Nesse momento da correspondência, Elisabeth faz uma pequena modificação quanto ao modo de interpretar a interação. Agora, ela se refere à transmissão de mensagens da alma para o corpo e vice-versa. O que se percebe é que mesmo nessa nova perspectiva, não há como compreender a interação sem o recurso da mente material.

E eu confesso que me seria mais fácil conceder a matéria e a extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo e de ser, por ele, movida, a um ser imaterial. Pois, se o primeiro se faz por meio da informação, é necessário que os espíritos, que fazem o movimento, fossem inteligentes, o que vós não concedeis a nada corporal. E ainda que nas vossas *Meditações Metafísicas*, vós mostrastes a possibilidade do segundo, é, no entanto, muito difícil compreender que uma alma, como vós descrevestes, após ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por meio de alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada em comum a ele, seja tão regulada por ele.⁷⁴

⁷¹ Sobre esse assunto, ler *Sextas Objeções*. AT VII, 442.

⁷² Na carta de 20 de junho de 1643. AT III, 683-685.

⁷³ “A vossa bondade não se manifesta somente ao mostrar-me e ao corrigir-me os defeitos do meu raciocínio, (...) Isso leva-me a confessar, sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro, que notais na vossa carta, e que ainda as não pude banir inteiramente, porque a vida que sou obrigada a levar não me deixa tempo disponível suficiente para adquirir um hábito de meditação segundo as vossas regras” (Elisabeth a Descartes – 20 de junho de 1643. AT III, 683-684).

⁷⁴ Elisabeth a Descartes - 20 de junho de 1643. AT III, 685.

Pode-se perceber, por meio da passagem supracitada, que se, para Descartes, a dificuldade consistia no fato de Elisabeth procurar compreender a interação entre a alma e o corpo por meio do choque de dois corpos, pode se modificar o modo como compreender a interação, para entendê-la como a comunicação de informações. Contudo, mesmo após essa mudança de perspectiva, ela ainda encontra dificuldade para desvendar a interação e ainda a considera em termos materialistas, ou seja, para Elisabeth, a alma não é distinta do corpo em substância, pois só pode haver transmissão de movimento (ou mensagens) entre duas substâncias iguais. O problema apontado aqui é que Elisabeth entende que os espíritos animais, após serem movidos pela alma, teriam que levar essas mensagens de forma inteligível para as partes do corpo, o que não é possível dentro da teoria cartesiana. Por outro lado, a possibilidade de a matéria influenciar a alma imaterial é ainda mais incompreensível dada que elas são duas substâncias distintas e que a razão é concedida apenas à substância pensante, ou seja: “como é possível para a alma perder a sua razão simplesmente sendo afetada por alguns vapores sem inteligência?”⁷⁵

A resposta cartesiana é dada em 28 de junho de 1643.⁷⁶ Nesta carta, Descartes se propõe a tratar de cinco tópicos: 1) conhecemos cada noção primitiva de uma maneira particular e não pela comparação de uma com a outra; 2) a noção que temos de cada substância (pensante e corpórea) e da união da alma com o corpo deveria explicar a diferença entre essas noções e entre as operações da alma pelas quais as possuímos; 3) de que maneira é possível tornar, cada uma dessas noções, mais familiares e mais fáceis; 4) explicar o porquê da analogia do peso⁷⁷ e 5) autorizar que Elisabeth conceba, provisoriamente, a alma como material (pois, isso é concebê-la unida ao corpo), sem, com isso, deixar de admitir que ela é distinta do corpo.

Para Descartes, apenas concebemos a alma por meio do entendimento puro, o corpo (a extensão, as figuras e os movimentos) por meio do entendimento ajudado pela imaginação, e a união só pode ser conhecida, claramente, pelos sentidos. É por isso que se pode afirmar que aquele que não filosofa tem mais

⁷⁵ TOLLEFSEN, 1999, p. 70.

⁷⁶ AT III, 690-697.

⁷⁷ Descartes afirma que foi apenas tentando diminuir a obscuridade da compreensão da interação que utilizou a comparação do peso, no entanto percebeu depois que essa comparação não funciona, uma vez que o peso não é uma qualidade real e porque Elisabeth ainda não está completamente convencida de que a alma é uma substância distinta do corpo.

facilidade de saber como as substâncias pensante e corpórea interagem. Ou seja, quem se dedica, somente, a viver a vida e as conversações ordinárias considera as interações substanciais alma-corpo e corpo-alma como uma única coisa, pois concebe a união substancial, uma vez que “conceber a união que existe entre duas coisas, é concebê-las como uma só”.⁷⁸ A noção de alma pode se tornar mais familiar com a ajuda dos pensamentos metafísicos, uma vez que eles exercitam o entendimento puro. O estudo da matemática ajuda na elaboração das noções do corpo bem distintas, pois exercita a imaginação na produção das figuras e dos movimentos. Mas para facilitar a concepção da união entre as substâncias distintas, é necessário “somente viver e ter conversações ordinárias, se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação”.⁷⁹

Mas eu julguei que foram estas meditações, mais do que os pensamentos que requerem menos atenção, que vos fizeram encontrar obscuridade na *noção que temos da sua união*; não me parecendo que o espírito humano fosse capaz de conceber muito distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e o corpo e a sua união, dado que é preciso, para isso, concebê-los como uma só coisa e, simultaneamente, concebê-los como dois, o que é contrário.⁸⁰

Outro ponto que deve ser considerado é a afirmação cartesiana de que a dificuldade de compreender a união substancial recai sobre a incapacidade do pensamento humano de conceber distintamente e ao mesmo tempo a diferença entre a alma e o corpo e a sua união, uma vez que é preciso concebê-las como sendo duas coisas distintas e, ao mesmo tempo, como uma única coisa, o que é contraditório. Assim, parece-nos que Descartes estabelece uma divisão entre a compreensão da natureza da união e da natureza da interação. Lemos, na citação acima, que as meditações tornaram obscura a noção primitiva da união, ou seja, nesse momento, Descartes está tratando da natureza da união, afirmando a dificuldade em concebê-la.

Acreditamos que, nas cartas trocadas com Elisabeth, Descartes não se refere à natureza da interação, mas à natureza da união, que apesar de ser de difícil compreensão, deve ser tomada como uma noção primitiva e, portanto, ser inteligível em si. É justamente por causa dessa dificuldade na concepção da união somada ao

⁷⁸ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 693.

⁷⁹ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 692.

⁸⁰ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. Grifo nosso. AT III, 693.

fato de que Elisabeth ainda não está convencida de que a alma seja uma substância distinta do corpo, uma vez que se sente inclinada a atribuir matéria e extensão a ela, que Descartes, nesse momento da argumentação, pede para que ela confira matéria e extensão à alma, pois isso não seria outra coisa senão concebê-la unida ao corpo.

Mas, como Vossa Alteza nota que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma do que atribuir-lhe a capacidade de mover um corpo e de ser por ele movida, sem ter matéria, eu a suplico que queira livremente atribuir essa matéria e essa extensão à alma; pois isso mais não é do que concebê-la unida ao corpo.⁸¹

No entanto, mesmo permitindo que Elisabeth atribua qualidades materiais à alma, Descartes afirma que isso é apenas uma estratégia para que ela possa entender a distinção entre as substâncias e conceber a sua união, uma vez que mesmo que a concepção da distinção e da união possa ser contraditória, o fato não o é.

E depois de ter bem concebido isso e de tê-lo experimentado em si mesma, será fácil, para vós, considerar que a matéria que tereis atribuído a esse pensamento, não é o pensamento mesmo, e que a extensão dessa matéria é de outra natureza que a extensão desse pensamento, em que a primeira está determinada a certo lugar, do qual ela exclui toda outra extensão de corpo, o que não faz a segunda. E, assim, Vossa Alteza não deixará de voltar facilmente ao conhecimento da distinção da alma e do corpo, apesar de ter concebido sua união.⁸²

A dificuldade de Elisabeth encontra-se na questão da interação, ela não questiona a união. Mas a resposta de Descartes sempre caminha em direção de estabelecer que não há problemas na concepção da união e ele acaba não respondendo a questão proposta por Elisabeth, como podemos observar na passagem acima. Novamente, ele não trata da interação substancial. O objetivo é mostrar à Elisabeth que a ideia da união é dada e ela não carece de explicação. De fato, essa tentativa de facilitar a compreensão não nos parece muito boa, pois dizer que atribuir extensão à alma é o mesmo que concebê-la unida ao corpo nos parece problemática. Primeiro, porque a união substancial não gera uma nova substância (como veremos no próximo capítulo). Se não gera uma nova substância, quando Descartes diz que a alma está unida e misturada com o corpo, essa afirmação não

⁸¹ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 694.

⁸² Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 694-695.

deve ser tomada em sentido literal.⁸³ A substância pensante não se mistura realmente com o corpo, ou seja, ela não adquire suas características, tão pouco passa a ter o atributo da extensão. Em segundo lugar, depois de ter atribuído matéria e extensão à alma não fica mais fácil considerar que essa matéria não é própria do pensamento e que a extensão dessa matéria tem uma natureza diferente da extensão do pensamento, uma vez que a matéria ocupa um lugar do qual exclui qualquer outra extensão.

Em sua resposta, Elisabeth⁸⁴ retoma o assunto sobre a natureza da interação.

Eu também acho que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas que não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira como ela o faz. E, para isso, penso que há propriedades da alma, que nos são desconhecidas, que poderão talvez inverter aquilo de que as vossas *Meditações Metafísicas* me persuadiram, por muito boas razões, da inextensão da alma.⁸⁵

Elisabeth concorda que não há problemas na percepção da interação por meio dos sentidos. A questão está no fato de que elas (sensações) não nos ensinam como essa interação ocorre. Assim, ela acredita que há, na alma, algumas propriedades que são desconhecidas e que, provavelmente, o conhecimento delas pode contradizer o que foi exposto nas *Meditações*. Por conseguinte, mesmo que a extensão não seja necessária ao pensamento, isso não significa que ela não seja, de alguma forma, útil a outra função da alma que não lhe é menos essencial. Ela sabia que para Descartes sustentar a sua posição, teria que refazer (ou até mesmo abandonar) a sua teoria da distinção das substâncias. No entanto, ela se mantém firme em seu posicionamento.⁸⁶

Em sua primeira carta, ou seja, em 16 de maio de 1643, Elisabeth já havia pedido a Descartes para considerar outros atributos da alma. Em 1º de julho de 1643, ela está retomando essa ideia. Nesta, Elisabeth argumenta que há outro atributo da alma, não menos essencial, que seja extenso e que essa extensão

⁸³ “A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou alojado em meu corpo como o marinheiro no navio. Mas, além disso, estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa” (*Meditations*. AT IX, 64).

⁸⁴ Em 1º de julho de 1643. AT IV, 1-3.

⁸⁵ Elisabeth a Descartes – 1º de julho de 1643. AT IV, 2.

⁸⁶ “Não peço desculpa por confundir a noção da alma com a do corpo pela mesma razão que o vulgo, mas isso não me livra da primeira dúvida e desesperarei de encontrar alguma certeza em algo no mundo, se não derdes a mim, vós que fostes o único que me impediu de ser cética, para onde me levava o meu primeiro raciocínio” (Elisabeth a Descartes – 1º de julho de 1643. AT IV, 2-3).

explica como a ela pode mover o corpo e ele ser movido por ela. “Embora a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não repugna nada, ela poderá convir a alguma outra função da alma, que lhe não é menos essencial”.⁸⁷ Descartes não responde a essa sugestão. Na carta seguinte, em novembro de 1643, ele tratará de um problema matemático.⁸⁸ Nenhuma menção sobre a sugestão de Elisabeth ocorre no restante das correspondências.

1.2. Problematizações da Interação

Richardson começa seu artigo⁸⁹ afirmando que a resposta dada por Descartes à Elisabeth demonstra duas coisas: 1) não podemos compreender a interação alma-corpo por meio de uma explicação física e; 2) a união substancial não pode ser compreendida por meio do intelecto, uma vez que é impossível compreender simultaneamente a distinção e a união do corpo com a alma. Descartes afirma para Elisabeth que conceber a união entre duas coisas é concebê-las como uma única coisa. Contudo, conceber a alma e o corpo como uma única coisa não é pensá-los como sendo uma única natureza, mas reconhecer que a “mente e o corpo são constituintes de uma única entidade composta com uma natureza composta”.⁹⁰

Por causa dessas duas respostas, têm-se interpretado Descartes erroneamente. Segundo Richardson, comentadores têm apontado para o fato de que a resposta cartesiana denuncia a sua insistência de que a interação substancial pode ser aceita, porém tal interação é inexplicável.⁹¹ Contudo, a interação alma-corpo aparece como incompreensível apenas, porque Elisabeth e Gassendi têm, de maneira ilícita, tomado essa interação como algo similar à causação no campo físico, o que não é permitido em Descartes. O fato de Descartes não ter qualquer

⁸⁷ Elisabeth a Descartes – 1º de julho de 1643. AT IV, 2.

⁸⁸ A este respeito Tollefsen escreve que “a correspondência desloca, neste momento, do tema da interação mente-corpo para a saúde de Elisabeth e de lá para discussões sobre a bondade moral, as paixões, e o livre-arbítrio” (TOLLEFSEN, 1999, p. 72).

⁸⁹ RICHARDSON, 1982.

⁹⁰ RICHARDSON, 1982, p. 35. Ao interpretarmos essa passagem, não acreditamos que Richardson defende que a união substancial cria uma terceira substância. Para nós, segundo Richardson, a união gera uma nova situação na qual duas naturezas distintas e irreduzíveis estão juntas em um único ser, chamado ser humano, sem no entanto, ter uma terceira substância.

⁹¹ RICHARDSON, 1982, p. 21.

resposta para a questão de como a alma influencia as ações corporais, exceto em termos de seu modelo fisiológico, faz a objeção de Gassendi e Elisabeth ter mais força. Ademais, segundo Richardson, Descartes não possui nenhuma explicação sobre como a substância pensante influencia a glândula pineal.

Mas isso não é uma objeção. É evidente que, como um pedido de uma causa intermediária, seria ilegítimo perguntar como a mente influencia a glândula pineal; mas o problema não é que Descartes assumiu que a mente agiu diretamente sobre a glândula pineal. Desde que a distinção entre causas intermediárias e próximas é mais apropriada para a causação mecânica, o único sentido para a questão seria explicar a interação mente-corpo em termos mais primitivos. Como nós temos visto, Descartes sustentou que esta forma de interação é inexplicável em outros termos: é uma "noção primitiva".⁹²

Por falta de termos mais apropriados, Descartes assumiu a terminologia fisiológica para explicar a interação. No entanto, essa explicação não é fisiológica. A alma não pode tocar diretamente nenhuma parte do corpo humano, inclusive a glândula pineal. Por esse fato, Richardson afirma que não é possível explicar a interação a não ser por meio da noção primitiva da união. Segundo ele, essa posição é logicamente impecável. Assim, Richardson conclui que o problema da interação não é um problema para Descartes e a ilusão de problema tem duas fontes: 1) a presunção de que a interação substancial deve ser parecida com um tipo de interação física e 2) a convicção de que o dualismo alma-corpo deve conduzir a uma tentativa ingênua de atingir uma segregação completa de propriedades, aquelas que são atribuíveis somente ao físico e aquelas que são atribuíveis à alma.⁹³

Segundo Radner, a segunda fonte da ilusão do problema da interação, de acordo com Richardson, é a presunção de que todas as propriedades de um ser humano devem ser atribuíveis ao puramente físico ou ao puramente mental. Entretanto, para Richardson, defende Radner, as sensações e as paixões são modos de pensamento, mas são atributos da mente incorporada. Por mente incorporada, não devemos entender a mente na medida em que está unida ao corpo, mas ao complexo mente-corpo. A união da mente e do corpo é mais do que uma união de duas substâncias: é uma substância em um sentido próprio. Como tudo isso acaba com o problema da interação? A resposta de Richardson parece ser

⁹² RICHARDSON, 1982, p. 25.

⁹³ RICHARDSON, 1982, p. 36/7.

que não há problema, porque não há interação: a produção das sensações e das paixões é uma questão de uma substância única com uma natureza composta agindo sobre si mesma.⁹⁴ Não concordamos com a posição de Radner. Como já exposto anteriormente, não lemos Richardson dessa forma e muito menos concordamos que essa seja a interpretação correta de Descartes.

Garber possui uma posição oposta a de Richardson.⁹⁵ Para aquele, as primeiras cartas que Descartes envia à Elisabeth focam na inteligibilidade da interação alma-corpo, ou seja, o filósofo oferece uma explicação de como a noção da interação substancial é perfeitamente inteligível em seus próprios termos, que não necessita e nem admite esclarecimento. Contudo, o modo como Garber interpreta a resposta causa um problema para a filosofia cartesiana. O problema é que a resposta dada por Descartes à Elisabeth,⁹⁶ defende o comentador, é interessante e, talvez, defensável, mas falha em um aspecto importante, ela não deveria ter sido oferecida por ele, uma vez que contraria outros escritos, como *O Mundo* e os *Princípios*.⁹⁷ Nosso objetivo é mostrar que a resposta dada por Descartes, além de não contradizer a sua teoria, reforça a nossa tese de que a natureza da união substancial não é vista como um problema para Descartes e a dificuldade se encontra em como explicar a interação substancial. A nosso ver, essa dificuldade aumenta na interação corpo-mente e, uma vez que o corpo é inerte, há que se explicar como ele “causa” sensações na alma.

A resposta que Garber entende ser problemática se encontra na carta de 21 de maio de 1643, na qual trata das três noções primitivas. Descartes considera que “há em nós certas noções primitivas, que são como originais, sobre as quais formamos todos os nossos outros conhecimentos. (...) sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma”.⁹⁸ Cada noção primitiva possui um domínio próprio de aplicação e é, por si só, inteligível, em outras palavras, não pode ser explicada em termos de outra noção primitiva. Dessa forma, defende Garber, Descartes afirma que a interação alma-corpo pode ser entendida apenas por meio da compreensão do composto da alma com o corpo, uma vez que a noção primitiva

⁹⁴ RADNER, 1985, p. 38.

⁹⁵ GARBER, 2001a.

⁹⁶ Descartes à Elisabeth – 21 de maio de 1643.

⁹⁷ “Mas há uma dificuldade curiosa em usar essas cartas como a chave para a posição de Descartes. Ninguém parece ter notado que Descartes, simplesmente, não tem direito à resposta que dá a Elisabeth; apesar do claro endosso de Descartes, a resposta que ele dá a Elisabeth é flagrantemente inconsistente com outros aspectos bem enraizados do sistema cartesiano” (GARBER, 2001a, p. 169).

⁹⁸ Descartes à Elisabeth – 21 de maio de 1643. AT III, 665-666.

da união entre essas duas substâncias (pensante e extensa) torna a interação mais familiar. Tal carta, como já vimos, nos dá a ideia de uma noção que é em si inteligível e nos permite compreender a interação.⁹⁹ Porém, segundo Garber, há algo de errado na resposta dada à Elisabeth.

Garber afirma que a resposta cartesiana defende que ambas as interações (corpo-corpo e alma-corpo) são inteligíveis, mas cada uma em seus próprios termos. Cada interação deve ser compreendida por meio de sua própria noção primitiva, ou seja, a interação corpo-corpo deve ser compreendida por meio da noção da extensão e a interação alma-corpo por meio da noção da união. Elisabeth, como solução ao problema, tentou comparar a interação alma-corpo com a interação corpo-corpo por meio do impacto. Para ela, a interação corpo-corpo é perfeitamente inteligível e Descartes deve explicar uma interação por meio de outra. Entretanto, Garber afirma, Descartes diz que as duas interações são inteligíveis em si, corpo-corpo e alma-corpo, cada uma em seu próprio termo: corpo-corpo (extensão) e alma-corpo (união). Assim, o comentador acredita que pode sustentar uma explicação plausível, segundo a qual a interação alma-corpo seja compreensível por derivar diretamente da noção primitiva da união substancial.¹⁰⁰ Deve-se notar que a questão da Elisabeth não lida com o movimento propriamente dito. A comparação que Descartes insiste não é a comparação entre a interação alma-corpo e o movimento, mas entre o modo como a alma pode causar movimentos no corpo e o modo como o corpo pode causar movimento em outro corpo. A comparação é entre duas formas diferentes de causar movimentos. “E, enquanto o movimento em si pode ser um modo do corpo, algo compreendido por meio da noção de extensão, mudança no movimento e suas causas são algo completamente diferente”.¹⁰¹ O que Garber defende é que o movimento é um modo da extensão, ele é próprio do corpo, mas o que causa o movimento não se encontra na matéria em si, ele apoia a visão materialista de que coisas materiais são inertes, o que impediria a causa do movimento. Dessa forma, o movimento é um modo de um corpo e não uma substância. Outro fato interessante é que o movimento está

⁹⁹ GARBER, 2001a, p. 174.

¹⁰⁰ A proposta do Garber é, primeiro, investigar a relação entre a noção primitiva e as noções que derivam delas: “se uma determinada ideia Q cai sob uma noção primitiva P, em seguida, ter P é, em certo sentido, necessário para ter Q, e que nenhuma noção primitiva distinta de P é necessário para ter P. P é o original e padrão para Q em pelo menos neste sentido mínimo” (GARBER, 2001a, p. 178).

¹⁰¹ GARBER, 2001a, p. 180.

sempre na coisa movida e não naquilo que a move, ou seja, é preciso distinguir movimento de sua causa, que é aquilo que coloca o corpo em movimento.

Colocamos, então, a questão de como é possível compreender a interação corpo-corpo, ou seja, a mudança da velocidade ou da direção do movimento de outro corpo. Garber afirma que, ao que parece, uma compreensão completa da interação corpo-corpo exige que compreendamos não só movimento, que é um modo da extensão, mas a maneira em que Deus age no mundo.¹⁰² Mas em qual das três noções primitivas de Descartes isso se encaixa?¹⁰³

Interação corpo-corpo *não* é totalmente inteligível sob a noção primitiva de extensão. A plena compreensão de corpos em impacto, de como um corpo pode alterar o movimento de outro, exige que nós entendamos como Deus age no mundo. E isso, por sua vez, requer que estejamos familiarizados com a maneira como nossas mentes agem sobre nossos corpos. Então, se há algo errado com a comparação que Elisabeth tenta desenhar entre as interações mente-corpo e corpo-corpo, o erro não pode ser o que Descartes diz que é; ele não pode ser um entrelaçamento ilícito das noções primitivas distintas. Pois, a mesma noção primitiva é, em última análise, envolvida com ambos.¹⁰⁴

Na conclusão de seu texto, Garber, faz duas alegações fortes: 1) que a tentativa de Elisabeth em entender a interação por meio do impacto não está errada pelos motivos que Descartes citou e, 2) ela não está confundindo os conceitos que caem sobre noções primitivas diferentes. Garber tem mostrado que o argumento oferecido por Descartes por meio das três noções primitivas não é correto, considerando a filosofia cartesiana.¹⁰⁵ Assim, afirma o comentador, não é possível oferecer uma explicação mais simples da interação causal do que a interação alma-corpo, porque “*não há formas inteligíveis mais básicas ou mais inerentes de explicação do comportamento de qualquer coisa aberta a nós*”.¹⁰⁶ Também não é possível utilizar a analogia do impacto para esclarecer a interação alma-corpo (como faz a Elisabeth), não por causa de alguma confusão das noções primitivas, mas porque, Garber defende, devemos seguir o caminho oposto, ou seja, “a interação corpo-corpo deve, por fim, ser compreendida por meio da noção que temos do modo como a mente atua sobre o corpo”.¹⁰⁷

¹⁰² No terceiro capítulo, trataremos do assunto do movimento de maneira mais detalhada.

¹⁰³ GARBER, 2001a, p. 184.

¹⁰⁴ GARBER, 2001a, p. 186.

¹⁰⁵ GARBER, 2001a, p. 186.

¹⁰⁶ GARBER, 2001a, p. 188.

¹⁰⁷ GARBER, 2001a, p. 188.

Dessa forma, com base no que foi exposto acima, podemos afirmar que tanto Richardson quanto Garber defendem que a interação alma-corpo apenas pode ser compreendida por meio dos termos primitivos, respeitando as particularidades de cada comentador. No entanto, Wilson não concorda com essa posição, segundo ela, essa solução parece um pouco mais sofisticada do que realmente Descartes pretendia dizer e menos fundamentada nos seus textos.¹⁰⁸ Deve-se notar que a crítica de Wilson recai sobre Richardson, uma vez que o texto do Garber foi escrito após o próprio texto da Wilson. Contudo, como estabelecemos que as posições de Richardson e Garber são parecidas no que diz respeito à interação alma-corpo, estendemos, por conta própria, a crítica de Wilson para a interpretação de Garber. Vejamos como essa discussão se desenvolve.

Como vimos, a posição deles repousa no fato de que a interação alma-corpo pode ser compreendida uma vez que ela corresponde à noção primitiva da união. Descartes afirma que “para a mente e o corpo juntos, nós apenas temos aquela [noção] da união, da qual depende aquela noção da força que a alma tem de mover o corpo e o corpo de agir sobre ela, causando seus sentimentos e suas paixões”.¹⁰⁹ Se é assim, defendemos que Richardson e Garber se equivocaram. Faz sentido dizer que a união substancial seja inteligível em seus próprios termos, mas as interações alma-corpo ou corpo-alma não. Da mesma forma que os conceitos de figura e movimento não são autoevidentes simplesmente por caírem sob a noção primitiva da extensão. O que ocorre é que, pelo fato do conceito do movimento ser derivado da noção primitiva da extensão, precisamos de sua noção primitiva para compreendê-lo, mas isso não significa que somente a noção da extensão consegue explicar o que é o movimento. Assim, a compreensão da interação substancial necessita, obrigatoriamente, da sua noção primitiva da união e não pode, de qualquer forma, ser explicada por meio de outra noção primitiva. Entretanto, a interação não é evidente em si e precisa de explicação sobre como acontece. Outra questão está no fato de que nós não concordamos que as interações alma-corpo e corpo-alma possuem a mesma explicação sobre o seu funcionamento. O modo como a alma age sobre o corpo não é igual ao modo como o corpo age sobre a alma, portanto cada uma delas merece um estudo individualizado.

¹⁰⁸ WILSON, 1999, p. 57.

¹⁰⁹ Descartes à Elisabeth, 21 de maio de 1643. AT III, 665.

Em uma carta a Henry More de agosto de 1649, Descartes afirma que é Deus quem faz com que os corpos se movam no mundo físico, contudo ele não é a única causa dos movimentos no mundo.

A transferência que chamo de movimento é uma coisa de não menos entidade que a figura, a saber, ela é um modo do corpo. No entanto, a força [*vis*] que move um [corpo] pode ser a de Deus conservando tanta transferência na matéria quanto Ele pôs nela no primeiro momento da criação ou também a de uma substância criada, como nossa mente, ou algo mais ao qual [Deus] concedeu poder [*vis*] de mover um corpo.¹¹⁰

A força para mover um corpo pode ser a de Deus, da alma ou de “algo mais”. Há a possibilidade dos corpos causarem movimentos. Como Descartes não deixa essa afirmação muito clara, algumas interpretações são possíveis. Garber afirma que se Descartes realmente pensasse que os corpos pudessem causar movimento, ele teria escrito de maneira mais explícita, pois isso é um fato muito importante para não ser mencionado detalhadamente.¹¹¹ Por outro lado, acreditamos que se, de fato, Descartes estivesse convencido de que corpos não causam quaisquer mudanças, ele jamais teria aberto para dúvidas. Mas, ao longo dessa tese, mostraremos, por meio de várias passagens, que as duas posições são possíveis. Entretanto, estamos propensos a pensar que mesmo que as leis do movimento sejam derivadas de Deus, isso não impossibilita que seres finitos pudessem causar movimento, como é o caso da nossa alma. Ora, se não há conflito em dizer que mesmo Deus sendo a causa de tudo, a alma pode causar mudanças, por que provocaria conflito o fato dos corpos causarem? Uma vez que quando falamos da interação corpo-alma, ainda estamos dentro da noção primitiva da união.

Segundo Wilson, alguns comentadores utilizaram passagens como essas para fundamentar a interpretação da interação corpo-alma como uma relação primitiva que não cria problemas na inteligibilidade da questão. Wilson afirma que Descartes não defende, para Elisabeth, a visão sofisticada que a analogia de Richardson com “forças básicas” sugere: que a causação corpo-alma (ou alma-corpo) é um teórico primitivo irreduzível.¹¹² Para entender melhor essa parte,

¹¹⁰ AT V, 403-404. Vide também GARBER, 2009, p. 399.

¹¹¹ GARBER, 2009, p. 400.

¹¹² “Talvez, isso possa ser ilustrado pelo deslocamento para o contexto contemporâneo. Podemos oferecer uma explicação da forma magnética (e atração elétrica) em termos da eletrodinâmica de Maxwell e isso significa, efetivamente, explicar uma espécie de força interativa em termos de uma mais básica. Trabalhos recentes têm visto a tentativa de integrar a teoria de Maxwell dentro de uma teoria mais geral capaz de explicar a eletrodinâmica e assim chamada ‘força fraca’ da teoria do

retomamos o trecho em que Descartes assegura que apenas concebemos a alma por meio do entendimento puro, o corpo (a extensão, as figuras e os movimentos) por meio do entendimento ajudado pela imaginação, e a união só pode ser conhecida, claramente, pelos sentidos. Para facilitar a concepção da união entre a alma e o corpo, é necessário “somente viver e ter conversações ordinárias, se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação”.¹¹³ É com base nessas afirmações que Wilson defende que por mais promissora que a fala de Descartes sobre a natureza primitiva da relação corpo-alma possa parecer, sua elaboração deste conceito mostra que sua concepção não é aquela atribuída a ele por Richardson.¹¹⁴ Em vez disso, em sua discussão com Elisabeth, Descartes se afasta do nível da teoria completamente, implicando que a noção de interação alma-corpo é irreduzível no sentido de que você só sente isso. O problema apontado por Wilson é que Descartes falha na explicação de como o conhecimento sensorial pode ser admitido como teoria legítima. Seguramente, esta explicação não é, em si, baseada na sensação, os sentidos dificilmente poderiam ser supostos para nos dizer que os estados cerebrais dão origem a estados mentais de acordo com as correlações instituídas por natureza. E ele também falha na explicação de como esse conhecimento sensorial se liga com a explicação da sensação, na qual os movimentos cerebrais causam ou excitam a alma a ter ideias da sensação.¹¹⁵

campo quântico. (Um exemplo de interação fraca é a desintegração beta, na qual um nêutron se divide em um próton, um elétron e um neutrino com a troca de um bóson). Quando se pede uma explicação dessa força, da gravitação ou da ‘força forte’ (que liga prótons e nêutrons no núcleo), a única explicação possível é em termos de um tipo mais básico de força. Se tal teoria fosse finalmente aceita, seríamos capazes de explicar a força gravitacional em termos mais básicos comuns às outras quatro forças ‘fundamentais’. Poderíamos, então, explicar como funciona a gravitação – algo que não podemos fazer agora –, mas, então, a última força postulada e mais básica, normalmente denominada supergravidade, seria, por sua vez, ‘misteriosa’. Perguntar como funciona é perguntar por uma força mais fundamental e, simplesmente, não existe uma. Se uma teoria de campo unificado finalmente se mostrar inaceitável, então, com toda a probabilidade, a força gravitacional será fundamental, e perguntar como ela funciona será ilegítima. A situação, então, seria precisamente paralela à de Descartes. Que algum modo de força interativa seja simplesmente aceito é inevitável e se há um ou mais não tem nenhuma consequência. Enquanto Descartes sustentar, como ele deve, que há duas formas fundamentais e irreduzíveis de interação causal, não pode haver nenhum sentido dado à questão de como a mente age no corpo. Da mesma forma, se existe um ou mais de um tipo fundamental de força, então uma explicação de como ela ou elas operam só pode ser rejeitada como infundada. Essa foi a substância da reação de Descartes” (RICHARDSON, 1982, 25/6).

¹¹³ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 692.

¹¹⁴ WILSON, 1999, p. 57.

¹¹⁵ Porém, em 2008, Garber e Wilson publicaram um artigo que aparece apontar para outro lado: “Essas explicações apenas desnorteavam Elisabeth. E, de fato, o apelo de Descartes a uma terceira ‘noção primitiva’ não explica absolutamente nada; parece reduzir-se à afirmação de que simplesmente temos uma noção inata de interação mente-corpo e união que torna esses fenômenos inteligíveis para nós sem qualquer dificuldade adicional. Além disso, não é claro em que sentido Descartes considerou exatamente a noção de união como primitiva: é difícil ver como a noção de

Carriero também cita as primeiras cartas que Descartes trocou com Elisabeth sobre as noções primitivas. Segundo ele, Descartes trata as noções da mente, corpo e da união como primitivas “no sentido de que não se pode construí-las a partir de materiais mais básicos”.¹¹⁶ A alma não pode ser entendida, por exemplo, como simplesmente a soma das suas operações, o corpo como simplesmente a coleção de suas propriedades e atividades associadas à matéria, e a união como simplesmente a soma das interações que ocorrem entre a alma e o corpo ou, talvez, como a soma das atividades que envolvem ambos. Entender o que a alma e o corpo são separadamente não é o suficiente para entender o que a união é. O ser humano é uma entidade, a união de duas coisas relativamente independentes, a alma e o corpo. A relação entre eles envolve possibilidades que não são inteligíveis nos termos do nosso entendimento do que a alma é ou o que um corpo é. A relação entre eles envolve possibilidades que não são dadas por meio da essência da alma ou do corpo sozinhos.¹¹⁷

Se a união não pode ser clarificada por meio de uma análise conceitual, nem verificada por uma pesquisa empírica, Alanen se questiona sobre o tipo de conhecimento que é possível ter dos fenômenos da união, uma vez que ela não tem certeza de que tipo de ciência é possível fazer a partir da relação da alma com o corpo. Segundo ela, o que podemos ter é uma explicação científica das mudanças corpóreas e dos movimentos concomitantes aos estados mentais, que é um tipo de ciência oferecida nas *Paixões*.¹¹⁸ Os fenômenos da união não são, segundo ela, objetos de uma percepção clara e distinta, mas são dados de uma experiência interna, ou seja, são objetos de uma experiência interna e não de uma percepção ou conhecimento distinto. Nós não experimentamos as relações psicofísicas, mas os seus efeitos. Há uma estreita relação entre as sensações que experimentamos e movimentos locais no cérebro; essa relação, no entanto, não é e não pode ser experimentada em si ou compreendida. Sendo assim, a mente humana não pode perceber todas as causas das sensações e emoções que a afetam. Nem tem fontes conceituais para representar, de maneira clara e distinta, a interação entre pensamentos e movimentos mecânicos da matéria. Não temos outra noção de

união da mente e do corpo poderia ser mais inteligível a quem não tinha, em primeiro lugar, as noções de mente e corpo” (GARBER e WILSON, 2008, p 835/36).

¹¹⁶ CARRIERO, 2009, p. 362.

¹¹⁷ CARRIERO, 2009, p. 363.

¹¹⁸ ALANEN, 1996, p. 12.

conceber a interação do que a de uma união substancial, mas essa é uma noção principalmente dada na experiência interior que, como tal, não pode proporcionar qualquer explicação deste fato.¹¹⁹

¹¹⁹ ALANEN, 1996, p. 8.

Capítulo 2 Da Interação Substancial

Dada a diferença entre união e interação substanciais, precisamos delimitar os conceitos envolvidos nessa união, a fim de não cairmos no erro de defender que a união substancial gera uma terceira substância.¹²⁰ Ao discutirmos as noções de substância, atributo e modo, delimitaremos o porquê que a alma e o corpo são substâncias distintas e irreduzíveis. Essa discussão também nos ajudará a compreender a imaginação e a sensação, uma vez que acreditamos que para construir a compreensão da interação sensorial corpo-alma, é necessário o entendimento desses conceitos. Isso, porque, sendo faculdades do intelecto, imaginação e sensação pressupõem o corpo para acontecer.¹²¹

¹²⁰ Uma posição contrária a nossa, encontra-se em Hoffman. Segundo o comentador, para Descartes, a união substancial gera uma terceira substância. “Em vez disso, penso que também tem uma tarefa mais importante, que é explicar como duas coisas realmente distintas, mente e corpo, podem de alguma forma gerar outra coisa, o homem ou ser humano, que é em si uma unidade, isto é, um verdadeiro indivíduo ou um *ens per se*. Assim, o que eu quero perguntar é se existe na filosofia de Descartes uma noção da união da mente e do corpo, isto é, uma explicação conforme a qual um ser humano tem uma reivindicação intuitiva de ser uma coisa, e não meramente duas coisas unidas” (HOFFMAN, 1986, p. 341).

“(...) Usando a expressão ‘união substancial’, considero que ele não está apenas afirmando que a união é uma união de duas substâncias, que ele pensa ser o caso, mas que o produto da união é em si uma substância. O fato de Descartes considerar um ser humano como uma substância fornece mais evidências de que ele pensa que um ser humano é um indivíduo genuíno, uma vez que uma substância é apenas um indivíduo. Descartes usa os termos ‘substância’, ‘*ens per se*’ e ‘coisa completa’ de forma intercambiável, e todos eles considero equivalentes aos meus termos ‘individual’ e ‘unidade genuína’” (HOFFMAN, 1986, p. 346).

Na mesma direção, lemos Cottingham. Segundo ele, o pensamento é um aspecto ainda com uma natureza misteriosa, então, ele afirma que é evidente que o pensamento não pode subsistir por si só, mas deve ser de alguma forma uma propriedade de um sistema físico ou ser de algum modo fundamentado em um substrato físico: “Na medida em que Descartes reconhece uma terceira categoria ou noção ao lado do pensamento e da extensão sem proceder a reificá-la como uma substância separada, isso pode ser considerado como uma significativa melhoria filosófica em sua abordagem ao formular sua distinção inicial dualista. Pois, ao distinguir entre pensamento e extensão, Descartes invariavelmente insiste em reificar a noção de pensamento de tal maneira que crie uma substância não corpórea separada; contudo, enquanto o pensamento é um aspecto distinto e em muitos aspectos ainda misterioso da nossa natureza, o que nos parece hoje esmagadoramente evidente é que ele não pode subsistir por si só, mas deve de alguma forma ser uma propriedade de um sistema físico ou ser de algum modo fundamentado em um substrato físico” (COTTINGHAM, 1985, p. 229).

¹²¹ O entendimento sobre o funcionamento da imaginação e da sensação também traz certos constrangimentos para a filosofia cartesiana, como podemos ler na posição de Cottingham. “Os resultados de nossa análise da explicação cartesiana sobre a imaginação e a sensação mostram, portanto, que essas faculdades não são, para Descartes, diretamente ‘mentais’ (depois do costume de, por exemplo, compreender). Para (i) seu exercício sempre requer a ocorrência de atividade fisiológica no cérebro; e (ii) sua característica fenomenológica (‘o que é’ para nós exercer essas faculdades) sugere que nos pertencem não como mentes, mas como seres encarnados. O resultado é que há um sentido importante em que essas faculdades não podem ser adequadamente acomodadas dentro do esquema dualista oficial de Descartes. Não são facilmente atribuíveis a uma *res cogitans* ou a uma *res extensa*” (COTTINGHAM, 1985, p. 224).

A teoria cartesiana sobre a distinção real entre as substâncias corpo e alma funciona como base para a prova do argumento da união substancial, pois não é suficiente mostrar que as substâncias distintas são separáveis,¹²² precisamos mostrar que as propriedades de uma excluem as propriedades da outra, de tal forma que quando unidas não possam formar uma única substância. Para isso, Descartes precisou apresentar sua concepção de substância que não permite que ela seja compreendida como algo incompleto, preservando, assim, seu dualismo radical entre as substâncias pensante e corpórea.

2.1. Substância e seus Modos

A substância não necessita de nada além de si mesma para existir, sendo assim, Deus é a única substância absolutamente independente e tudo mais só existe por causa dele. Porém, não podemos descobrir a substância pelo fato de que ela existe independentemente, pois a existência independente não é algo que podemos observar. É necessário que a substância possua atributos que possamos observar, uma vez que o nada não pode ter atributos ou propriedade. Dessa forma, se encontramos algum atributo, é certo que ele é o atributo de alguma substância e que, portanto, essa substância existe.¹²³ A alma e o corpo são substâncias criadas e que não necessitam de nada, além de Deus, para existirem. Esse fato não torna as substâncias criadas em substâncias incompletas, como veremos a seguir.

Mas, embora qualquer atributo seja suficiente para fazer conhecer a substância, há, no entanto, um... em cada, o que constitui a sua natureza e essência, e que todos os outros dependem. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea; e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Pois todas as outras coisas que podem ser atribuídas ao corpo, pressupõem a extensão e é apenas uma dependência do que é extenso; bem como todas as

¹²² “(...) na *Sexta Meditação*, por sua vez, o tratamento das condições do conhecimento da existência dos corpos e de um corpo que está unido à alma implicará na introdução de teses ontológicas. Entre outras teses, aqui Descartes introduz uma tese acerca do que consiste o homem, a saber, um composto corpo/alma, tese esta que, por um lado, se afasta da concepção platônica de que a alma é a essência do homem sendo o corpo um mero veículo e, por outro lado, não se identifica com o hilomorfismo tomista aristotélico segundo o qual corpo e alma compõem uma única substância que consiste de matéria e forma a ela inerente. Ambas as tradições são rejeitadas em favor da tese de que o homem é uma unidade composta que consiste numa íntima mistura entre duas substâncias que são, entretanto, completas, distintas e excludentes” (ROCHA, 2006b, p. 128).

¹²³ *Principes*. Parte I. AT IX, 47.

propriedades que encontramos na coisa que pensa, são apenas modos diversos do pensar.¹²⁴

As substâncias são identificadas a partir de seus atributos e as conhecemos por meio deles. Cada substância somente pode ter um atributo essencial que diz sobre a natureza dela. Dessa forma, não é possível que uma substância tenha uma natureza com vários atributos essenciais, nem que uma substância tenha várias naturezas. Na substância pensante, o atributo principal é o pensamento, enquanto na corpórea é a extensão. Os modos pressupõem os atributos principais, uma vez que todo o resto que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de um modo. O mesmo acontece com as outras propriedades que descobrimos da alma, elas são apenas modos diversos do pensar. É, por isso, que não podemos conceber a imaginação, a sensação ou a vontade senão em uma substância pensante. Mas podemos conceber os atributos principais sem os modos, ou seja, para conceber a extensão, não é necessária a concepção da figura ou do movimento.¹²⁵

A percepção da substância acontece por meio dos seus modos, mas apenas é possível conceber o modo de maneira clara e distinta quando concebemos a que atributo essencial ele é inerente. Devemos lembrar que é esse atributo essencial que determina a natureza da substância, então, o modo depende do atributo ao qual é inerente, quanto a sua existência e quanto ao seu conhecimento. Ao conceber um atributo principal de uma substância exclui-se a possibilidade de que outro atributo principal participe da constituição da mesma substância em questão. Descartes defende que, no caso dos atributos, ser diferente é ser contrário. Isso é permitido, porque o atributo essencial não apenas determina a natureza da substância, mas se identifica com ela. Assim, é contraditório defender que a substância tenha dois atributos diferentes, uma vez que isso implicaria a afirmação

¹²⁴ *Principes*. Parte I. AT IX, 48.

¹²⁵ “Há diversos graus de realidade ou de entidade: pois a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita. Eis por que também há mais realidade objetiva na ideia de substância do que na de acidente, e mais na ideia de substância infinita do que na de substância finita” (Resposta do Autor às *Segundas Objeções*. AT IX, 128). Dizer que as ideias das substâncias têm mais realidade objetiva que as dos acidentes, significa que participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam somente modos ou acidentes. É um princípio evidente por luz natural que os acidentes são menos que a substância. Daí por que será preciso alguma coisa a mais para criar a substância do que para criar os acidentes.

de que a substância é de uma determinada natureza e ao mesmo tempo ela possui outra natureza diferente.¹²⁶

É possível ter uma ideia clara e distinta das substâncias criadas, se separarmos, atenciosamente, os atributos do pensamento dos atributos da extensão.¹²⁷ Há três tipos de distinção: a real (entre duas ou mais substâncias), a modal (entre a substância e seu modo ou entre modo e modo) e a de razão (entre substância e seu atributo, essa é uma distinção lógica). Vamos analisar primeiro a distinção real. Para assegurar que duas substâncias são realmente distintas, é necessária a capacidade de concebê-las, de maneira clara e distinta, uma separada da outra.

Em primeiro lugar, porque eu sei que todas as coisas que entendo clara e distintamente, podem ser produzidas por Deus, tais como as concebo, basta que eu possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra, para ficar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, podendo ser postas separadamente, pelo menos pela onipotência de Deus; e não importa por qual poder essa separação ocorra, para me obrigar a lhes julgar diversas. E, portanto, a partir disso mesmo que eu estou familiarizado com certeza que eu existo, e ainda assim eu não percebo que pertence necessariamente alguma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, só que eu sou uma coisa que pensa, concluo bem que a minha essência consiste nisto sozinho, que eu sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja toda essência ou natureza é pensar. E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa e que não pensa, sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinto do meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele.¹²⁸

Pelo fato de que a alma e o corpo são duas substâncias distintas, podemos conceber que o pensamento e a extensão não possuem qualquer característica em comum e, portanto não são dependentes. Mas dizer apenas que uma natureza exclui a outra não é suficiente para provar que a alma e o corpo são duas substâncias distintas e irreduzíveis, ou seja, mesmo quando unidas, no ser humano, elas não se tornam uma única substância. Assim, Descartes afirma que tudo que é concebido clara e distintamente pode ser feito por Deus, tal como a

¹²⁶ “Assim, se o atributo principal se identifica com a substância, é possível compreender por que um atributo principal exclui qualquer outro: não é possível uma substância ser algo e ser algo que não ela” (ROCHA, 2006b, p. 142).

¹²⁷ Sobre esse assunto, ler CARRIERO, 2009, p. 385.

¹²⁸ *Meditations*. AT IX, 62.

concebemos. Assim, o filósofo conclui que o seu ser é independente do corpo. Se a alma fosse distinta do corpo apenas porque pode ser concebida sem que seja necessário recorrer a qualquer propriedade corpórea, ainda assim, haveria a possibilidade de que os dois possuíssem uma relação necessária sobre a sua existência, ou seja, que alma e corpo existem enquanto partes de um único ser.¹²⁹ No entanto, temos que Deus uniu o corpo com a alma de uma forma muito íntima, mas isso não significa que essas substâncias não permanecem realmente distintas, “pois qualquer que seja o elo com que Deus as conectou, não foi capaz de livrar-se do poder que possuía de separá-las, ou conservá-las separadas uma da outra, e as coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente são realmente distintas”.¹³⁰

A distinção modal se aplica apenas a seres incompletos. Pode-se claramente apreender a substância separada do modo que afirmamos depender dela, mas não é possível conceber o modo sem a substância na qual ele é inerente. Entre a figura e o movimento há uma diferença modal, uma vez que podemos pensar na figura separada do movimento e vice-versa, mas não podemos pensar na figura e no movimento separados da substância corpórea. Entre a figura e o movimento e a substância corpórea há, também, uma diferença modal. Isso mostra a diferença que temos entre o conhecimento do corpo e da alma e o conhecimento do movimento e da figura, por exemplo.¹³¹

A distinção de razão acontece entre uma substância e seus atributos, uma vez que sem o atributo não é possível conceber distintamente a substância. Essa distinção também ocorre entre dois atributos de uma mesma substância. “Esta distinção é manifesta pela nossa incapacidade de formar uma ideia clara e distinta da substância se dela separarmos tal atributo; ou de ter uma percepção clara de um dos dois atributos se o separarmos do outro”.¹³² Pensamento e extensão apenas podem ser concebidos nas próprias substâncias pensante e extensa. É mais fácil conceber a substância extensa ou pensante do que a substância em si (sem o pensamento ou a extensão), uma vez que há dificuldade em abstrair a noção de

¹²⁹ Sobre esse assunto, ler também ROCHA, 2006a, p. 92.

¹³⁰ *Principes*. Parte I. 60. AT IX, 52.

¹³¹ “(...) fica claro que o que caracteriza um conhecimento completo de uma substância é o fato de que se conhecer um atributo principal. É porque se encontra um atributo essencial e se pode negar desse atributo essencial às propriedades de outra substância, que se pode afirmar que se trata de uma substância completamente conhecida” (ROCHA, 2006a, p. 94).

¹³² *Principes*. Parte I. 62. AT IX, 53.

substâncias das noções de pensamento e extensão. Essa diferença só existe no pensamento (são logicamente diferentes).

(...) há alguma dificuldade em separar a noção que nós temos da substância daquelas que nós temos do pensamento e da extensão: pois elas apenas diferem *da substância por isso somente que nós consideramos, às vezes, o pensamento ou a extensão, sem reflexão sobre a coisa mesma que pensa ou que é extensa*. E nossa concepção não é muito distinta, porque ela compreende pouco das coisas, mas porque nós distinguimos com precisão o que é compreendido nela e que tomamos o cuidado para não confundir com os outros conceitos o que a tornariam mais obscura.¹³³

Para que não haja a possibilidade da união alma-corpo gerar uma terceira substância (ou eliminar uma das duas fazendo com que uma se torne qualidade da outra), é necessário que Descartes afirme que o atributo essencial implique que os modos de uma substância (que são determinados por seu atributo essencial) sejam incompatíveis com os modos de outra substância. Sustentar que temos o conhecimento completo da substância, uma vez que conhecemos o seu atributo essencial, não é o suficiente para derrubar a tese de que os modos do pensamento não possam compor uma única substância com os modos da extensão.

Declarar que a alma não precisa da extensão para ser compreendida, apenas garante que ela pode existir sem o corpo, mas não é o bastante para desmorronar a ideia de que uma terceira noção é formada na junção da alma e do corpo. Isso destruiria a tese dualista de Descartes.

Nós podemos também considerar o pensamento e a extensão como *as coisas principais* que constituem a natureza da substância inteligente e corpórea; e, pois, não podem ser concebidos senão como as próprias substâncias pensante e extensa, isto é, como a alma e o corpo: uma vez que nós as conhecemos, dessa forma, com maior clareza e distinção.¹³⁴

O atributo essencial não apenas determina a natureza de uma substância, mas é idêntico à natureza de uma substância, assim os atributos de substâncias distintas são contraditórios.¹³⁵

¹³³ *Principes*. Parte I, art. 63. AT IX, 54.

¹³⁴ *Principes*. Parte I, art. 63. AT IX, 53.

¹³⁵ “Assim, a tese de que um atributo principal (ou a substância) não pode se unir a outro (ou outra substância) formando um outra substância é implicada pela concepção cartesiana de substância: ao que parece Descartes pretende que substância não seja o mesmo que um sujeito de inerência, isto é, um sujeito despoído de propriedades no qual estas são inerentes, mas não constitutivas” (ROCHA, 2006a, p. 103).

Só concebendo assim o atributo principal, é contraditório supor que uma substância se una a uma outra de modo a formar uma terceira, ou que dois atributos essenciais ao se unirem constituam uma substância, pois seria o mesmo que dizer que a substância é de uma determinada natureza e ao mesmo tempo sua natureza é outra (diferente).¹³⁶

Por fim, é necessário saber que isso acontece apenas aos atributos essenciais, porque eles se identificam com a substância, logo, há, como vimos, apenas uma distinção de razão entre a substância e o seu atributo principal.

2.2. A imaginação

Cada uma dessas faculdades cognitivas (imaginação e sensação) nos mostra uma ligação diferente que a alma pode desfrutar com o corpo. O tratamento de Descartes sobre a imaginação é interessante em vários aspectos, por exemplo, o fato de a imaginação ser uma forma de cognição que testemunha uma íntima relação entre o agente cognitivo e um corpo, uma forma de cognição que, por sua essência ou natureza envolve corpo.¹³⁷

Entre as percepções que são causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que não dependem deles, que são as imaginações, bem como aquelas que acabei de mencionar, das quais, no entanto, elas diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las: o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma. E elas apenas procedam de que, sendo os espíritos diversamente agitados e encontrando os traços de diversas impressões que têm precedido no cérebro, tomem aí seu curso fortuitamente por certos poros mais do que por outros. (...) ainda que algumas dessas imaginações sejam paixões da alma, tomando a palavra na sua mais própria e mais particular significação, e ainda que possam ser todas assim denominadas, se tomando o termo em um sentido mais geral: todavia, porque elas não têm uma causa tão notável e tão determinada, que as percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos, e que parecem ser apenas a sombra e a pintura destas, antes que as possamos distinguir, é necessário considerar a diferença que há entre estas outras.¹³⁸

A imaginação é um modo da alma que pressupõe o corpo, isso mostra que as duas substâncias interagem. Ela não depende da vontade, logo não pode ser

¹³⁶ ROCHA, 2006a, p. 102.

¹³⁷ Sobre esse assunto, ler também: CARRIERO, 2009, 372.

¹³⁸ *Passions*. AT XI, p. 344/45.

considerada como uma ação da alma. Dentre as percepções causadas pelo corpo, a imaginação não depende dos nervos, mas da agitação dos espíritos animais que percorrem pelos traços de diversas impressões que foram feitos anteriormente no cérebro. Esses traços são como ranhuras, sulcos feitos no cérebro pela própria passagem desses espíritos animais. Além de imaginar, a alma também possui sensações: “como cores, sons, sabores, dor e coisas semelhantes”.¹³⁹

A alma está envolvida de alguma maneira com a realidade material corpórea? Imaginar¹⁴⁰ e sentir¹⁴¹ são modos do pensamento, porém apenas são possíveis com a presença de um corpo. Por mais que os objetos imaginados não sejam reais, a faculdade de imaginar não deixa de ser verdadeira e fazer parte do pensamento.¹⁴² Na explicação sobre a imaginação, Descartes apresenta uma forma de como o corpo pode se tornar uma explicação de um tipo específico de uma atividade cognitiva. A imaginação é certa aplicação da faculdade que conhece um corpo que lhe está intimamente presente e, portanto este corpo existe.¹⁴³

Como já vimos, cada substância tem um atributo essencial e é por meio desse atributo que conhecemos a sua natureza. Dessa forma, tudo o que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão. Por exemplo, não é possível conceber a figura e o movimento sem a extensão. Tão pouco pode compreender a imaginação, os sentimentos e a vontade sem o pensamento. Mas, ao contrário, pode-se conceber a extensão sem a figura e o movimento, e compreender o pensamento sem a imaginação, os sentimentos e a vontade.¹⁴⁴

Além disso, eu encontro em mim as faculdades do pensamento, todas particulares e distintas de mim, a saber, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais eu posso bem me conceber clara e distintamente em meu todo, mas não elas sem mim, isto é sem uma substância inteligente a qual elas estejam ligadas.¹⁴⁵

Temos, então, que a imaginação e as sensações não podem ser compreendidas fora do pensamento, apesar delas não dependerem somente

¹³⁹ *Meditations*. AT IX, 59.

¹⁴⁰ “(...) porque imaginar nada mais é que contemplar a figura ou imagem de uma coisa corpórea” (*Meditations*. AT IX, 22).

¹⁴¹ “(...) e é propriamente o que em mim se chama sentir, e isso, tomado assim precisamente, não é outra coisa que pensar” (*Meditations*. AT IX, 23).

¹⁴² *Meditations*. AT IX, 27.

¹⁴³ *Meditations*. AT IX, 57.

¹⁴⁴ *Principes*. Parte I. AT IX, 48.

¹⁴⁵ *Meditations*. AT IX, 62.

dele.¹⁴⁶ Assim, elas são faculdades da alma, porém distintas dela.¹⁴⁷ Uma vez que é possível conceber clara e distintamente o pensamento sem essas faculdades, porém não é possível concebê-las sem o pensamento, ou seja, sem uma substância pensante à qual elas estejam ligadas. Assim, elas se distinguem da substância pensante como os modos se distinguem da coisa, ou as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos se distinguem dos próprios corpos que os sustentam.

A pesquisa sobre a existência do corpo se transforma em uma explicação sobre a imaginação, uma vez que a imaginação é tida como uma atividade da alma que parece impossível fazer sentido a menos que tenha um corpo presente. A análise da imaginação, na *Sexta Meditação*, ocorre precisamente quando Descartes considera a existência dos corpos, isto porque, não há imaginação se não houver o corpo.

(...) a faculdade da imaginação que está em mim, e que vejo pela experiência que eu a uso quando me aplico à consideração de coisas materiais, é capaz de me convencer da sua existência: pois quando eu considero cuidadosamente o que é a imaginação, eu encontro que ela não é outra coisa senão certa aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe está intimamente presente e, portanto, que existe.¹⁴⁸

A faculdade de imaginar é um modo do pensamento, contudo, essa faculdade depende da substância material, uma vez que a alma só a experimenta quando a imaginação se volta para as coisas materiais.¹⁴⁹ Se tal faculdade de imaginar depende de um corpo em que está intimamente presente a substância pensante, parece que Descartes já anuncia o que ele irá provar mais adiante: 1) que os corpos materiais existem¹⁵⁰ e 2) que a alma está intimamente ligada a um corpo que lhe manda mensagens.

Faço notar, ainda, que esta virtude de imaginar que está em mim, como ela difere do poder de conceber, não é de forma alguma

¹⁴⁶ *Meditations*. AT IX, 27.

¹⁴⁷ “Eu falarei do homem no meu *Mundo* em pouco mais do que eu pensava, pois eu começo a explicar todas as suas principais funções. Eu já escrevi aquelas que pertencem à vida, como a digestão da carne, pulsação, distribuição de alimentos, etc., e os cinco sentidos. Agora, eu analisarei as cabeças dos diversos animais, para explicar em que consiste a imaginação e a memória etc.” (Descartes à Mersenne, novembro ou dezembro de 1632. AT I, 263).

¹⁴⁸ *Meditations*. AT IX, 57.

¹⁴⁹ Sobre esse assunto, ler também: BELGIOIOSO, 2015, p. 27.

¹⁵⁰ “Se qualquer corpo existiu, mas sabemos que se um corpo é, a imaginação se realiza dessa maneira. Não há outra maneira de explicar a faculdade de imaginar; e ainda é apenas uma probabilidade que o corpo existe” (BELGIOIOSO, 2015, p. 28).

necessária para a minha natureza ou minha essência, ou seja, essência do meu espírito; pois, mesmo que eu não a tivesse, é sem dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo como estou agora: de onde parece que se pode concluir que isso depende de algo que difere do meu espírito. E facilmente concebo que, se existe algum corpo, ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira, que, a seu arbítrio, a ele se aplique como que a inspecioná-lo, pode ser que eu imagine por isso mesmo as coisas corporais.¹⁵¹

A imaginação não é essencial ao pensamento, uma vez que a alma continuaria igual mesmo se não possuísse a capacidade de perceber objetos materiais. Conseqüentemente, o corpo, com o qual a alma está intimamente unida, lhe é primordial para que ela possa imaginar. Assim, a faculdade de imaginar é um modo do pensamento que demonstra a presença de um corpo, corpo este que está intimamente ligado à alma que imagina. Se a imaginação não participa do atributo essencial da alma é possível compreendê-la sem a imaginação, no entanto tal faculdade é inconcebível desvinculada da substância pensante, uma vez que ela é um modo do pensamento, como já foi dito.¹⁵² A faculdade de imaginar é diferente da faculdade de conceber. A imaginação pressupõe um corpo. Provas: 1) que o poder de imaginar que está em nós, não requer nossa própria essência; 2) mesmo se não tivéssemos a imaginação, seríamos os mesmos que somos; 3) ela (a imaginação) depende de algo diferente de mim; 4) a imaginação postula a probabilidade da existência do corpo (pelo menos, o meu) e 5) é provável que seja por meio da ligação da alma com os corpos que nós imaginamos as coisas corporais.

Uma vez que não é possível imaginar sem ter um corpo, Descartes afirma que a imaginação é corpórea, no sentido de que ela ocorre junto a um organismo corporal. A imaginação é diferente do entendimento, pois ela é uma atividade cognitiva que requer um esforço peculiar.¹⁵³

E eu concebo, facilmente, que se algum corpo existe, no qual minha alma esteja conjugada e unida de tal sorte que ela pode se aplicar a considerá-lo, quando lhe agrada, pode ser que desta forma ela imagina coisas corpóreas: de sorte que este modo de pensar difere apenas da intelecção pura porque a alma, ao entender, volta-se de certo modo para si mesma e repara em alguma das ideias que está

¹⁵¹ *Meditations*. AT IX, 58.

¹⁵² “Além disso, encontro em mim faculdades como as de imaginar e de sentir, cujos modos de pensar são especiais, e posso entender-me, sem elas, clara e distintamente em meu todo, não, porém, ao inverso, entender essas faculdades sem mim, isto é, sem a substância inteligente em que elas residem” (*Meditations*. AT IX, 62).

¹⁵³ “(...) manifestamente dou-me conta de que, para imaginar, necessito de certa peculiar contenção do espírito, que não uso para entender; e essa particular contenção espírito mostra, evidentemente, a diferença entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura” (*Meditations*. AT IX, 58).

em si mesma; mas, ao imaginar, volta-se para o corpo e nele vê algo conforme a uma ideia que formou por si mesma ou que recebeu por meio dos sentidos. Digo ser fácil entender que a imaginação possa atuar dessa maneira, desde que exista um corpo.¹⁵⁴

Temos, então, que a faculdade de imaginar é diferente da pura intelecção pelo fato de que a primeira ocorre quando o objeto material está presente à alma, essa condição não é necessária à intelecção. Imaginar é “olhá-los (objetos materiais) como presentes, com os *olhos do meu espírito*”.¹⁵⁵ É por isso que não podemos imaginar um quiliógono, apenas concebê-lo. Para imaginar, é preciso uma particular contenção da alma que não é usada para conceber, assim, essa particular contenção da alma mostra evidentemente a diferença entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura. As imagens corporais não podem ser conhecidas de maneira distinta como o pensamento. No argumento da cera podemos observar que, após ser aproximada ao fogo, todas as suas características perceptíveis foram modificadas, assim, o que havia na cera que era compreendido tão distintamente? A resposta é que nada do que foi percebido pelos sentidos. Consequentemente, os sentidos não podem ser usados como meio de conhecimento.

A imaginação em si não contém o sentimento da alegria, mas ela (imaginação) faz com que os espíritos animais passem do cérebro para os músculos em que estes nervos estão inseridos, dilatando os orifícios do coração. Faz com que esses pequenos nervos se movam no sentido apontado pela natureza para incutir o sentimento da alegria. Assim que recebemos uma notícia, a alma, em primeiro lugar, a julga. Se as notícias forem boas, regozija-se com essa alegria intelectual, que não depende da emoção do corpo. O próximo passo é essa alegria passar do entendimento para a imaginação, isso faz com que os espíritos animais fluam do cérebro para os músculos que rodeiam o coração, estimulando o movimento de todos os pequenos nervos, por meio do qual outro movimento é causado no cérebro, que afetará o espírito com a sensação de alegria animal.

Movimentos diferentes nos nervos causam sentimentos diferentes, como os sentimentos de amor, de ódio, de medo e assim por diante. Essas são as paixões da alma, ou seja, são pensamentos confusos que a alma não tem por si só, mas somente quando está estreitamente unida ao corpo, ela recebe as impressões dos

¹⁵⁴ *Meditations*. AT IX, 58.

¹⁵⁵ “(...) olhá-los como presentes, com os olhos do meu espírito” (*Meditations*. AT IX, 57).

movimentos que estão nele. Há uma grande diferença entre essas paixões e os conhecimentos ou os pensamentos distintos que nós temos do que deve ser amado, odiado ou temido, embora, muitas vezes, eles estão juntos. Os apetites naturais, como a fome, a sede e todos os outros, também são sentimentos excitados na alma por meio dos nervos do estômago, do esôfago e das outras partes e são inteiramente diferentes do apetite ou da vontade que se tem de comer, de beber e de tudo o que nós pensamos ser próprio à conservação do nosso corpo, mas, porque, esse apetite ou vontade os acompanha desde sempre, são chamados de apetites.¹⁵⁶

2.3. Sensações

Passemos, agora, para a análise das sensações. Segundo Descartes, é por meio das sensações que temos o conhecimento de que a alma está unida ao corpo de um modo distintamente humano e não presente a ele como um piloto em seu navio, ou seja, ela não apenas tem uma percepção intelectual sobre o que ocorre no corpo, mas sente todos os prazeres e incômodos. Dessa forma, a alma não está alojada no corpo, mas está intimamente ligada a ele, de modo a compor uma única coisa. Os acontecimentos e os estados corporais não são observados pela alma como eventos exteriores e independentes a ela. Ao contrário, tais eventos são assimilados à alma como acontecimentos e estados dela, isto é, como acontecimentos e estados mentais. Há uma experiência única e indistinta que é sempre vivenciada como sendo da alma, uma vez que é ela própria que sente fome ou sede. A carência de alimento ou de água é um estado corpóreo, mas os sentimentos dessas carências são estados mentais, e são a esses sentimentos que propriamente chamamos de fome ou sede. Enfim, o ser humano, para Descartes, não é uma mera *res cogitans* que se serve do corpo (e das paixões) para obter informações sobre o mundo material exterior.

Primeiro, vamos analisar os tipos de pensamentos. Entre eles, há alguns que são como as imagens das coisas, que são conhecidos propriamente com o nome de ideias. Outros possuem outras formas, ou seja, são os pensamentos que

¹⁵⁶ *Principes*. Parte IV. AT IX, 313.

apreendem alguma coisa como sujeito de seu pensamento, mas também, abarca com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. É o caso de quando queremos, tememos, afirmamos, negamos. E, destes, alguns são chamados vontades ou afetos e outros, juízos.¹⁵⁷ As ideias, enquanto são consideradas em si, nunca são falsas, pois jamais é falso o fato de ter uma ideia. Do mesmo modo não há falsidade na vontade. Encontra-se falsidade apenas nos juízos e o principal erro é julgar que as ideias são semelhantes às coisas exteriores. Há três tipos de ideias: as inatas, as adventícias e as inventadas. Sendo que a principal investigação recai sobre descobrir qual é o motivo que leva as pessoas a considerar as ideias adventícias semelhantes aos objetos externos.¹⁵⁸

O primeiro motivo, diz Descartes, é que ele foi assim instruído pela natureza, o segundo encontra-se na experiência cotidiana, ou seja, experimenta, em si mesmo, que essas ideias não dependem de sua vontade, pois querendo ou não, sente calor. Em outras palavras, a ideia de calor é produzida nele por algo externo, a saber, pelo calor do fogo localizado próximo a ele. Quando Descartes afirma que foi assim *instruído pela natureza*, entende-se por *natureza* certa inclinação que o leva a crer nessa coisa, e não uma luz natural que o faz conhecer o que ela é verdadeiramente.¹⁵⁹ Dois fatos muito distintos entre si, pois tudo o que a luz natural mostra à alma (como que de duvidar segue-se que somos), de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver outra faculdade em que confiemos tanto quanto nessa luz. Quanto aos impulsos naturais, não há por que mereceriam maior confiança em nenhuma outra coisa.

As ideias sensoriais, então, devem provir de algum ser distinto da alma, uma vez que elas não dependem da vontade. Ou, talvez possa existir outra faculdade do pensamento, ainda não conhecida, que seja a produtora dessas ideias e ela não tenha a necessidade do auxílio de nada externo à alma. E mesmo elas procedendo de algo distinto do sujeito, isso não implica que elas sejam semelhantes àquelas coisas externas.¹⁶⁰ Deste modo, vemos que há uma grande diferença entre o objeto e sua ideia. Descartes descreve o exemplo da ideia do sol: encontra, em sua alma, duas ideias bem distintas do sol, uma tem sua origem nos sentidos e nos mostra que o sol é extremamente pequeno. Esta ideia deve ser colocada entre as

¹⁵⁷ *Meditations*. AT IX, 29.

¹⁵⁸ *Meditations*. AT IX, 30.

¹⁵⁹ *Meditations*. AT IX, 30.

¹⁶⁰ *Meditations*. AT IX, 31.

ideias que são adventícias. A outra foi retirada das razões da astronomia e pela qual me parece que o sol é várias vezes maior do que a Terra. Essas duas ideias não podem ser semelhantes igualmente ao mesmo sol. Descartes conclui que a razão o persuade de que a ideia que parece provir do sol é a que menos se assemelha a ele.¹⁶¹

Sabe-se que o corpo e a alma apresentam uma grande diferença, dado que ela é completamente indivisível e o corpo é sempre divisível. Dessa forma, não podemos dizer que as faculdades de querer, de sentir e de entender, por exemplo, são partes de uma substância pensante, pois ela é uma única e a mesma coisa que tem todos os desejos, as sensações e os entendimentos. Essas faculdades não podem ser pensadas separadas dela. Então, embora a alma esteja unida ao corpo todo, ela só recebe informações deste por meio de uma pequena parte do cérebro.

As dificuldades que Descartes enfrentou em fornecer uma descrição clara da união e da interação da alma com o corpo não o impediram de ser anatomicamente específico sobre o “principal lugar” em que eles se conectam. A glândula pineal, ele afirma, é particularmente adequada para desempenhar esta função em virtude de ser única e estar localizada na área central do cérebro. Assim, ela pode servir como o senso comum, o local em que os dados dos diferentes órgãos dos sentidos vêm em conjunto. Devido à sua mobilidade, é bem adequada para transmitir à alma os movimentos das partes do corpo, e para o corpo, as suas vontades.

Nós reconhecemos que a alma está realmente associada ao corpo todo e que não se pode dizer propriamente que ela existe em uma parte do corpo com a exclusão das outras partes. Embora isso pareça conflitante com a alegação de que a alma está principalmente ligada à glândula pineal, é possível conciliar as duas declarações. Descartes escreve nas *Paixões*: a alma tem a sua sede principal na pequena glândula localizada no meio do cérebro, porém, a partir daí, ela irradia para o resto do corpo, por meio dos espíritos animais, os nervos, e até mesmo o sangue.¹⁶²

Na relação com o corpo, a alma tem inúmeras sensações. As primeiras se referem à percepção do próprio corpo: “(...) eu senti que eu tinha uma cabeça, mãos, pés e todos os outros membros que compõem esse corpo que eu considero como

¹⁶¹ Meditations. AT IX, 31.

¹⁶² *Passions*. AT XI, p. 351/53.

uma parte de mim mesmo, ou talvez como um todo”.¹⁶³ Passa para as sensações internas: “e além do prazer e da dor, eu também senti, em mim, a fome, a sede e outros apetites semelhantes, tais como certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a raiva e outras paixões semelhantes”.¹⁶⁴ O prazer e a dor provêm da comodidade ou do incômodo que outros corpos podem me provocar de acordo com a maneira que me afetam. Há, também, as sensações externas, tais como a dureza, o calor, as cores, os cheiros, entre outros. Podemos acreditar que possuímos um corpo o qual é nosso, se dele não pudermos nos separar e se sentirmos nele e por meio dele os apetites e afetos e por meio de suas partes, sentir dor ou prazer, até então, Descartes sempre descreve as sensações como passivas, uma vez que não é possível que sintamos algo que não esteja presente aos nossos órgãos, assim como é impossível que não sintamos quando certo objeto se apresenta aos nossos órgãos sensoriais. Contudo, como veremos no quarto capítulo, há uma mudança de perspectiva de como a sensação é formada e qual é o papel da alma em sua formação.

Se lermos com um pouco mais de atenção o trecho acima, verificaremos que Descartes passa da sensação para o pensamento formado a partir dela. Ou seja, a fome e a sede são sensações, mas as *inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a raiva e outras paixões semelhantes* pertencem a uma nova classe de percepção.

Mas quando examinei o porquê de que eu não sei qual sensação de dor segue-se certa tristeza de espírito, e do sentimento de prazer sucede certa alegria, ou bem porque eu não sei qual emoção no estômago, que eu chamo de fome, nos faz querer comer, e uma segura na garganta nos faz querer beber, e assim por diante, não via eu razão alguma senão que assim fui ensinado pela natureza.¹⁶⁵

Cada movimento corpóreo é acompanhado por um pensamento correspondente e essa relação foi estabelecida pela natureza. É importante notar que Descartes sempre alerta aos seus leitores que a interação substancial é dada por natureza, isso mostra a dificuldade de explicá-la. Não é possível negar a existência da interação, como já vimos anteriormente, porém, a questão toda se concentra em como compreender a relação entre substâncias tão distintas. A dor, que é uma sensação que começa a partir de um estímulo corporal, resulta em uma

¹⁶³ *Meditations*. AT IX, 59.

¹⁶⁴ *Meditations*. AT IX, 59.

¹⁶⁵ *Meditations*. AT IX, 60.

paixão – a tristeza – que é própria da alma. Assim, não há nada que a natureza nos ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que temos um corpo, que sofre quando sentimos dor, que necessita de comida ou de bebida quando temos as sensações de fome ou sede.¹⁶⁶

Mas, a fim de que nada haja nisso que eu não conceba distintamente, eu devo precisamente definir o que entendo propriamente quando digo que a natureza me ensina alguma coisa. Pois tomo aqui a natureza em uma significação muito mais limitada, do que quando a denomino conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus me deu; visto que esse conjunto ou complexão compreende muitas coisas que pertencem somente ao espírito, das quais não pretendo falar aqui, ao falar da natureza: como, por exemplo, a noção que tenho desta verdade, de que aquilo que foi uma vez feito já não pode de modo algum deixar de ter sido feito, e uma infinidade de outras semelhantes, que conheço pela luz natural sem a ajuda do corpo, e que compreende também muitas outras que pertencem ao corpo sozinho, e que aqui não mais estão incluídas sob o nome de natureza: como a qualidade que ele tem de ser pesado, e várias outras semelhantes, das quais não falo tampouco, mas somente das coisas que Deus me deu, como sendo composto de espírito e de corpo. (...) mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosamente e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas.¹⁶⁷

Entre o conjunto de complexão de todas as coisas que Deus nos deu, pode-se dividir em três partes: 1) dos assuntos relacionados somente à alma, que são conhecidos pela luz natural, sem a ajuda do corpo; 2) os que compreendem os conhecimentos que pertencem somente ao corpo, esses não estão mais incluídos sob o nome de natureza; e 3) das coisas que Deus me deu como sendo da união substancial, ocorre quando a natureza nos ensina por meio das diversas percepções dos sentidos. O verdadeiro conhecimento apenas é alcançado por meio de uma investigação do pensamento, mas o ensinamento natural não será menos verdadeiro todas as vezes que Deus não me oferecer outro meio para contradizê-lo.

Por meio da natureza, Descartes também aprende que essas sensações mostram que a alma não está no corpo como um piloto em seu navio, mas que a alma está muito estreitamente ligada e misturada com o corpo, “a ponto de com ele

¹⁶⁶ *Meditations*. AT IX, 64.

¹⁶⁷ *Meditations*. AT IX, 65-66.

compor uma só coisa”.¹⁶⁸ Se assim não fosse, ela não sentiria dor, mas apenas perceberia pelo intelecto puro a lesão sofrida pelo corpo, da mesma forma que acontece quando o piloto vê que o navio está danificado. Descartes trata as sensações como confusões que surgem da união (mistura) substância pensante com a corpórea.

E, quando meu corpo tem a necessidade de beber ou de comer, eu conheceria simplesmente isso mesmo, sem ser tocado pelos sentimentos confusos de fome e de sede. Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são outra coisa do que modos de pensamento confusos, que provêm e dependem da união e, como a mistura da alma com o corpo.¹⁶⁹

As sensações são, então, pensamentos confusos que surgem da união substancial. Esses pensamentos confusos são diferentes do entendimento puro. A alma não possui o entendimento sobre o que está acontecendo com o corpo, ela sente todos esses afetos. As sensações das cores, dos sons, dos cheiros, do calor e assim por diante, provêm dos corpos que apresentam essas variedades correspondentes, embora não lhes sejam talvez semelhantes.¹⁷⁰

Descartes defende que as percepções sensoriais podem ser agradáveis ou desagradáveis, disso depende de como o composto humano será afetado pelos corpos circunjacentes que lhe darão comodidade ou serão incômodos. Dessa forma, a natureza também nos ensina a fugir das coisas que produzem sensações de dor e a buscar as que produzem o prazer. Mas não parece que ela, além disso, nos ensine a concluir, a partir dessas percepções dos sentidos, sem um prévio exame pelo intelecto, o que quer que seja sobre as coisas postas fora de nós. Porque parece que conhecer a verdade a respeito delas cabe somente ao pensamento, e não ao composto.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Meditations*. AT IX, 64.

¹⁶⁹ *Meditations*. AT IX, 64.

¹⁷⁰ Uma leitura possível da prova do mundo externo indica que, para Descartes, os corpos causam os conteúdos sensíveis. Isso acontece na medida em que eles contêm em sua realidade formal exatamente as mesmas qualidades contidas na realidade objetiva das ideias dos corpos singulares. Segundo essa leitura, utilizamos a mesma versão do princípio de causalidade utilizada para provar a existência de Deus (a que tem como modelo a transmissão da essência da causa a seu efeito). Assim, os objetos particulares seriam as causas das ideias sensíveis das qualidades secundárias e impeliriam às ideias claras e distintas das qualidades primárias da matéria. “Disso poderíamos concluir a existência de objetos externos (a partir da ideia clara e distinta de uma certa matéria externa em comprimento, largura e profundidade) que teriam certas particularidades as quais dariam origem às minhas ideias sensíveis das qualidades secundárias”. Mas importantes passagens das *Meditações*, *Princípios* e das *Notae in Programa quoddam*, nos mostram a inviabilidade dessa leitura (ROCHA, 2000, p. 18).

¹⁷¹ *Meditations*. AT IX, 65.

Desse modo, podemos concluir que a natureza também nos é útil, porque ela nos deu as percepções dos sentidos para que propriamente fosse significado à alma o que é cômodo ou incômodo ao composto, no qual ela é apenas uma parte.¹⁷² E, até aqui, essas percepções são suficientemente claras e distintas. Entretanto, essas percepções não devem ser empregadas como se fossem regras certas para conduzir ao conhecimento da essência dos corpos. Sob esse aspecto, essas percepções, tão úteis para o composto, se tornam muito obscuras e confusas. As percepções dos sentidos não servem para a aquisição do conhecimento científico. Contudo, não é menos interessante o conhecimento da experiência cotidiana. Se o objetivo da união é a sua preservação, logo o conhecimento do meio pelo qual essa conservação ocorre é de grande importância. Assim, acreditamos que o conhecimento natural tem, para o composto, a mesma relevância que a metafísica tem para a ciência.

Acontece que os ensinamentos da natureza, alerta Descartes, podem falhar até quando consideramos apenas o composto, os erros ocorrem mesmo em relação às sensações internas.¹⁷³ Um exemplo acontece quando uma pessoa doente, guiada pela natureza, deseja alguma bebida ou comida que logo depois se mostram prejudiciais. Pode-se pensar que isso ocorreu por causa da sua natureza corrompida, uma vez que está doente. Mas, segundo o filósofo, isso não elimina a dificuldade, pois um corpo doente também é uma verdadeira criatura de Deus, igualmente como o corpo sadio. E esse fato é “tão repugnante para a bondade de Deus, que ele [corpo doente] tenha uma natureza enganosa e defeituosa”.¹⁷⁴ Para solucionar esse problema, Descartes passa para a analogia do relógio. O relógio mal fabricado não observa menos todas as leis da natureza do que um relógio que satisfaz suas funções. Da mesma maneira, o corpo humano apresenta certa configuração que mesmo se não possuísse nenhuma alma, todos os movimentos que não procedem nem da vontade nem do pensamento, mas apenas da disposição dos seus órgãos, estariam nele igualmente.

Diante disso, Descartes afirma que é natural, para um hidrópico, sofrer de secura na garganta. Esse fato costuma significar, para a alma, a sensação de sede e, por consequência, leva ao desejo que a pessoa sente de beber água, o que

¹⁷² Sobre esse assunto, ler também: *Principes*. Parte II. AT IX, 64-65.

¹⁷³ *Meditations*. AT IX, 66.

¹⁷⁴ *Meditations*. AT IX, 67.

agrava o estado do hidrópico. Assim como é natural, para a pessoa que não possui esse vício, ser levada a beber água devido à secura da garganta. Observa-se que tanto o corpo sadio quanto o corpo doente estão sob as mesmas leis da natureza, pois para os dois, uma vez que se tem a percepção da sede, tem-se a disposição de beber água, por exemplo. Contudo, é necessário notar que não é porque a alma tem a sensação da sede que ela, obrigatoriamente, beberá água. Por um desarranjo corporal, o hidrópico sente sede mesmo não podendo beber líquidos, mas o pensamento tem a capacidade de, a partir de um cálculo, recusar beber água.

2.3.1. O Tratamento das Sensações nos *Princípios*

Ao colocar em questão a existência dos objetos, Descartes discute as impressões sensoriais, uma vez que a sensação é a razão que nos faz saber que os corpos existem. Em primeiro lugar, experimentamos, em nós mesmos, que tudo o que sentimos vem de algo distinto do nosso pensamento. Se os órgãos sensoriais são passivos, não está em nosso poder provocar uma experiência de uma percepção sensorial em detrimento de outra. Assim a percepção dependeria, necessariamente, do objeto que afeta os órgãos dos nossos sentidos. Contudo, ainda resta a dúvida se não é Deus, ou algo diferente dele, quem produz essas sensações.

(...) porque nós concebemos... essa matéria como uma coisa... diferente de Deus e nosso pensamento, e nos parece... que a ideia de que temos *formado em nós por ocasião* dos corpos externos, aos quais ela é inteiramente semelhante. Mas, porque Deus não nos engana, dado que isso repugna à sua natureza, como já antes observamos, devemos concluir que há certa *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade, que existe *atualmente no mundo* com todas as propriedades que nós conhecemos claramente como pertencente a ela. E essa *substância* extensa é o que denominamos propriamente de corpo, *ou a substância das coisas materiais*.¹⁷⁵

Deus mereceria ser considerado um enganador se ele diretamente e por si mesmo apresentasse a nossa alma a ideia de uma matéria extensa sem que ela realmente fosse extensa. Mas porque sentimos, ou melhor, porque nossos sentidos tornam-se animados para perceber claramente e distintamente uma matéria extensa em comprimento, largura e profundidade, cujas partes têm figuras e movimentos

¹⁷⁵ *Principes*. Parte II. AT IX, 63-64.

diversos, de onde provêm os sentimentos que nós temos das cores, dos odores, da dor, nós a concebemos como uma coisa diferente de Deus e do nosso pensamento.

Um ponto importante que será elaborado ao longo da tese é que, no texto das *Meditações*, Descartes trata as sensações em termos de causalidade, mas nos *Princípios* e nas *Paixões*, temos contato com um vocabulário diferente. Lê-se, na passagem acima, que a ideia sensorial é formada em nós, *por ocasião dos corpos externos*, aos quais ela é inteiramente semelhante. Nas *Meditações*, como veremos no próximo capítulo, Descartes apresenta o mesmo argumento afirmando que as sensações são causadas pelos objetos externos e, por isso os corpos materiais existem. Há, na alma, uma faculdade passiva que é dependente de uma faculdade ativa que se encontra nos corpos externos. A discussão sobre a mudança de conceitos será elaborada ao longo dos próximos capítulos.

A alma percebe claramente a dor, dor que apenas é possível, porque ela está unida a uma coisa extensa e móvel, chamado corpo humano.

Devemos concluir também que um determinado corpo está mais estreitamente unido a nossa alma do que todos os outros que estão no mundo, porque percebemos claramente que a dor e vários outros sentimentos nos advêm sem as termos previsto, e que nossa alma, *por um conhecimento que lhe é natural*, julga que estes sentimentos não procedem dela somente..., na medida em que é uma coisa que pensa, mas apenas porque está unida a uma coisa extensa e que se move *por meio da disposição de seus órgãos*, chamado *propriamente* o corpo de um homem.¹⁷⁶

A alma julga, por meio da inclinação natural, que estes sentimentos não procedem dela *somente*. Ora, se as ideias sensoriais são formadas por ocasião dos corpos externos, significa que a alma passa a ter uma participação na origem de uma ideia sensorial. Como é um conhecimento que excede o campo racional, não é possível ter certeza indubitável. Isso poderia colocar em risco tal julgamento se não fossem por dois detalhes: 1) a alma é consciente de tudo o que ocorre nela, ou seja, se as sensações fossem criadas por ela somente, seria impossível o pensamento não ter a consciência desse fato; 2) toda vez que Deus não me dá outra faculdade para contrariar a inclinação natural, ela é verdade, dado que ele não nos engana.

Bastará apenas que nós observemos que tudo o que nós percebemos por intermédio de nossos sentimentos referem-se à estreita união da alma com o corpo, e que nós conhecemos ordinariamente por seu meio, como o corpo externo pode nos

¹⁷⁶ *Principes*. Parte II. AT IX, 64.

beneficiar ou prejudicar, mas não *qual é a sua natureza*, a não ser talvez muito raramente e por acaso.¹⁷⁷

Tudo o que percebemos por meio das sensações diz respeito à estreita união da alma com o corpo. Como os sentimentos servem ao composto, é por meio deles que a substância pensante tem a oportunidade de ter ciência sobre o que acontece com ela enquanto unida ao corpo, sempre visando à conservação da união substancial. Por meio das sensações, a alma é capaz de ter o conhecimento sobre o que pode ser útil ou nocivo ao ser humano. Esse conhecimento ordinário, entretanto, não transmite nenhuma informação sobre a natureza da interação. Esse trecho vem de encontro com o que foi discutido no capítulo anterior. Pode-se ter um conhecimento claro e distinto da união, uma vez que ela pertence à noção primitiva. Mas, nesse momento, parece que Descartes atenta para o fato de que não podemos conhecer a natureza da interação. Sabemos como o corpo externo, diferente do corpo ao qual a alma está unida, pode nos beneficiar ou não, entretanto, o conhecimento da natureza desse processo, parece fugir das nossas capacidades cognitivas. Assim, esse conhecimento estaria à mercê do acaso.

Entre os pensamentos há os que se referem às percepções e os que são determinados pela vontade. Mas nem todas as percepções são iguais, a inteligência pura não depende do corpo, diferente das sensações e imaginações. As operações da vontade são as “ações da alma”, como desejar, negar, afirmar e assim por diante.¹⁷⁸

Pois todas as maneiras de pensar que nós observamos em nós, podem ser reportadas a duas gerais, uma das quais consiste na percepção do entendimento, e a outra na determinação pela vontade. Assim sentir, imaginar, e mesmo conceber as coisas puramente inteligíveis, são apenas maneiras diferentes de perceber; mas desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar, são as maneiras diferentes de querer.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Principes*. Parte II. AT IX, 64-65.

¹⁷⁸ Nas *Paixões*, Descartes afirmou que não há desigualdade entre ação e paixão, esses dois conceitos recebem nomes diferentes por causa dos sujeitos aos quais são relacionados, ou seja, a ação é relacionada ao agente e a paixão ao paciente, aquele que recebe uma paixão. O que é uma paixão na alma é, comumente, uma ação no corpo. Não há sujeito que aja mais sobre o pensamento do que o corpo ao qual ele está unido. Dessa forma, as ações são as vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela. As paixões da alma são as percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é a nossa alma que os faz tais como são e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas (*Passions*. AT XI, p. 342).

¹⁷⁹ *Principes*. Parte I. AT IX, 39.

A alma recebe do corpo ao qual está unida e dos outros corpos ao redor inúmeras perturbações sensoriais ao mesmo tempo. Assim, pode-se somar as sensações internas (que relacionamos com o nosso corpo ou com algumas de suas partes), como a fome e a dor é possível, com as sensações externas, como a frieza de um objeto ou o calor de uma chama.¹⁸⁰ Relacionamos à substância pensante a percepção, a volição e todos os modos semelhantes do conhecimento. Da substância corpórea referem-se à extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização e a divisibilidade das próprias partes. No entanto, há “(...) certas coisas que nós experimentamos em nós mesmos, que não devem ser atribuídas a *alma* somente, nem tão pouco ao corpo sozinho, mas à estreita... união que há entre ambos”.¹⁸¹ A essa classe pertencem: os apetites da fome e da sede (sensações internas), as paixões (excluindo as intelectuais), e todas as outras sensações e imaginações. É possível ter um conhecimento claro e distinto das sensações, afeições e apetites, se atentarmos para o fato de que é necessário delimitarmos os juízos que formamos das sensações àquilo que está precisamente contido nas suas percepções, dos quais somos imediatamente conscientes.

Restam apenas os sentimentos, as afeições e os apetites, dos quais nós podemos ter um conhecimento claro e distinto, contando que tomemos cuidado... de incluir nos julgamentos, que fazemos, o que nós conhecemos precisamente por meio do nosso entendimento, e que estejamos assegurados pela nossa razão. Mas é difícil usar continuamente tal precaução, ao menos a respeito dos sentidos, porque... temos acreditado, desde o começo da nossa vida, que todas as coisas que nós sentimos tem uma existência fora do nosso pensamento, e que elas eram inteiramente semelhantes aos sentimentos ou às ideias que nós tínhamos em sua ocasião. Dessa forma, quando nós temos visto, por exemplo, certa cor, nós temos acreditado ver uma coisa que subsiste fora de nós, e que era semelhante à ideia que nós tínhamos. No entanto, nós temos considerado em vários encontros, e parece vê-lo de forma tão clara e distintamente, porque nós estávamos acostumados a julgar de tal forma, que não devemos achar estranho que alguns deles permanecem tão convencidos desse falso preconceito, que eles não podem mesmo resolver a dúvida.¹⁸²

Há um corpo específico ao qual a alma está unida, pois ela é capaz de perceber claramente que a dor que ela sente não provém dela, na medida em que é

¹⁸⁰ *Passions*. AT XI, 346/47.

¹⁸¹ *Principes*. Parte I. AT IX, 45.

¹⁸² *Principes*. Parte I. AT IX, 55.

apenas um ser pensante, mas provém da união com a substância corpórea.¹⁸³ Mas como a alma e o corpo agem um contra o outro?¹⁸⁴

(...) é necessário aqui observarmos que ainda que nossa alma esteja unida a totalidade do corpo, ela exerce, no entanto, suas principais funções no cérebro, e que é lá que não somente ela entende e que ela imagina, mas também que ela sente, e é por intermédio dos nervos, que estão estendidos, como filetes, desde o cérebro até a todas as partes dos outros membros, que estão de tal modo ligada que dificilmente podemos tocar alguma delas sem mover as extremidades dos nervos espalhados sobre ela.¹⁸⁵

Assim, a alma está situada na parte central do cérebro (glândula pineal)¹⁸⁶ de onde irradia para o resto do corpo por meio dos espíritos animais,¹⁸⁷ nervos e sangue, que participando das impressões dos espíritos podem levá-los pelas artérias a todos os membros. Nosso corpo está de tal maneira disposto que os filetes dos nervos estão distribuídos em todas as suas partes que,

por ocasião dos diversos movimentos que são aí provocados pelos objetos sensíveis, eles abrem diversamente os poros no cérebro, o que faz com que os espíritos animais contidos em suas cavidades entrem diversamente nos músculos, por meio do que podem mover os membros de todas as diversas maneiras que eles são capazes de ser movidos.¹⁸⁸

A glândula pineal está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos, que pode ser movida por eles de muitas maneiras diferentes, quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que ela pode também ser diversamente movida pela alma. A natureza da mente é tal que recebe

¹⁸³ *Principes*. Parte II. AT IX, 64.

¹⁸⁴ *Passions*. AT XI, 354.

¹⁸⁵ *Principes*. Parte IV. AT IX, 310.

¹⁸⁶ “(...) se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por meio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro, observando suas concavidades; disso, por meio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal maneira para a pequena glândula que esses espíritos cercaram, que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula, para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal: por meio das quais, as duas imagens, que estão no cérebro, apenas consistir em uma sobre a única glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal” (*Passions*. AT XI, 355/56).

¹⁸⁷ “(...) tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais. E elas não precisam, para tal efeito, receber qualquer outra modificação no cérebro, exceto que elas são separadas das outras partes do sangue menos sutis. Pois o que denomino aqui espíritos, apenas são corpos e eles não têm outra propriedade, a não ser que esses são corpos muito pequenos e se movem muito depressa, (...) à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido” (*Passions*. AT XI, 335).

¹⁸⁸ *Passions*. AT XI, 355.

em si várias impressões diversas, ou seja, ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula. Da mesma forma, a natureza do corpo é tal que pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros.

2.3.2. O Tratamento das Sensações nas *Paixões*

Segundo Descartes, há várias formas do pensar. Têm-se: as *ações da alma* e as suas *paixões*.¹⁸⁹ As ações são as vontades da alma, porque sentimos que vêm diretamente e dependem apenas dela. As paixões são as percepções ou conhecimentos existentes nos seres humanos,¹⁹⁰ porque muitas vezes não é a alma que os faz tais como são e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas.¹⁹¹ Essa é a primeira definição de paixão, ainda muito geral, pois considera tudo o que não tem origem na alma. A vontade tem dois aspectos: 1) a ação da alma que termina nela mesma, quando aplicamos nosso pensamento a algo que não é material, por exemplo; 2) a ação da vontade que termina no corpo, por exemplo, quando queremos caminhar e as nossas pernas começam a se movimentar. Dessa forma, só há interação quando uma ação começa na alma e termina no corpo.

Há, também, dois tipos de percepção: umas têm a alma como causa e outras têm o corpo. As percepções que têm a alma como causa são as percepções dos nossos próprios pensamentos,

(...) é certo que não saberíamos querer alguma coisa que nós não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos. E, embora em relação a nossa alma, seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer. Todavia, porque essa percepção e essa vontade são em efeito uma mesma coisa, a denominação faz-se sempre pelo o que é mais nobre, e assim não se costuma chamá-la paixão, mas somente ação.¹⁹²

¹⁸⁹ “De sorte que, embora muitas vezes o agente e o paciente sejam muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la” (*Passions*. AT XI, 328).

¹⁹⁰ Percepção significa todos os pensamentos que não constituem ações da alma ou vontades, mas também pode significar conhecimentos evidentes.

¹⁹¹ *Passions*. AT XI, 342.

¹⁹² *Passions*. AT XI, 343.

Como é impossível querer alguma coisa sem saber que a queremos, a percepção da vontade é uma paixão, apesar de ser uma ação em relação à alma. Pelo fato, então, dessa ação e percepção serem, efetivamente, a mesma coisa, tem-se o costume de chamá-la de ação. Dessa forma, Descartes exclui esse tipo de pensamento da lista das percepções da alma.

Entre as percepções causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos. As percepções que não dependem dos nervos são as imaginações, elas diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las: o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma (como já notamos anteriormente). E elas apenas resultam de que, sendo os espíritos animais diversamente agitados e encontrando os traços das diversas impressões que estão no cérebro, tomem aí seu curso, eventualmente, por certos poros mais do que por outros.¹⁹³

Todas as percepções, que ainda não foram citadas aqui, vêm à *res cogitans* por intermédio dos nervos. Algumas delas são relacionadas aos objetos de fora, que ferem nossos sentidos, e as outras ao nosso corpo ou a algumas de suas partes, e outras enfim à nossa alma.

Aquelas [percepções] que nós relacionamos às coisas que estão situadas fora de nós, a saber, aos objetos de nossos sentidos, são causadas (ao menos quando nossa opinião não é falsa) por esses objetos que, *excitando alguns movimentos nos órgãos dos sentidos externos, os excitam, também, por intermédio dos nervos, no cérebro, os quais levam a alma a senti-los*. Assim, quando vemos a luz de uma tocha e ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações diversas que, somente porque *elas excitam dois movimentos diversos em alguns de nossos nervos, e por meio deles no cérebro, dão à alma dois sentimentos diferentes*, os quais nós os relacionamos de tal modo aos objetos que supomos ser sua causa, que pensamos ver a própria tocha e ouvir o sino, e *não sentir somente movimentos que vêm deles*.¹⁹⁴

As sensações são geradas por meio dos movimentos que excitam os órgãos dos sentidos.¹⁹⁵ Essa excitação é transmitida aos espíritos animais, que

¹⁹³ *Passions*. AT XI, 344/45.

¹⁹⁴ *Passions*. AT XI, 346.

¹⁹⁵ Vejamos como Donatelli interpreta a interação corpo-alma em Descartes. Segundo ela, “os objetos excitam movimentos nos nervos que os transmitem ao cérebro e daí retornam ao ponto afetado, provocando as sensações. Esses movimentos são involuntários, dependentes, portanto, somente dos espíritos animais nas ramificações nervosas que inflarão um músculo, enquanto o outro permanece desinflado. Assim, quando um corpo é afetado por um objeto qualquer, os pequenos filetes dos

através dos nervos, partem de qualquer lugar do corpo até o cérebro. É por isso que a alma tem a capacidade de ter várias sensações ao mesmo tempo. As percepções que relacionamos com o nosso corpo ou com algumas de suas partes são as que temos da fome, da sede e de nossos outros apetites naturais, aos quais pode-se juntar a dor, o calor e as outras afecções que sentimos como nos nossos membros, e não como nos objetos que existem fora de nós. Assim, nós podemos sentir ao mesmo tempo, e por intermédio dos mesmos nervos, a frieza da nossa mão e o calor da chama de que ela se aproxima.¹⁹⁶ Os movimentos dos espíritos animais no cérebro dão à alma as sensações, que consegue relacioná-las as suas causas.

As percepções que se relacionam somente à alma são aquelas cujos efeitos se sentem como na mente mesma, e das quais não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual é possível relacioná-las. Tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes, que são às vezes excitados em nós pelos objetos que movem nossos nervos, e outras vezes também por outras causas.¹⁹⁷ Sendo assim, podemos definir as paixões “por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que se relacionam particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”.¹⁹⁸ As paixões pertencem ao tipo de percepção que estreita a aliança entre as substâncias pensante e corpórea, tornando-as confusas e obscuras. Elas se relacionam particularmente com a alma para que possamos distingui-las dos outros sentimentos (que são relacionados aos objetos externos – sons, cores e odores – ou ao nosso corpo – como a fome, a sede e a dor). E são causadas, mantidas e fortalecidas pelos espíritos animais para que possamos distingui-las das nossas vontades e, também, a fim de explicar sua causa mais próxima, que as distingue novamente dos outros sentimentos.

Descartes estabelece que “(...) a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de

nervos, provenientes do interior do cérebro, são movidos por ele, e esse movimento é comunicado ao cérebro, isto é, esses filetes comunicam o movimento à parte do cérebro da qual procedem e, dessa forma, abrem as entradas de certos poros da superfície interna do cérebro; por esses poros os espíritos animais, que estão nas concavidades, vão para os nervos e músculos, fazendo com que o corpo se mova de alguma maneira. É dessa forma que Descartes nos fornece uma explicação dos estímulos exteriores que provocam os diferentes movimentos dos membros e compõem o mecanismo das percepções sensoriais” (DONATELLI, 2003, p. 82).

¹⁹⁶ *Passions*. AT XI, 346/47.

¹⁹⁷ *Passions*. AT XI, 347.

¹⁹⁸ *Passions*. AT XI, 349.

suas partes com exclusão de outras”.¹⁹⁹ É necessário saber que apesar dela estar unida ao corpo todo, há uma parte, no corpo, em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em outras partes. Depois de uma investigação, Descartes conclui que essa parte é o cérebro, mas não o cérebro como um todo, mas apenas uma parte dele:

mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula.²⁰⁰

Essa explicação se repete nos *Princípios*. Segundo Descartes, ainda que a alma esteja unida ao corpo todo, ela exerce suas principais funções no cérebro. Ela não apenas entende e imagina, mas também sente. Isto acontece por meio dos nervos que estão estendidos como filetes que vão do cérebro a todas as partes do corpo. Esses filetes estão ligados, de tal modo, que se movemos uma extremidade, esse movimento passa, por meio dos nervos, até ao cérebro onde é a sede do senso comum. E os movimentos que vão, por intermédio dos nervos, até a área do cérebro que nossa alma está intimamente unida, ali a fazem ter diversos pensamentos por causa dos diversos movimentos que estão neles. Assim, são esses diversos pensamentos da substância pensante, que vêm imediatamente dos movimentos que são excitados por intermédios dos nervos no cérebro, que nós os chamamos propriamente de sensações, ou percepção dos sentidos.²⁰¹

A variedade dos sentidos depende: primeiro, da variedade dos nervos que possuímos e, segundo, dos diversos movimentos em cada nervo. Contudo, não há tantos sentidos como nervos. Podemos distinguir principalmente sete: dois dos quais podem ser nomeados internos e cinco outros que são externos. O primeiro sentido que é denominado interno compreende a fome, a sede e outros apetites naturais. E ele é excitado na alma pelos movimentos dos nervos do estômago, do esôfago e todas as outras partes que servem às funções naturais, pelos quais se tem o apetite.²⁰² O segundo compreende a alegria, a tristeza, o amor, a cólera e todas as

¹⁹⁹ *Passions*. AT XI, 351.

²⁰⁰ *Passions*. AT XI, 352.

²⁰¹ *Principes*. AT IX, 310.

²⁰² *Principes*. AT IX, 311.

outras paixões que dependem principalmente de um pequeno nervo que vai para o coração, e também, as do diafragma e outras partes internas.

Dessa maneira, “*como a alma e o corpo agem um contra o outro*”.²⁰³ Ela está situada no meio do cérebro (glândula pineal) de onde irradia para o resto do corpo por meio dos espíritos animais, nervos e sangue, que participando das impressões dos espíritos podem levá-los pelas artérias a todos os membros. Nosso corpo está de tal maneira disposto que os filetes dos nervos estão distribuídos em todas as suas partes que,

por ocasião dos diversos movimentos que são aí provocados pelos objetos sensíveis, eles abrem diversamente os poros no cérebro, o que faz com que os espíritos animais contidos em suas cavidades entrem diversamente nos músculos, por meio do que podem mover os membros de todas as diversas maneiras que eles são capazes de ser movidos.²⁰⁴

A glândula pineal “está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos, que pode ser movida por eles de muitas maneiras diferentes, quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que ela pode também ser diversamente movida pela alma”.²⁰⁵ A natureza da alma é tal que recebe em si várias impressões diversas, ou seja, “ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula”.²⁰⁶ Da mesma forma, a natureza do corpo é tal que

pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros.²⁰⁷

Se víssemos algum animal vir em nossa direção, a luz que reflete em seu corpo, pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos. Essas duas imagens formam outras duas, por meio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro. Disso, porque os espíritos animais enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal maneira para a pequena glândula pineal que esses espíritos cercaram, que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula, para o qual tende o movimento que forma o ponto

²⁰³ *Passions*. AT XI, p. 354.

²⁰⁴ *Passions*. AT XI, p. 355. Grifo nosso.

²⁰⁵ *Passions*. AT XI, p. 354/55.

²⁰⁶ *Passions*. AT XI, p. 355.

²⁰⁷ *Passions*. AT XI, 355.

da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal: por meio das quais, as duas imagens, que estão no cérebro, apenas consistir em uma sobre a única glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal.²⁰⁸

As informações que substância pensante recebe da corpórea apresentam um padrão, pois toda vez que esta parte está disposta de uma mesma forma ela mostra à alma a mesma coisa e isso independe de como o resto do corpo esteja disposto.²⁰⁹ Dado que a natureza do corpo é tal que nenhuma parte sua pode ser posta em movimento por outra, um tanto afastada, sem que o possa ser também, do mesmo modo, por uma parte qualquer interposta entre ambas, mesmo que a parte mais afastada permaneça completamente inativa. Por exemplo, se temos uma corda A, B, C e D, inteiramente esticada e a última parte (D) for puxada, a primeira (A) não será deslocada de maneira diferente se tivesse sido puxada por B ou C, mesmo D permanecendo imóvel. Assim, quando algo atinge o pé, essa sensação “percorre” os nervos (que são como cordas) que se estendem dali até o cérebro. Mas esses nervos, devem, também, passar pela perna, coxa, rins, costas e pescoço para chegar até o cérebro. Logo, pode ocorrer que se alguma dessas partes intermediárias for atingida (mesmo o pé estando preservado), produza exatamente o mesmo movimento que se produz quando o pé é afetado. E, por isso, a mesma sensação de dor no pé seja sentida no cérebro. E isso pode ocorrer com qualquer outra percepção dos sentidos.

(...) porque de todos os movimentos que estão na parte do cérebro cujo espírito recebe imediatamente sua impressão, cada um causa somente um sentimento certo, não se pode desejar nem imaginar o melhor, de outra forma o que esse movimento faz sentir o espírito, entre todos os sentimentos que ele é capaz de causar, o que é o mais apropriado e o mais ordinariamente útil à conservação de um homem, quando ele está pleno de saúde. A experiência nos faz conhecer, que todos os sentimentos que a natureza nos deu são tais que eu venho a dizer; e portanto, não há nada neles que aparecem enfrentar o poder e a bondade de Deus que produziu eles.²¹⁰

Dentre todos os movimentos que podem ocorrer no cérebro, a alma somente é afetada com uma única sensação, que é a sensação mais apropriada

²⁰⁸ Nas Paixões, Descartes descreve a interação corpo-alma utilizando o vocabulário ocasionalista: “por ocasião dos diversos movimentos que são aí provocados pelos objetos sensíveis” é apenas um exemplo.

²⁰⁹ *Meditations*. AT IX, 68.

²¹⁰ *Meditations*. AT IX, 69-70.

para manter a conservação do ser humano sadio. Uma sensação será naturalmente enganosa se o mesmo movimento que acusa um ferimento no pé for repetido em qualquer outra parte do corpo, fazendo com que a alma sinta a dor como ocorrendo no pé, pois um mesmo movimento no cérebro não pode produzir senão uma mesma sensação nela. A constituição do corpo humano poderia ser muito diferente a ponto de a alma ser enganada sobre as suas sensações, mas isso feriria o princípio da conservação do corpo.

Apesar de toda bondade divina, é preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza.²¹¹ Contudo, é preciso notar que todas as sensações acerca das coisas que se referem ao que é cômodo ou incômodo para o corpo indicam muito mais frequentemente o verdadeiro do que o falso. Assim, deve-se muito mais confiar nos sentidos do que duvidar, uma vez que se pode utilizar a memória e o intelecto para ajudar nessa avaliação sobre a verdade ou falsidade de uma sensação.

É por intermédio das percepções dos sentidos que a alma tem a consciência sobre o que é útil ou nocivo a sua união com o corpo.²¹² O efeito principal das paixões é que elas incitam e dispõem a alma a querer as coisas para as quais elas preparam o corpo.²¹³ Dessa forma, Descartes defende que

(...) porque os sentimentos ou as percepções dos sentidos foram colocados em mim para significar ao meu espírito quais as coisas apropriadas ou prejudiciais ao composto cujo ele é uma parte, e, até aqui, essas percepções são suficientemente claras e distintas. Entretanto, emprego-as eu como se fossem regras certas para conduzir ao conhecimento imediato da essência dos corpos postos fora de nós, a respeito da qual nada significam, contudo, a não ser muito obscura e confusamente.²¹⁴

Pode-se concluir que, segundo Descartes, as percepções dos sentidos servem para alertar a alma das coisas boas e das coisas más, ou seja, o que causa cômodo ou incômodo. É necessário que a mente conheça o corpo, mesmo de

²¹¹ *Meditations*. AT IX, 72.

²¹² “Ou que essa natureza me ensina a fugir das coisas que causam em mim o sentimento de dor, e me leva para aqueles que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosamente e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas” (*Meditations*. AT IX, 65).

²¹³ *Passions*, AT, XI, 359.

²¹⁴ *Meditations*. AT IX, 66.

maneira imprecisa, pois a principal utilidade das paixões é impelir a mente a consentir nas ações que possam servir para conservar e aperfeiçoar o corpo. Como já afirmamos, apesar da mente estar unida ao corpo todo, ela só recebe informações deste por meio de uma pequena parte do cérebro. Essas informações apresentam um padrão, pois toda vez que esta parte está disposta de uma mesma forma, ela mostra à mente a mesma coisa e isso independe de como o resto do corpo esteja disposto.

Noto, em seguida, que o espírito não é afetado imediatamente por todas as partes do corpo, mas só pelo cérebro, ou talvez até somente por uma pequena parte deste, a saber, daquela onde se exerce essa faculdade que eles chamam de senso comum, a qual, todas as vezes que ela é disposta da mesma maneira, faz sentir a mesma coisa ao espírito, embora, no mesmo momento, as outras partes do corpo possam estar dispostas de modos diversos, conforme o provam inúmeros experimentos que não cabe recensear aqui.²¹⁵

Dentre todos os movimentos que podem ocorrer no cérebro, a alma somente é afetada com uma única sensação, que é a sensação mais apropriada para manter a conservação do homem sadio.

Frequentemente, essas sensações não parecem estar presentes apenas na alma, ou em nossa percepção, mas como na mão, no pé ou em outra parte do corpo. Mas, para Descartes, a dor não está fora da alma, a dor não existe no pé. Para evitar o engano, precisamos lembrar que é possível ter um conhecimento claro e distinto das nossas sensações se as considerarmos somente como sensações ou pensamentos. O problema é quando queremos julgar como coisas que existem fora de nós, ou seja, quando as julgamos como certas coisas que subsistem fora do nosso espírito, somos plenamente incapazes de formar qualquer concepção delas.²¹⁶ Assim, não é possível ter nenhum conhecimento do que está fora da alma.

²¹⁵ *Meditations*. AT IX, 69.

²¹⁶ *Principes*. AT IX, 56.

Capítulo 3

Princípio de Causalidade

Uma interpretação possível acerca das interações cartesianas ocorre com o recurso do princípio de causalidade.²¹⁷ Segundo Descartes, o ser humano é composto por duas substâncias distintas que causam uma interação recíproca: a alma, por meio da vontade, causa mudanças corporais, enquanto o corpo pode causar sensações, paixões e imaginação nela. Abordaremos, assim, os principais questionamentos quando tratamos sobre o princípio de causalidade aplicado à interação corpo-alma, ou seja, à interação em termos de sensação entre estados corpóreos e a ideia mental da sensação. Por exemplo, uma das dificuldades principais está no fato da alma e do corpo serem substâncias com naturezas completamente diferentes e sabemos que as regras do princípio de causalidade estabelecem limites para as relações causais, mas isso não significa que a causa e o efeito devam ser da mesma natureza. A causa tem a capacidade de conter a realidade do efeito eminentemente, o que permitiria que naturezas tão diferentes pudessem interagir. No entanto, Descartes afirma que os corpos têm menos realidade do que as almas, isso traz outra objeção à compreensão do princípio de causalidade em relação à interação corpo-alma.

Antes de avaliarmos melhor a interação corpo-alma, iniciaremos pela investigação da interação corpo-corpo. A intenção é verificar se a compreensão desta interação auxilia no entendimento do problema da nossa tese. Sabemos que Descartes negou qualquer possibilidade de intercâmbio de informações elucidativas entre as noções primitivas, como vimos no capítulo anterior. Então, seria impossível explicar a interação corpo-alma, que recai sob a noção primitiva da união por meio dos termos utilizados para compreender a interação corpo-corpo, que diz respeito à noção primitiva da extensão. Vejamos como isso ocorre.

²¹⁷ “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência do menos perfeito. (...) Mas ainda, além disso, a ideia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto àquela que concebo no calor ou na pedra. Pois, ainda que essa causa não transmita à minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real” (*Meditations*. AT IX, 32).

3.1. Interação corpo-corpo

Nossa primeira análise recai sobre a interação corpo-corpo.

Após ter examinado a natureza do movimento, é necessário que nós consideremos a causa, e porque ela pode ser considerada de duas maneiras, nós começaremos pela primeira e a mais universal, que geralmente produz todos os movimentos que estão no mundo; e depois, consideramos a outra... que faz que cada parte da matéria adquira um movimento que ela não possuía anteriormente.²¹⁸

Segundo Descartes, Deus é a causa geral de todos os movimentos que estão no mundo. No entanto, nós ainda não sabemos como o movimento é distribuído entre os corpos particulares, uma vez que o filósofo ainda não especificou as causas particulares do movimento, ou seja, as causas que são responsáveis por mudanças em um pedaço individual da matéria. Na segunda parte dos *Princípios*, após ter examinado a natureza do movimento, ele afirma que é necessário considerar a sua causa, que pode ser vista de duas maneiras. A primeira, e a mais universal, é aquela que produz todos os movimentos que estão no mundo. A outra faz com que cada parte da matéria adquira o que ela não tinha antes. Ora, Deus é a primeira causa, cuja onipotência criou a matéria com o movimento e o repouso. Agora, ele conserva, pelo seu concurso ordinário, as mesmas quantidades de movimento e repouso colocadas no momento da criação. Descartes afirma que “embora o movimento seja apenas um modo da matéria que se move, ela tem, portanto, certa quantidade que nunca aumenta ou diminui”.²¹⁹ Pelo fato de Deus ser perfeito, ele age sempre da mesma forma, disso segue que ele movimentou, de várias maneiras, “as partes da matéria quando ele as criou e ele as mantém da mesma maneira e com as mesmas leis que ele as fez observar em sua criação. Ele conserva incessantemente nessa matéria uma quantidade igual de movimento”.²²⁰

As causas particulares do movimento são guiadas pelas leis da natureza e tais leis são derivadas da atividade imutável de Deus. Assim, parece que Deus é responsável diretamente pelo movimento dos corpos e por transmitir movimento ao mundo material de uma forma regular. Se for assim, então, temos que concordar com a leitura ocasionalista, que afirma que os corpos não causam movimento

²¹⁸ *Principes*. Parte II. AT IX, 83.

²¹⁹ *Principes*. Parte II. AT IX, 83.

²²⁰ *Principes*. Parte II. AT IX, 84.

diretamente, mas Deus. Entretanto, há outra leitura que admite que os corpos causam movimento, apesar da causação do movimento de Deus.²²¹ Quando queremos determinar a posição oficial cartesiana sobre a causação do movimento, é necessário utilizar as passagens a que ele está se referindo desse caso específico. Uma leitura atenta da segunda parte dos *Princípios*, a partir do parágrafo 36, veremos que Descartes tem o cuidado de defender que a atividade causal do movimento é Deus e não o corpo. Contudo, há passagens que constroem esse posicionamento:

A terceira lei que eu observo na natureza é que se um corpo em movimento encontra outro que tem menos força para continuar a mover-se em linha reta do que este para lhe resistir, perdendo a sua determinação... sem nada perder de seu movimento; e que, se ele tiver mais força, ele move consigo esse outro corpo e *perde tanto movimento como aquele que lhe deu*. Assim, nós vemos que um corpo duro, que nós empurramos contra outro maior, duro e fixo, é repelido para o lado donde veio, e não perde nenhum do seu movimento; mas que, se o corpo que encontra é mole, para imediatamente, *porque lhe transmite todo o seu movimento*. Esta regra compreende todas as causas particulares das mudanças que ocorrem nos corpos, pelo menos as corporais.²²²

A passagem acima reforça a visão de que os corpos podem ser considerados como a causa do movimento ainda que Deus seja a causa primeira do movimento. Uma solução possível para esse problema seria afirmar que as regras se aplicam de maneira diferente para Deus e para os outros seres, que seria o mesmo que dizer que os corpos causam movimentos apesar de Deus. Nesse caso, o argumento seria a incompreensão divina. Não seria a primeira vez que Descartes recorreria para esse tipo de argumentação. Ele o utilizou na questão da liberdade, ou seja, a atividade divina não ameaça a liberdade individual. Assim, por analogia, a atividade divina da causalidade do movimento não ameaça a verdadeira causa dos movimentos em corpos singulares. Quando afirmamos que o corpo causa movimento em outros corpos, não estamos limitando os tipos de ações que Deus pode fazer em relação a esse movimento. Essa leitura não é possível para os ocasionalistas, uma vez que eles defendem que qualquer papel causal dos corpos limita o papel causal de Deus. Segundo essa linha interpretativa, os corpos não desempenham papel algum. Mas, por outro lado, pelo fato da atividade divina ser incompreensível e excepcional, nós poderíamos afirmar que os corpos são os

²²¹ DELLA ROCCA, 2008, p. 242.

²²² *Principes*. Parte II. AT IX, 86-87. Grifo nosso.

causadores do movimento sem nos preocupar com as implicações de tais afirmações para a atividade divina.²²³

Para nós, a posição de Della Rocca para essa solução é problemática, por dois motivos: 1) Descartes não oferece passagem textual que corrobora com essa interpretação, então, fazer essa aproximação requer o cuidado de mais detalhes de suas implicações; e 2) se para entendermos melhor a relação corpo-corpo devemos nos ater apenas às passagens que tratam especificamente sobre esse assunto, a utilização do argumento da incompreensão divina nos coloca fora dessa discussão. Contudo, será que essa solução não nos ajuda a entender a relação corpo-alma? Mas, antes de passarmos para a análise da interação corpo-alma, tentaremos esboçar uma explicação melhor sobre esta lei.

Lendo, com mais atenção, a terceira lei dos *Princípios*, percebemos que ela trata do impacto: “um corpo em movimento encontra outro que tem menos força para continuar a mover-se em linha reta do que este para lhe resistir”. Ou seja, quando dois corpos têm capacidade para resistir, mas não podem resistir ao mesmo tempo. Podemos explicar a passagem assim: consideremos dois corpos (A e B), o corpo A colide com o corpo B. Se A tem menos força para continuar do que B tem para resistir, então A é refletido, e B continua em seu estado prévio. Agora, se A tem mais força para continuar do que B tem força para resistir, então A pode mover B, conferindo-lhe tanto movimento quanto ele próprio perde. Garber define o impacto como uma disputa entre dois corpos. Vence aquele que tem maior força (para continuar ou resistir).²²⁴

Outra questão que merece ser tratada é a da força: “um corpo em movimento encontra outro que tem menos força para continuar”. Mas, afinal, em que consiste a força de cada corpo para agir ou resistir?

Além disso, deve-se notar... que a força com que um corpo age contra outro ou resiste à sua ação, consiste apenas em que cada coisa persiste o mais possível em permanecer no mesmo estado em que se encontra, conforme a primeira lei anteriormente exposta (art. 37). De maneira que um corpo que está unido a outro, possui alguma força para impedir que se separem; e quando estão separados, *há alguma força para impedir que se lhe junte de novo*. Assim, quando está em repouso *tem força* para permanecer nesse repouso, e por conseguinte para resistir a tudo quanto pudesse alterá-lo: igualmente, quando se move *tem força* para continuar o seu movimento, isto é, para se mover com a mesma velocidade e para o

²²³ DELLA ROCCA, 2008, p. 245.

²²⁴ GARBER, 2009, p. 392.

mesmo lado. Mas a quantidade dessa força deve ser avaliada tendo em conta o tamanho do corpo a que pertence, a superfície resultante da separação dos corpos, a velocidade do movimento e as maneiras como os diversos corpos se interceptam.²²⁵

Essa explicação é problemática. Para tentar explicar, Descartes recorre a sua primeira lei da natureza. Depois de anunciar sobre as causas do movimento, o filósofo afirma que porque Deus não está sujeito a mudanças, ele age igualmente sempre, desse modo é possível concluir algumas regras que ele as chamou de *leis da natureza*. Elas são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos. Pelo fato de Descartes não ser muito claro neste ponto, segue-se que é necessário definir o estatuto dessas leis, ou elas são dependentes de Deus e, portanto, tudo é causado por Deus e as sensações devem ser entendidas por meio do ocasionalismo. Ou apesar de Deus ter causado tudo, há certa autonomia na matéria. A primeira lei diz que “cada coisa particular... continua a estar no mesmo estado, tanto quanto possível, e nunca muda a não ser pelo encontro com outros”.²²⁶

A noção de força que cada corpo tem para agir ou resistir não é um modo da matéria extensa, assim, essa noção não deriva da natureza da matéria.²²⁷ Ela é derivada da primeira lei da natureza, ou seja, todo objeto tende a permanecer no mesmo estado em que está. A dificuldade se encontra em entender como os corpos cartesianos podem ter essa tendência. Um objeto não apenas conserva seu estado, ele também tem uma força para resistir em seu estado quando outro objeto o toca, ou seja, o corpo material resiste às mudanças. Parece, então, que a solução seria novamente recorrer ao poder divino. Deus deu movimento à matéria e agora Ele o conserva da mesma maneira do momento da criação. Assim, ele fundamenta as leis do movimento no mundo e a noção de força não se encontra nos corpos em si, mas na ação divina.

Em uma carta a Henry More de agosto de 1649, Descartes afirma que é Deus quem faz com que os corpos se movam no mundo físico, contudo ele não é a única causa dos movimentos no mundo.

A transferência que chamo de movimento é uma coisa de não menos entidade que a figura, a saber, ela é um modo do corpo. No entanto, a força [*vis*] que move um [corpo] pode ser a de Deus conservando

²²⁵ *Principles*. Parte II. AT IX, 88.

²²⁶ *Principles*. Parte II. AT IX, 84.

²²⁷ Sobre esse assunto ler Carta ao Marquês de Newcastle, março ou abril de 1648. AT V, 133-139.

tanta transferência na matéria quanto Ele pôs nela no primeiro momento da criação ou também a de uma substância criada, como nossa mente, ou algo mais ao qual [Deus] concedeu poder [vis] de mover um corpo.²²⁸

A força para mover um corpo pode ser a de Deus, da alma ou de “algo mais”. Há a possibilidade dos corpos causarem movimentos. Como Descartes não deixa essa afirmação muito clara, fica aberto para a interpretação. Garber afirma que se Descartes realmente pensasse que os corpos podem causar movimento, ele teria escrito de maneira mais explícita, pois isso é um fato muito importante para não ser mencionado detalhadamente.²²⁹ Por outro lado, acreditamos que se, de fato, Descartes estivesse convencido de que corpos não causam quaisquer mudanças, ele jamais teria aberto para dúvidas. Mas, ao longo dessa tese, temos mostrado várias passagens que abrem para as duas possibilidades. Estamos propensos a pensar que mesmo que as leis do movimento sejam derivadas de Deus, isso não impossibilita que seres finitos possam causar movimento, como é o caso da nossa alma. Ora, se não há conflito em dizer que mesmo Deus sendo a causa de tudo, a alma pode causar mudanças, por que provocaria conflito o fato dos corpos causarem?

Outra questão é a separação dos tipos de interações. Porque afirmar que os corpos não podem causar movimento em outros corpos não é o mesmo que dizer que eles não podem causar sensações na alma. Como veremos mais adiante, na *Sexta Meditação*, Descartes coloca um argumento que favorece a interpretação de que os corpos possuem uma faculdade ativa capaz de causar sensações na alma. Entretanto, há outra versão desse argumento exposto nos *Princípios* no qual Descartes não utiliza o termo *faculdade ativa* e parece afirmar uma relação mais fraca entre os corpos e as ideias sensoriais.²³⁰

²²⁸ AT V, 403-404. Vide também GARBER, 2009, p. 399.

²²⁹ GARBER, 2009, p. 400.

²³⁰ “Enquanto que há espaço para discordância, parece-me que todos os sinais importantes conduzem à visão de que os corpos (os corpos inanimados, pelo menos) não têm nenhuma eficácia causal real e carecem da habilidade de causar tanto mudanças de movimento em outros corpos quanto sensações nas mentes”. GARBER, 2009, p. 400.

3.2. Princípio de Causalidade na *Terceira Meditação*

Surge, então, a seguinte pergunta: é possível compreender a interação substancial corpo-mente por meio de uma explicação causal? O primeiro passo é separar os pensamentos em certos gêneros. Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas, que são chamadas de ideias.²³¹ Os outros tipos de pensamentos possuem certas outras formas e recebem o nome de vontades, afetos e juízos. As ideias consideradas em si mesmas (apenas como um conteúdo mental, sem ser referidas às coisas a que se reportam) não são falsas. Também não há falsidade nos afetos ou nas vontades, consideradas sob essa mesma característica. Os erros são atribuídos somente aos julgamentos. O erro mais comum é que julguemos as ideias semelhantes a certas coisas que são externas à mente.

Há três tipos de ideias: as inatas, as adventícias e as inventadas pela mente. Mas, nesse momento da investigação, trataremos, principalmente, das ideias obtidas das coisas que são externas a alma. Cabe investigar qual é a razão de considerarmos semelhantes a essas coisas. Assim,

A primeira das razões é que me parece que isso me foi ensinado pela natureza, e a segunda, que eu experimento em mim mesmo que essas ideias não dependem da minha vontade. Porque, frequentemente, elas se apresentam a mim, como agora, contra a minha vontade. Se eu quero ou se eu não quero, eu sinto o calor, e por esta causa eu me persuado que esse sentimento ou esta ideia do calor é produzida em mim por uma coisa diferente de mim, a saber pelo calor do fogo próximo ao qual eu me encontro. E eu não vejo nada que me parece mais razoável, que julgar que essa coisa externa envie e imprima em mim sua semelhança mais do que qualquer outra coisa.²³²

Pela palavra *natureza*, Descartes entende certa inclinação que o leva a acreditar em algo, e não porque a luz natural lhe mostra que tal situação seja verdadeira.²³³ Não se deve duvidar da luz natural, pois não pode haver nenhuma

²³¹ *Meditations*. AT IX, 29.

²³² *Meditations*. AT IX, 30.

²³³ “E, em primeiro lugar, não há dúvida de que todas as coisas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Pois por natureza, genericamente considerada, eu nada mais entendo, agora, que Deus ele mesmo, ou bem a ordem e a disposição que Deus tem estabelecido nas coisas criadas. E, por minha natureza em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus. Ou não há nada que essa natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que está mal disposto quando eu sinto dor, quem tem a necessidade de comer ou de beber, quando eu tenho os sentimentos de fome ou de sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar de que há nisso alguma verdade” (*Meditations*. AT IX, 64).

outra faculdade mais confiável do que essa luz. A inclinação natural não possui o mesmo *status* indubitável que a luz natural, mas não é por isso que a conferimos menor grau de veracidade, quando Deus não nos dá nenhum outro meio para contradizê-la.

A segunda razão apontada por Descartes é que “eu experimento em mim mesmo que essas ideias não dependem da minha vontade”. Mesmo que essa afirmação seja verdadeira, não significa, necessariamente, que essas ideias provêm de objetos externos. Pois, apesar das inclinações estarem na alma, elas parecem diferentes da vontade. Então, pode ser que exista, no pensamento, outra faculdade, que não é suficiente conhecida, mas que seja a produtora dessas ideias sem que necessite de qualquer outro auxílio. Igualmente quando dormimos e essas ideias são formadas sem nenhuma ajuda de objetos externos. E mesmo que essas ideias sejam causadas por objetos externos, não é uma consequência necessária que elas devam ser semelhantes a eles. Muito ao contrário, visto que, geralmente, notamos diferenças entre o objeto e a sua ideia, como é o caso das ideias do sol.

Desse modo, não foi por um julgamento certo, mas somente por um “impulso cego e imprudente”²³⁴ que Descartes acreditou na existência dos objetos externos. Surge então, outro meio para investigar se os objetos, cujas ideias estão na mente, existem fora dela. A saber, se as ideias são analisadas somente como modos de pensar, elas são todas iguais, uma vez que todas procedem da mente da mesma maneira. Reconhecemos as desigualdades nas ideias na medida em que cada uma representa uma coisa. Aquelas que representam para mente as substâncias são, sem dúvida, alguma coisa a mais e contêm, em si, mais realidade objetiva, ou seja, participam, por representação, de mais graus de ser ou de perfeição, em relação as ideias que representam os modos ou os acidentes. Dessa forma, a ideia de Deus contém em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas.²³⁵

Iremos, então, analisar o princípio da causalidade exposto na *Terceira Meditação*:

É uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver, pelo menos, tanta realidade na causa eficiente e total, como no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade, senão da sua causa? E

²³⁴ *Meditations*. AT IX, 31.

²³⁵ *Meditations*. AT IX, 31/32.

como esta causa poderia comunicá-la, se ela não a tivesse em si mesma?²³⁶

Segue-se que não é possível que o nada produza alguma coisa e nem que o que contém em si mais realidade (ou seja, o mais perfeito) resulte do menos perfeito.²³⁷ Por exemplo, a pedra somente pode começar a existir se for produzida por algo que contenha em si, formal ou eminentemente, tudo o que está na composição da pedra. Logo, a causa deve conter, em si, os mesmos elementos ou outros mais excelentes do que aqueles que estão na pedra. Então, a ideia de um ser completamente perfeito tem tanta realidade objetiva (e participa, por representação, de tantos graus de ser de perfeição) que a sua causa só pode ser também completamente perfeita.

Descartes também chama a atenção para o fato de que “esta verdade [princípio de causalidade] não é somente clara e evidente para os efeitos cuja realidade é aquela que os filósofos chamam atual e formal, mas também para as ideias em que só se considera a realidade que eles denominam objetiva”.²³⁸ Temos, assim, que o princípio de causalidade se aplica tanto para as realidades formais quanto para as realidades objetivas. Ou seja, na verificação da origem de uma ideia sensorial aplicamos o mesmo princípio de causalidade utilizado na prova da existência divina. Após toda a argumentação sobre a não possibilidade do ser humano produzir a ideia de Deus, Descartes conclui: “e, enfim, eu compreendo muito bem que o ser objetivo de uma ideia não pode ser produzido por um ser que existe somente em potência, o qual, propriamente falando, não é nada, mas somente por um ser formal ou atual”.²³⁹

Investigando suas próprias ideias, Descartes conclui que somente a de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir da alma. Embora haja, na alma, a ideia de substância, pelo fato de que ela mesma é uma substância, não seria possível a ideia de uma substância infinita, uma vez que a alma é uma substância finita. E não se pode acreditar que a ideia do

²³⁶ *Meditations*. AT IX, 32.

²³⁷ “Pois que nada exista em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro; e esta outra noção comum, *que de nada nada se faz*, a compreende em si, porque, se se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito” (Resposta do Autor às Segundas Objeções, p. 165).

²³⁸ *Meditations*. AT IX, 32.

²³⁹ *Meditations*. AT IX, 37/38.

infinito surja da negação do finito, pois há mais realidade na substância infinita do que na finita. Assim, a percepção do infinito é anterior do finito, ou seja, a percepção de Deus é anterior à percepção de si mesmo, “pois como seria possível que eu possa saber que eu duvide e que eu deseje, ou seja, que me falta alguma coisa e que eu não sou completamente perfeito”.²⁴⁰

A ideia possui duas realidades: a realidade formal e a realidade objetiva. A realidade formal de uma ideia encontra-se no próprio pensamento, porém a realidade objetiva não pode ser retirada de outro ser que não possua, atual ou formalmente, as perfeições que a ideia possui. Para a prova de Deus, Descartes afirma que dada a realidade objetiva da ideia de um ser perfeito com infinitas propriedades, é necessário que haja uma causa cuja realidade formal, ou seja, cuja essência envolva essa infinidade de propriedades. A realidade formal comunica a sua realidade à realidade objetiva da ideia. A questão é que quando falamos da prova da existência das coisas corpóreas, parece que esse modelo de transferência de propriedades da causa para o efeito torna-se problemático.

Quando lemos o princípio de causalidade, podemos cair no erro de concluir que a causa apenas deve ser mais perfeita do que seu efeito. Mas uma leitura mais atenta mostra que não é qualquer causa, com um nível igual ou mais elevado de realidade, que pode ser eleita para a causa de um efeito selecionado (específico). O que Descartes defende é que a causa deve ter o mesmo aspecto que seu efeito possui de maneira igual ou mais perfeita. Ela pode conter a realidade do seu efeito de duas formas: formal ou eminentemente.

A ideia de pedra só pode estar na alma se foi colocada por uma causa na qual há, no mínimo, tanta realidade quanto a que concebo haver na pedra. Embora essa causa não transmita à ideia nada de sua realidade atual ou formal, não se deve crer que ela seja, por isso, menos real. Toda ideia é uma obra do pensamento, assim a sua natureza é tal que ela não exige, por si mesma, outra realidade formal além da que recebe do pensamento. Mas, se essa ideia contém alguma realidade objetiva, com certeza ela a deve a alguma causa da qual a recebeu e na qual há, no mínimo, tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva.²⁴¹

²⁴⁰ *Meditations*. AT IX, 36.

²⁴¹ “Constitui também uma primeira noção que toda a realidade, ou toda a perfeição, que só está objetivamente nas ideias, deve estar formal ou eminentemente nas suas causas; e toda opinião que jamais nutrimos sobre a existência das coisas fora de nós apoia-se tão-somente nela. Pois de onde

Uma ideia não pode possuir algo a mais que não se encontra na sua causa de maneira formal ou eminente, porque se isso fosse verdade, ela o teria obtido do nada, o que fere o princípio de causalidade. Sendo assim, por mais imperfeita que seja essa maneira de ser, pelo qual uma coisa é objetivamente, ou por representação, é certo que ela não pode ser um nada. Pois, a ideia não tira a sua origem do nada.

É preciso que a realidade objetiva contida nas ideias esteja formalmente nas suas causas. Da mesma maneira que o modo de ser objetivo pertence às ideias pela sua natureza, o modo de ser formal pertence, por sua natureza, às causas das ideias (ao menos, às causas primeiras e principais). Mesmo que uma ideia possa surgir de outra, esse processo não pode seguir ao infinito e deve-se chegar a uma primeira ideia, na qual a causa seja como um arquétipo que contenha formal e efetivamente toda a realidade (ou perfeição) que na ideia está contida apenas objetivamente (ou por representação).²⁴²

A realidade objetiva de qualquer ideia contém a possibilidade de existência. Assim, a causa das ideias sensíveis que temos dos corpos singulares consistiria nas próprias coisas singulares e seria uma causa formal.²⁴³ Porém, alguns interpretes afirmam que essa afirmação está incorreta, dado que Descartes afirma que a causa deve conter mais realidade que seu efeito, então, elimina-se como concorrente a causa das ideias sensíveis, ou seja, algo que é menos nobre que seu efeito. Outro problema surge: Descartes defende que as ideias sensíveis dos corpos envolvem a exibição à alma de propriedades que não pertencem aos objetos singulares que causam essas ideias. Vamos analisar essas questões.

nos poderia advir a suspeita de que existissem, se não do simples fato de suas ideias virem pelos sentidos ferir nosso espírito?" (Resposta do Autor às Segundas Objeções, p. 165).

²⁴² Para decidir o que pode ser considerado como causa da realidade objetiva de uma determinada ideia envolve certo cálculo, que diz respeito à quantidade ou grau de realidade objetiva que a ideia possui, bem como a quantidade ou grau de realidade formal dos candidatos à causa e uma comparação dessas quantidades ou graus de realidade. Seguindo esse pensamento, a ideia de Deus é a ideia cuja realidade objetiva tem o maior grau de realidade em virtude do fato de conter um número infinito de propriedades (ROCHA, 2000, p. 15).

²⁴³ "Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis. Pois, como sabemos, por exemplo, que o céu existe? Será por que o vemos? Mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma ideia: uma ideia, digo, inerente ao próprio espírito, e não uma imagem pintada na fantasia; e, por ocasião dessa ideia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda ideia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que julgamos ser o céu mesmo; e assim por diante" (Resposta do Autor às Segundas Objeções, p. 182).

3.3. Princípio de Causalidade na *Sexta Meditação*

Na *Sexta Meditação*, encontramos a prova da origem das nossas ideias sensíveis dos corpos singulares. O ponto de partida da prova do mundo externo são as próprias ideias de coisas em sua individualidade, essas ideias envolvem tanto propriedades chamadas primárias quanto as secundárias. Após verificar que essas ideias provêm de algo externo (porque Deus não nos engana), precisamos lembrar-nos do princípio que afirma que existe uma quantidade de realidade formal na causa que é ao menos igual à quantidade de realidade objetiva da ideia.

Além disso, encontra-se em mim certa faculdade passiva da percepção, ou seja, receber e conhecer ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil e eu não poderia me servir dela, se não existisse em mim, ou em outra coisa, outra faculdade ativa, capaz de formar e produzir essas ideias. Agora essa faculdade ativa não pode estar em mim enquanto não sou senão uma coisa pensante, visto que ela não pressupõe meu pensamento e, também, que essas ideias são, muitas vezes, representadas para mim sem que eu tenha contribuído de alguma forma e até contrariando minha vontade. Portanto, é necessário que esteja em alguma substância diferente de mim, em que toda a realidade que está objetivamente nas ideias que são produzidas, esteja contida formal ou eminentemente (como já fiz notar). Essa substância ou é um corpo, isto é uma natureza corporal, na qual está contido formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação; ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo, na qual está contido eminentemente.

Ora, não sendo Deus enganador, é muito manifesto que ele não me envia essas ideias imediatamente por ele mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas somente eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas ou que elas partem das coisas corporais, não vejo como se poderia desculpá-lo de engano se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corporais, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que as coisas corporais existem.²⁴⁴

Para melhor compreensão do argumento acima, vamos enumerar cada passo: 1) há, na alma, uma faculdade passiva que corresponde à capacidade de ter sensações; 2) essa faculdade passiva é dependente de outra, que é ativa; 3) a faculdade ativa é exterior à substância pensante; 4) assim, ela deve estar em uma substância na qual toda a realidade objetiva contida nas ideias produzidas esteja

²⁴⁴ *Meditations*. AT IX, 63.

contida formal ou eminentemente; 5) Deus não é enganador, logo essas ideias não são enviadas diretamente dele ou de outra criatura, na qual a realidade das ideias produzidas esteja contida eminentemente; 6) por meio de uma fortíssima inclinação natural, percebe-se que as ideias são enviadas das coisas corporais; 7) é preciso confessar que as coisas corporais existem.²⁴⁵

Feito isso, passemos para a análise mais detalhada de cada passo. Descartes afirma que há, na *res cogitans*, um modo de pensar que é o sentir. O sujeito é imediatamente consciente desse modo de pensar, como de qualquer outro. A consciência sensível é a consciência de uma passividade, fato que exige a existência de uma faculdade ativa.²⁴⁶ Porém, esse fato não pressupõe uma causa externa, pois as ideias podem ser produzidas por uma faculdade pertencente à própria alma. Entretanto, o terceiro passo elimina essa possibilidade.

Dada a prova da distinção real entre as substâncias pensante e corpórea, conclui-se que o atributo essencial da alma é o pensar. Uma vez que o sujeito pensante conhece todos os seus atos e faculdade, tem a consciência de tudo o que ocorre nele, assim não pode possuir uma faculdade de produzir pensamentos que lhe seja desconhecida. Disso, temos que há algo exterior à mente que é a causa desses sentimentos. O próximo passo é indicar as possíveis causas das ideias sensíveis, que são externas e distintas do pensamento. Se for uma causa eminente, poderá ser Deus ou outra criatura mais nobre que o corpo, ou seja, que possui mais graus de realidade que as coisas corpóreas. Se for uma causa formal, será o próprio corpo. Nessa situação, a causa apresentará os mesmos graus de realidade exigidos pelas ideias.

No passo número seis, Descartes afirma que há uma forte inclinação natural que nos leva a crer que os corpos são a causa formal das ideias sensíveis. Battisti defende que as ideias sensíveis são incorrigíveis de maneira semelhante das ideias claras e distintas, por causa da ausência de qualquer faculdade corretiva.²⁴⁷ Esse passo é fortalecido pelo fato de que Deus não nos engana, ou seja, o fato de

²⁴⁵ Ler também BELGIOGIOSO, 2015, p. 31.

²⁴⁶ “De sorte que, embora muitas vezes o agente e o paciente sejam muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la” (*Passions*. AT XI, 328).

²⁴⁷ “A diferença entre os dois casos é fundamentalmente o fato de que, em um, trata-se de ideias claras e distintas e, no outro, de uma crença obscura e confusa. Contudo, em ambas há uma propensão (racional ou instintiva) e ambas são incorrigíveis” (BATTISTI, 2011, p. 189).

Deus não ser enganador confirma a inclinação natural. Por fim, as coisas corpóreas existem, porque são as causas das ideias sensíveis.

Battisti defende que para salvar a leitura do princípio de causalidade como interprete das sensações, tem-se que admitir a pluralidade dos corpos. Se não for assim, a outra opção é adotarmos a leitura ocasionalista. Vale ressaltar que essa posição (princípio de causalidade) não se compromete em estabelecer qualquer tipo de semelhança entre os objetos externos e as ideias produzidas por eles. Tão pouco, a prova da pluralidade corporal acontece a partir da diversidade do conteúdo das sensações. O problema é que a ontologia do mundo material cartesiana concebe apenas uma única *res extensa*, que é homogênea e indeterminada. Ora, se existe apenas uma *res extensa*, como a alma pode perceber uma pluralidade de indivíduos? Como acontece a individuação?

Uma leitura possível da prova do mundo externo indica que, segundo Descartes, os corpos causam os conteúdos sensíveis. Isso acontece na medida em que eles contêm, em sua realidade formal, as mesmas qualidades contidas na realidade objetiva das ideias dos corpos singulares. Assim, os objetos particulares seriam as causas das ideias sensíveis das qualidades secundárias e impeliriam às ideias claras e distintas das qualidades primárias da matéria. A existência de objetos externos (compostos de certas particularidades) daria origem às minhas ideias sensíveis das qualidades secundárias. No entanto, há outras passagens importantes das *Meditações*, dos *Princípios* e das *Notae in Programa quoddam* que nos mostram a inviabilidade dessa leitura.²⁴⁸

Battisti tem uma posição oposta de Rocha.²⁴⁹ Segundo ela, a prova do mundo externo, na *Sexta Meditação*, é a da presença de um mundo externo em

²⁴⁸ ROCHA, 2000, p. 18.

²⁴⁹ Outra solução é esboçada por Della Rocca. Segundo ele, não há conexão causal entre o mental e o físico. Na discussão sobre interação mente-corpo, Descartes afirma que Deus criou essas relações causais de tal maneira para beneficiar mais o bem-estar do corpo no qual a mente está, de alguma forma unida. Contudo, não há nada sobre uma mudança física que considerada em si mesma, dita certa mudança mental. Não podemos, com base em uma mudança física apenas ver o surgimento de uma mudança mental. A mudança física, por ela mesma, não explica a mudança mental. O que é necessário para explicar a mudança mental é um fator além, a saber, a vontade de Deus que faz isso no caso de que certa mudança física causa certa mudança mental. Assim, não há inteligibilidade nas relações causais. O princípio de causalidade afirma que dado o fato de que uma coisa gerar outra, a realidade delas devem ser correlatas de certo modo. Dito de outra forma, a realidade da primeira deve ser, no mínimo, tão grande quanto da segunda, ou a realidade da segunda deve estar contida na primeira. Mas essa correlação não torna o efeito inteligível. Apesar do princípio de causalidade cartesiano explicar que não há relações sem explicação, esse princípio não compromete Descartes à visão de que certas coisas explicam outras.

geral e não da existência determinada de coisas particulares. Assim, não podemos acrescentar qualquer tipo de determinação às coisas materiais. A prova dos corpos indicaria, apenas, a existência da matéria extensa, do mundo externo material. Dessa forma, as ideias sensíveis seriam indicativas da existência da matéria extensa, da sua presença ou posição, mas sem incluir a diferenciação dos corpos. Vejamos como Rocha estrutura o seu pensamento.

A prova do mundo externo legitima a objetividade de todas as nossas representações sensíveis e não apenas daquelas representações gerais e abstratas. Porém, ela assegura apenas parcialmente a validade objetiva das ideias dos sentidos. Dito de outra forma, a prova do mundo externo garante a sua existência, mas não se compromete com a existência de objetos singulares. Essa posição se baseia na afirmação cartesiana de que as ideias das qualidades sensíveis dos objetos não são semelhantes a quaisquer qualidades que possam existir no mundo físico. Isso, porque, as qualidades específicas e determinadas representadas pelas ideias sensíveis não estão instanciadas nos objetos particulares específicos que causam essas ideias.²⁵⁰ Rocha defende que se mantivermos a versão do princípio de causalidade explicitamente mencionada por Descartes na prova da *Sexta Meditação*, deveríamos concluir que a causa das ideias sensíveis das coisas são as próprias coisas tais como são exibidas ao espírito pela realidade objetiva de suas ideias. Assim, Descartes concluiria que as coisas extensas existem e são variadas da mesma maneira como a singularidade de cada coisa é exibida nas ideias sensíveis. Mas não é isso que ele conclui. Descartes defende a existência de um mundo externo em geral e não a existência determinada das coisas singulares. Sendo assim, “trata-se de rever a versão do princípio de causalidade utilizada na

Outra solução é admitir que a atribuição do poder causal aos objetos finitos não ameaça a atividade divina (semelhante a solução apresentada a relação corpo-corpo). Dessa forma, podemos descrever o poder causal aos objetos finitos como se Deus não desempenhasse nenhum papel e sem nos preocuparmos com ele. Descartes admite que nossas ações são livres e indeterminadas, ainda que, talvez, em outro sentido de determinação, Deus determine nossas ações. A liberdade e a falta de determinação de nossas ações livres (incluindo a de mover o corpo) não interferem na determinação divina dessas mesmas ações. Pode-se pensar que tendo a nossa liberdade, ficaríamos no caminho do poder que Deus tem sobre estas ações, mas não. Podemos ir adiante e atribuir liberdade para nossas ações causais sem a preocupação se isso coloca limites ao poder divino (DELLA ROCCA, 2008, p. 248). Acreditamos que essas soluções se afastam muito do que é proposto nos escritos cartesianos.

²⁵⁰ Essa solução afirma que os objetos externos seriam considerados como a origem das nossas ideias sensíveis na medida em que eles transmitiriam à mente, por meio dos sentidos, algo que daria ocasião para a formação de ideias sensíveis. Ou seja, o conteúdo representativo das ideias sensíveis não seria como uma imagem da coisa existente, mas um sinal da sua existência (ROCHA, 2000, p. 18).

prova tornando-o um princípio que exija apenas uma causa eficiente e não formal²⁵¹.

Belgioioso²⁵² tem uma posição parecida. Segundo ela, a *res extensa* não possui as qualidades que percebemos como provenientes dela mesma. A alma apenas conhece, de maneira clara e distinta, os atributos próprios da extensão, ou seja, o tamanho, a figura, a posição, a duração e o movimento. As outras propriedades das coisas materiais (cor, som, dor e outras semelhantes) não são da substância corpórea, e nós as conhecemos de maneira muito duvidosa e incerta. Elas são as opiniões. A comentadora alerta que há falsidades nas opiniões, mas Deus nos dotou com alguma faculdade para corrigi-las, assim, ele não é enganoso. Também devemos prestar atenção de que não há dúvidas de que o que a natureza nos ensina contém algumas verdades. Uma vez que a natureza não é nada além de Deus, ou o sistema ordenado das coisas criadas que Deus instituiu, pode-se afirmar que a nossa natureza particular é o conjunto de tudo o que Deus nos designou. Essa mesma natureza nos ensina que temos um corpo que fica indisposto quando sentimos dor e que tem a necessidade de comer ou beber quando sentimos fome ou sede.

Segundo Forlin,²⁵³ a alma conhece, *a priori*, que a natureza das coisas corpóreas é pura extensão, dotadas, portanto, tão-somente de propriedades geométricas, e visto que, entretanto, na experiência sensível, os corpos, para além de suas figuras, volumes e massas, se mostram revestidos de qualidades sensíveis, tais como cor, calor, odor, dureza, etc., então é forçoso concluir que os dados sensíveis não representam as coisas tais como elas são em si mesmas. A razão, portanto, não recupera o mesmo solo do ponto de partida, isto é, uma presença *imediate* no mundo: a relação dela com o mundo exterior é *mediada* agora por uma camada de representações, as quais, por não mostrarem as coisas tais como são em si mesmas, constituem-se em representações obscuras e confusas: um véu de ideias se interpõe entre a alma e o mundo.

Para melhor pontuar essa questão, vamos analisar a prova da união substancial. Ela pressupõe a diferenciação entre o meu corpo (unido a minha alma) e outros corpos. Ou, pelo menos, outro, que seja exterior e distinto do meu. As

²⁵¹ ROCHA, 2000, p. 29.

²⁵² BELGIOIOSO, 2015, p. 32.

²⁵³ FORLIN, Enéias. **O Ser da Ciência e a Ciência do Ser na Filosofia de Descartes**. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 16, n.1, p, 105-126, jan.-jun. 2006.

sensações demonstram que a alma e os corpos constituem uma união que não é conhecida intelectualmente. Da interação, apenas temos ideias obscuras e confusas, mas que nos fazem conhecer o que é útil ou nocivo para o corpo.

(...) não há nada que essa natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que está mal disposto quando eu sinto dor, quem tem a necessidade de comer ou de beber, quando eu tenho os sentimentos de fome ou de sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar de que há nisso alguma verdade.²⁵⁴

Quando Descartes anuncia que tem um corpo, ele reconhece a variedade geométrica ao distinguir a parte da matéria que forma o meu corpo da parte da matéria que o circunda e que dele se distingue. A prova da união não estabelece a união da alma com a totalidade da *res extensa*. A prova da união pressupõe a distinção entre corpos.

A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou alojado em meu corpo como o marinheiro no navio. Mas, além disso, estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa.²⁵⁵

Parece ser necessário admitir a pluralidade dos corpos para termos as sensações.²⁵⁶ O modo como um corpo particular me afeta é muito diferente de outros corpos. Não há como a alma ser atingida, dessa forma, se a matéria for indivisível e homogênea. As sensações têm a sua origem na diferenciação entre os corpos. O corpo que não se diferencia do meu não pode ser detectado por mim.²⁵⁷ Quando o corpo é anunciado como causa das ideias sensíveis, embora tenhamos

²⁵⁴ *Meditations*. AT IX, 64.

²⁵⁵ *Meditations*. AT IX, 64.

²⁵⁶ Sobre esse assunto ler também: BATTISTI, 2011, p. 211.

²⁵⁷ “O calor de nosso coração é bem elevado, mas não o sentimos, dado que nos é habitual. O peso de nosso corpo não é pequeno, mas não nos incomoda. Nem sequer sentimos o de nossas vestes, porque estamos acostumados a carregá-las. E a razão disso é bastante clara, pois é certo que *não poderemos sentir nenhum corpo a menos que ele seja a causa de alguma alteração nos órgãos dos nossos sentidos, isto é, a menos que ele mova de alguma maneira as pequenas partes da matéria de que tais órgãos são compostos*. Podem perfeitamente fazê-lo os objetos que não se apresentam sempre, desde que unicamente tenham força suficiente; pois, se modificarem algo nos sentidos enquanto agem, isso poderá ser reparado depois pela natureza, quando já não agem. Mas, quanto aos que nos tocam continuamente, se alguma vez tiveram a potência de produzir certa alteração em nossos sentidos e de mover algumas partes de sua matéria, eles devem, por ter conseguido movê-las, tê-las separado por inteiro das outras, desde o começo de nossa vida; e, assim, eles não podem ter deixado exceto as que resistem completamente à sua ação, por meio das quais não podem de maneira nenhuma ser sentidos. Podeis ver, a partir daí, que *não é de admirar que haja ao nosso redor muitos espaços onde não sentimos nenhum corpo, embora os contenham não menos que os espaços onde mais os sentimos*” (AT XI, 21-22. Grifo nosso).

uma ideia clara e distinta do que seja um corpo (do ponto de vista geométrico), parece que não podemos introduzi-la automaticamente no âmbito da prova. Os corpos ainda permanecem como entidades desconhecidas.

Fato é que a alma recebe uma multiplicidade das ideias sensíveis, isso não implica a existência de múltiplas causas, mas apenas a existência de manifestações distintas à alma.²⁵⁸ Uma única causa poderia causar todas as ideias distintas, mas, se fosse assim, essa causa seria eminente, o que contraria o argumento acima exposto. Como vimos, a relação causal entre a ideia e o corpo é de natureza formal. Isso significa que a causa produz o efeito, porque possui os mesmos graus de realidade que o efeito.²⁵⁹

Com isso, pode-se concluir, juntamente com Battisti, que a existência de diferentes entidades externas é assegurada pela natureza causal e a individuação das diferentes coações exercidas sobre a alma. Se algo externo causa uma ação sobre o pensamento, significa que devemos reconhecer a existência desse objeto, mesmo que ele tenha uma natureza desconhecida. É preciso, também, reconhecer que ele tem o poder de coagir a substância pensante, ou seja, que está na coisa material o poder de agir sobre a alma. As diferentes ideias sensíveis anunciam diferentes causas. Se não fosse assim, não estaríamos falando de causalidade formal, mas eminente. E, por fim, como Deus não é enganador, tão pouco nos dotou com capacidades para corrigir a inclinação natural, segue-se que a afirmação “coisas corporais existem” é verdadeira.²⁶⁰

Segundo Forlin,²⁶¹ o princípio de individuação está no corpo específico com que cada *res cogitans* em particular está unida. Cada corpo é, por sua vez, diferente de outro, não apenas pelo seu volume, sua massa, sua figura, e toda uma série de características físicas particulares, mas, sobretudo, pela sua posição espaço-temporal única. Cada corpo, desde seu nascimento, ocupa uma posição espaço-temporal exclusiva e, a partir dela, estabelece relações únicas com os corpos que os rodeiam e com o meio ambiente em geral, constituindo sua história particular de

²⁵⁸ “Não que meu pensamento tenha tal efeito ou imponha alguma necessidade a coisa alguma, mas, ao contrário, é a necessidade da própria coisa, isto é, a existência de Deus que determina meu pensamento: tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não a de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição)” (Quinta Meditação, §8, p. 141).

²⁵⁹ BATTISTI, 2011, p. 206.

²⁶⁰ Sobre esse assunto, ler também GUEROULT, 1968, p. 152-153.

²⁶¹ FORLIN, Enéias. **A Concepção Cartesiana de Sujeito: a Alma e o Animal Racional**. In.: Educação e Filosofia Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 135-166, 2011.

vida. As paixões da alma unida a um corpo X, nascido em tal lugar e em tal época, em tal família, serão intrinsecamente diversas das paixões de uma alma unida a um corpo Y, e assim por diante.

Dado que a matéria consiste simplesmente em extensão, segue-se que o único modo pelo qual os corpos podem ser individuados é o movimento.

Logo, só há um tipo de a matéria em todo o universo, e só a conhecemos por ser extensa. Todas as propriedades que percebemos distintamente como pertencentes a ela são redutíveis a sua capacidade de se dividirem e movimentarem segundo as suas partes; e, por consequência, pode receber todos os efeitos que percebemos poder surgir do movimento de suas partes. A partição da matéria em pensamento não causa mudanças nela; mas toda a sua variação, ou diversidade de forma, depende do movimento.²⁶²

Surge, então, a necessidade de delimitar ontologicamente o que esse corpo é. Cada alma é uma substância diferente. Dizer que há uma multiplicidade de almas, independentes entre si, não acarreta problemas para Descartes. Assim, cada ser pensante é em si uma substância, tendo seus próprios modos. O argumento da existência do eu não depende da suposição da existência de outras mentes. A perspectiva do mundo material é distinta. A *res extensa* é em sua totalidade, só há uma única e mesma substância material.²⁶³ Então, para melhorar a nossa discussão, vamos analisar como ocorre a individuação dos corpos.

3.4. Movimento

Dado que a matéria consiste simplesmente em extensão, segue-se que o único modo pelo qual os corpos podem ser individuados é o movimento (que determina a figura e o tamanho das partículas individuais – *Princípios*, Parte II, art. 23). Mas apesar do papel crucial que o movimento desempenha na ciência cartesiana, Descartes oscilava em suas explicações do movimento, às vezes definindo-o de uma maneira complexa, que permitia uma distinção não arbitrária entre movimento e repouso, e às vezes tratando-o simplesmente como movimento local (movimento de lugar para lugar) e, em outras vezes, afirmava que o movimento é simplesmente indefinível.

²⁶² *Principes*. Parte II. AT IX, 75.

²⁶³ BATTISTI, 2011, p. 211.

Então, só há um tipo de matéria em todo o universo, e só a conhecemos por ser extensa; porque todas as propriedades que percebemos *distintamente* como pertencentes a ela, referem-se a ela poder ser dividida e movimentada segundo suas partes, e que ela pode receber todas as diversas disposições que percebemos poder surgir do movimento de suas partes. Pois, ainda que possamos fingir, no pensamento, as divisões dessa matéria, no entanto, é claro que *nosso pensamento não tem poder de mudar nada nela*, e que... toda a diversidade de formas que se reúne nela apenas depende do movimento local.²⁶⁴

A substância material é ilimitada, pois ainda que seja possível fixar algum limite a ela, a alma tem a capacidade de imaginar espaços indefinidamente extensos além do limite. A matéria também é continuamente a mesma e tem como principal característica a extensão, acarretando que todas as suas outras propriedades (modos da substância) são compreendidas por meio dela e são reduzidas a capacidade do corpo de se movimentar e se dividir. O pensamento não tem aí qualquer poder, sendo que toda mudança na diversidade de formas depende somente do movimento.

Se considerarmos um corpo qualquer e rejeitarmos tudo o que não é essencial à sua natureza, descobriremos que nada permanece na ideia de corpo, exceto que é algo extenso em comprimento, largura e profundidade. Ora, essa extensão também está compreendida em nossa ideia de espaço, daquele que está preenchido pelos corpos e daquele que recebe o nome de espaço vazio. Assim, para Descartes, espaço e substância corpórea não são diferentes na realidade. A mesma extensão que constitui o espaço, também se encontra no objeto material. A diferença é que a extensão atribuída ao corpo é particular e muda com ele toda vez que é transportado. O mesmo não acontece com o espaço. A sua extensão é geral e vaga, mesmo se retirarmos um objeto de um determinado local, a extensão do espaço permanece a mesma.²⁶⁵

Em primeiro lugar, Descartes define a noção de movimento conforme entendida pelo senso comum.

O movimento (a saber, aquele que se faz de um lugar para o outro, porque eu apenas concebo esse tipo de movimento, e não penso que devamos supor que haja qualquer outro na natureza), então, o movimento, no sentido comum do termo, não é senão A AÇÃO PELA QUAL UM CORPO PASSA DE UM LUGAR PARA O OUTRO. E, como já observamos acima, que uma mesma coisa muda e não

²⁶⁴ *Principes*. Parte II. AT IX, 75.

²⁶⁵ *Principes*. Parte II. AT IX, 68.

muda de lugar ao mesmo tempo, também podemos dizer que a mesma coisa ao mesmo tempo se move e não se move. Assim, por exemplo, uma pessoa sentada em um navio que está partindo pensa que está em movimento quando olha a costa que deixou para trás, e a considera imóvel; mas não se observar o próprio navio, entre cujas partes preservam sempre a mesma posição. Contudo, uma vez que estamos habituados a supor que não há movimento sem ação..., mais propriamente diremos que essa pessoa assim sentada está em repouso, e não em movimento, visto que não tem consciência de estar em ação.²⁶⁶

O senso comum afirma que o movimento local acontece por meio de uma ação pela qual um corpo passa de um lugar para outro. Dois fatores são importantes nessa definição: 1) a concepção de que o movimento é uma ação e, portanto, todo corpo em repouso está sem ação; e 2) para determinarmos se um objeto está em movimento ou não, depende de um ponto referencial. Uma pessoa viajando dentro de um carro está em movimento em relação às pessoas que estão à beira da estrada, mas em repouso em relação aos outros passageiros do carro. Dessa forma, é possível dizer que um corpo se move e não se move ao mesmo tempo. Porém, Descartes apresenta outra definição de movimento na qual veremos que a escolha do referencial não pode ser arbitrária. Se o movimento for considerado como uma ação, então o passageiro do automóvel está em repouso, uma vez que não tem a percepção de estar em ação. Por causa disso, essa definição causa certos constrangimentos que veremos a seguir.

Na definição considerada científica, temos que o movimento é a transferência de um corpo que está próximo de alguns objetos para a proximidade de outros corpos. Agora o movimento não é mais visto como uma ação, uma vez que ele é um modo da substância e está no corpo que se movimenta e não no que causa o movimento.

Mas se, em vez de nos limitarmos àquilo que não tem outro fundamento que o senso comum, nós desejamos saber o que é o movimento segundo a verdade, podemos dizer, a fim de lhe atribuirmos uma natureza que seja determinada, que é O TRANSPORTE DE UMA PARTE DA MATÉRIA, OU DE UM CORPO, DA VIZINHANÇA DAQUELES QUE O AFETAM IMEDIATAMENTE, E QUE NÓS CONSIDERAMOS COMO EM REPOUSO, PARA A VIZINHANÇA DE ALGUMAS OUTRAS. POR CORPO, ou bem POR UMA PARTE DA MATÉRIA, eu entendo tudo o que é transportado junto, o que pode ser composta por várias partes que *empregam, no entanto, sua agitação a fazer* outros movimentos. E digo que é O

²⁶⁶ *Principes*. Parte II. AT IX, 75-76. Os trechos estão escritos com letra maiúscula a fim de manter a versão original.

TRANSPORTE e não a força ou a ação que transporta, visando demonstrar que o movimento está sempre na coisa movida, e não naquilo que a move; pois me parece que não estamos acostumados a distinguir essas duas coisas com suficiente precisão. Além disso, entendo que é uma *propriedade* da coisa móvel, e não uma substância: assim como a figura é uma *propriedade* da coisa que está figurada, e o repouso da coisa que está em repouso.²⁶⁷

A primeira diferença importante entre as duas definições é a noção de atividade. Na primeira definição, encontramos a palavra “ação”, enquanto na segunda, temos a palavra “transferência”. Se pensarmos o movimento como uma ação, então somos imediatamente levados a pensar no resto como uma falta de ação. É um erro, segundo Descartes, pensar o repouso como uma ausência da ação, pois a mesma ação que é exigida para o movimento, também a encontramos no repouso. A ação necessária para colocar em movimento um corpo que está em repouso não é maior que a atividade necessária para pará-lo. O repouso exige tanto uma causa ativa quanto o movimento. O preconceito de julgarmos que para produzir um movimento seria necessária uma força maior do que para interrompê-lo provém do esforço que a alma tem para mover os membros do corpo, à qual está unida, e os outros corpos.²⁶⁸ Mas a força utilizada para deslizar um barco que está em repouso em uma água calma é a mesma que será usada para pará-lo de repente enquanto se desloca.

Pode-se ler que o movimento é um modo de um corpo e não uma substância. Isso faz com que o movimento esteja sempre na coisa movida e não naquilo que a move, ou seja, é preciso distinguir movimento de sua causa, aquilo que coloca o corpo em movimento. Trata-se de considerar o movimento como o transporte e o seu repouso. Esse transporte não está fora do corpo, assim como o repouso. Logo, o movimento e o repouso são modos distintos de uma mesma matéria.²⁶⁹ Outra diferença entre as duas definições (senso comum e a científica) é que a primeira trata em termos de mudança de lugar e a segunda fala de um corpo

²⁶⁷ *Principes*. Parte II. AT IX, 76.

²⁶⁸ Porque a gravidade está sempre agindo sobre o nosso corpo, isso causa certo cansaço na alma, fazendo a julgar que é mais fácil provocar o repouso do que o movimento.

²⁶⁹ Fica claro que Descartes quer fazer a distinção entre movimento e repouso, mas Garber se questiona o porquê dessa diferenciação. Segundo o comentador, o movimento é uma noção explicativa básica na física cartesiana, uma vez que toda variação na matéria, isto é, toda diversidade de suas formas depende do movimento. Agora, se a distinção entre movimento e repouso é simplesmente arbitrária, então é difícil enxergar como o movimento poderia preencher esta função. Se não há nenhuma distinção não-arbitrária entre movimento e repouso, então o movimento não é realmente real, e se ele não é realmente real, então não pode ocupar o lugar que Descartes separa para ele em sua física (GARBER, 2009,p. 378).

passando de uma vizinhança, considerada em repouso, para outra. Essa diferença se refere ao fato de que a designação de um lugar é relativa a um referencial arbitrariamente escolhido, como lemos no exemplo do navio em movimento. Assim, o movimento acontece em relação aos objetos que estão próximos e não em relação ao local.

Ao retirar o termo “lugar” da definição, Descartes tinha a intenção de eliminar a arbitrariedade da definição, porém encontrou outro problema. Vamos reler a sua definição de movimento mais uma vez. Movimento é “o transporte de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles que o afetam imediatamente, e que nós *consideramos como em repouso*, para a vizinhança de algumas outras”.²⁷⁰ Em outras palavras, o movimento é tido como a passagem de um corpo (ou parte dele) que está próximo a alguns corpos, que consideramos como em repouso, para a proximidade de outros corpos. Dizer que os corpos são considerados como em repouso, não significa que eles realmente estão em repouso, isso ocorre porque é difícil determinar qual corpo está em movimento e qual está em repouso por dois motivos: 1) por causa da reciprocidade do movimento e 2) porque não há, verdadeiramente, nenhum ponto fixo no universo.

Também acrescentei que O TRANSPORTE DO CORPO SE FAZ DA VIZINHANÇA DAQUELES QUE O TOCAM, PARA A VIZINHANÇA DE ALGUNS OUTROS, e não de um lugar para outro, porque o lugar pode ser tomado de várias maneiras que dependem do nosso pensamento, como expliquei anteriormente. Mas quando tomamos o movimento como o transporte de um corpo que deixa a vizinhança daqueles que o toca, é certo que não saberemos atribuir a um mesmo móvel mais de um movimento, pois só existe uma determinada quantidade de corpos que o podem tocar ao mesmo tempo.²⁷¹

Defender que o movimento ocorre da mudança de um lugar para o outro é complicado para Descartes, pois, provavelmente, cairia no problema de escolher o lugar, uma vez que ele pode ser tomado de várias maneiras. Além do mais, é necessário, para determinar uma posição, observar outros corpos que consideramos imóveis. Contudo, conforme olhamos diferentes corpos, podemos ver que a mesma coisa ao mesmo tempo muda e não muda de lugar. Voltemos ao exemplo do carro em movimento, não há dúvidas que em relação a um endereço específico, os passageiros do carro estão em movimento. Mas e se considerarmos os passageiros

²⁷⁰ *Principes*. Parte II. AT IX, 76. Grifo nosso.

²⁷¹ *Principes*. Parte II. AT IX, 78.

em relação ao próprio carro em que estão? Nesse caso, não podemos afirmar que estão em movimento em relação ao veículo que ocupam. Um dos ganhos em considerar o movimento como transporte de objetos e não como uma ação está no fato de limitar apenas um movimento ao corpo, dado que há uma limitação do que se considera “corpos vizinhos”.

Por exemplo, se nós consideramos um homem sentado na popa de um navio que o vento leva para longe do porto, e prestar atenção apenas a este navio, parece que este homem não muda de lugar, porque vemos que ele permanece durante todo o dia em uma mesma situação no que diz respeito às partes do navio em que ele está; e se nós observarmos as terras vizinhas, parecerá que esse homem muda incessantemente de lugar, visto que está constantemente retrocedendo de uma das terras e se aproximando de algumas outras; se, além disso, supomos que a Terra gira sobre seu eixo, e que caminha a mesma distância de oeste a leste enquanto o navio percorre de leste a oeste, de novo nos parecerá que aquele que está sentado à popa não muda de lugar, porque nós determinamos esse lugar por alguns pontos imóveis que nós imaginamos haver no céu. Mas se pensarmos que não se pode encontrar, em todo o universo, nenhum ponto que é verdadeiramente imóvel (como se mostrará provável pelo que se segue), concluiremos que não há lugar algum no mundo que seja *firme e fixo*, a não ser que *o fixemos* com o pensamento.²⁷²

É, por isso, que o movimento não pode ter uma definição tão arbitrária. Assim, não definimos movimento como mudança de local, mas entendemos o movimento como a translação de um corpo que deixa a proximidade dos que lhe são contíguos. Deve-se acrescentar também que Descartes precisa identificar corpos que estão em movimento e separá-los de corpos que estão em repouso. Mas como determinar um ponto fixo se nos persuadirmos de que não há nenhum ponto realmente imóvel no universo?

Mas, apesar de cada corpo em particular ter apenas um movimento que lhe é próprio, pois só há uma determinada quantidade de corpos... que o tocam e que estão em repouso a seu respeito, todavia pode participar em uma infinidade de outros movimentos, enquanto faz parte de outros corpos com outros movimentos. Por exemplo, se *um marinheiro* ao passear no seu barco trazer consigo um relógio, ainda que as rodas deste tenham um único movimento que lhe é próprio, é certo que elas participam também do movimento do marinheiro que passeia, porque elas compõem com ele *um corpo que é transportado tudo junto*; é certo também que elas participam do movimento do barco... e até mesmo do mar, *dado que acompanham o seu curso*; e também do da Terra, supondo que esta gira em torno do seu eixo, *pois constituem um corpo com ela*. Embora seja verdade que todos esses movimentos estão nas rodas desse relógio, todavia,

²⁷² *Principes*. Parte II. AT IX, 70.

porque normalmente não pensamos em tantos movimentos ao mesmo tempo e até porque nem podemos conhecer todos os *movimentos de que elas participam*, bastará que em cada corpo consideremos apenas o movimento que lhe é único e do qual podemos ter um conhecimento certo.²⁷³

Na definição científica, Descartes estabelece que “cada corpo em particular tem apenas um movimento que lhe é próprio, pois só há uma determinada quantidade de corpos... que o tocam e que estão em repouso”.²⁷⁴ Temos, então, que não se deve considerar todos os movimentos que um corpo pode estar submetido, mas somente em relação ao afastamento de um grupo de corpos que estão próximos. Parece que essa definição elimina a parte da arbitrariedade da noção de movimento. Há de se admitir que o relógio esteja em movimento, pois a sua engrenagem está em movimento em relação aos corpos próximos. Contudo, o relógio, em si, se encontra em repouso no bolso do marinheiro. Temos outro problema que é determinar quem seriam os “corpos próximos”, mas não trataremos desse assunto neste trabalho.

Voltemos mais uma vez para o conceito da transferência. Nos *Princípios*, Descartes defende que a transferência é recíproca. Em outras palavras, não é possível o objeto AB ser trasladado da proximidade do objeto CD sem que CD seja trasladado da proximidade de AB. Por causa disso, pode-se pensar de que a teoria da reciprocidade da transferência não permitiu que Descartes conseguisse distinguir, de maneira não-arbitrária, o movimento do repouso. Ou seja, ainda parece ser uma decisão arbitrária dizer que um corpo AB está em movimento e outro corpo próximo CD está em repouso ou vice-versa.

Porque nós pensamos que um corpo não se move, se ele não se mover por inteiro, e que nós não saberíamos nos persuadir que a Terra se move por inteira, dado que algumas das suas partes são transportadas da proximidade de alguns corpos menores que os tocam; que é por isso que observamos, muitas vezes perto de nós, várias de tais transferências que são contrárias umas às outras: pois se nós supusermos, por exemplo, que o corpo EFGH seja a Terra, e que ao mesmo tempo em que... o corpo AB é transportado de E para F, o corpo CD seja transportado de H para G, embora saibamos que as partes da Terra que tocam o corpo AB são transportadas de B para A, e que a ação que serve ao transporte não é de outra natureza, ou inferior, das partes da Terra, que estão no corpo AB, não diremos que a Terra se move de B para A, ou de ocidente para oriente, pois as partes que tocam o corpo CD são transportadas da

²⁷³ *Principes*. Parte II. AT IX, 80.

²⁷⁴ *Principes*. Parte II. AT IX, 80.

mesma maneira de C para D, seria necessário dizer também que ela se move para o lado oposto, ou seja, de leste a oeste o que seria muito contraditório. E por isso... nós nos contentamos em dizer que os corpos AB e CD, e outros similares, se movimentam e não a Terra. Contudo, devemos ter em conta que tudo o que há de real... nos corpos que se movem, e por isso dizemos que se movem, também se encontra naqueles que lhes são contíguos, embora os consideremos em repouso.²⁷⁵

Para podermos afirmar que os corpos AB e CD estão em movimento, precisamos defender que a Terra é um ponto imóvel. Para melhor entender essa passagem, Garber trata de uma nota escrita por Descartes em sua cópia dos *Princípios* que é crucial para se compreender o que o filósofo estava pensando.

Nada é absoluto no movimento exceto a separação mútua de dois corpos moventes. Ademais, que se diga que um dos corpos se move e o outro está em repouso é algo relativo, e depende de nossa concepção, como é o caso com respeito ao movimento chamado local. Assim, quando caminhamos sobre a Terra, tudo o que é absoluto ou real e positivo neste movimento consiste na separação da superfície de meu pé da superfície da Terra, que não está menos na Terra do que eu. Foi nesse sentido que eu disse que não há nada real e positivo no movimento que não esteja também no repouso. Quando, no entanto, eu disse que movimento e repouso são contrários, entendia isto com respeito a um único corpo, que se encontra em modos contrários quando sua superfície é separada de outro corpo e quando não é... Movimento e repouso diferem verdadeira e modalmente [*modaliter*] se por movimento se entende a separação mútua dos corpos, e por repouso a ausência [negativo] desta separação. No entanto, quando se diz que um de dois corpos que estão se separando mutuamente se move, e o outro está em repouso, neste sentido movimento e repouso diferem apenas na razão [*ratione*].²⁷⁶

É relativo dizer que um corpo está em movimento em relação a outro corpo, como já vimos, um corpo pode estar em repouso ou movimento dependendo do ponto referencial escolhido. E de que maneira escolhemos esse ponto referencial se não arbitrariamente? Dessa forma, movimento e repouso são distintos quando consideramos a afirmação de que o movimento é a separação mútua dos corpos, e repouso seria a ausência desta separação. Mas essa diferença é apenas na razão.

Enfim, disse que transporte não ocorre da proximidade de toda a espécie de corpos contíguos, mas apenas DAQUELES QUE NÓS CONSIDERAMOS COMO EM REPOUSO. Pois, é recíproco; e nós não saberíamos conceber que o corpo AB foi transportado da vizinhança do corpo CD, sem que também não saibamos que o

²⁷⁵ *Principes*. Parte II. AT IX, 79.

²⁷⁶ AT XI, 656-657. Vide também Garber, 2009, p. 380.

corpo CD é transportado da proximidade do corpo AB, e que é necessário igualmente... a ação para um e para o outro. De modo que, se quisermos atribuir ao movimento uma natureza que pode ser considerada totalmente única, e sem ser necessário relacioná-la com outra coisa, quando *vemos* que dois corpos imediatamente contíguos serão transportados, cada um para o seu lado, e que se separarão reciprocamente, não haverá dificuldade em dizer que há tanto movimento em um como no outro. Confesso que nisto nos afastamos muito da maneira de falar do senso comum: pois, como estamos habituados a estar na Terra, que julgamos em repouso, e embora vejamos algumas das suas partes, que tocam outros corpos menores, serem transportadas da proximidade desses corpos, não entendemos por isso que ela se move.²⁷⁷

Por causa da doutrina da reciprocidade da transferência, sempre que um corpo está em movimento, devemos dizer que os corpos, que estão próximos, também estão. É impossível que um corpo AB esteja se afastando de CD, sem que CD também esteja se afastando de AB. A questão é que um movimento pertence igualmente a um corpo e à sua vizinhança contígua. Garber, conclui esse problema afirmando que

Se o movimento é entendido como a separação mútua de um corpo e sua vizinhança, então é impossível para um corpo estar tanto em movimento quanto em repouso ao mesmo tempo, na medida em que é impossível para aquele corpo estar em transferência e não estar em transferência com respeito à mesma vizinhança contígua. Entendidos desta maneira, movimento e repouso são modos do corpo diferentes e distintos.²⁷⁸

Porque Deus é perfeito, sua ação no mundo é imutável. Assim, Deus sempre produz o mesmo efeito. Quando ele criou a matéria, colocou certa quantidade de movimento que é conservada até hoje. Podemos concluir, então, que o princípio de individuação acontece em relação a um conjunto de extensão para outro conjunto de extensão. Dessa forma, um conjunto corpóreo se locomove junto em relação a outros.

²⁷⁷ *Principes*. Parte II. AT IX, 78-79.

²⁷⁸ GARBER, 2009, p. 381.

Capítulo 4 Ocasionalismo

A proposta deste capítulo é avaliar algumas passagens para, finalmente, traçarmos a posição cartesiana sobre a interação corpo-alma. Dada às dificuldades encontradas na interpretação do princípio de causalidade, tem-se a necessidade de verificar a posição ocasionalista. Com a ciência mecânica, a posição de que as relações causais são explicadas por meio das formas foi rejeitada, pois a matéria é inerte. Para solucionar esse impasse, temos o ocasionalismo. Segundo essa teoria, todas as mudanças que ocorrem no mundo são dadas diretamente por Deus. Nessa linha de raciocínio, as mudanças que um corpo, aparentemente, causa em outro por meio do impacto; ou as mudanças que um corpo pode causar na alma a qual está unido, produzindo as sensações e as paixões; ou, ainda, as alterações que ela pode causar nele, produzindo uma ação voluntária, todas elas têm como causa Deus. Portanto, as mudanças seriam explicadas por meio das “causas ocasionais”. Assim, as ideias que alguém tem da dor, das cores e dos sons, encontram-se em sua alma por *ocasião* dos corpos, que são externos a ela. E, então, Deus seria a causa atual do movimento do braço quando o sujeito decide movimentá-lo, pois a sua vontade é apenas uma causa ocasional.²⁷⁹

Em apoio a essa posição, temos uma carta que Descartes enviou a Elisabeth em 6 de outubro de 1645. Nela, ele descreve sobre a ação de Deus e a relação causal entre o corpo e a alma. Deus é a causa primeira e imutável de todos os efeitos que não dependem do livre arbítrio, ou seja, todas as ações que não são causadas pela alma tem Deus como causa. Todavia, esse trecho contradiz e enfraquece a interpretação, exposta no capítulo anterior, de que apesar de Deus, os corpos poderiam causar movimento na alma.

²⁷⁹ Em defesa a essa interpretação, temos Garber. Contudo, ele afirma que essa posição deve ser vista com um pouco de cuidado, pois, Descartes é ocasionalista quando trata do mundo inanimado, mas no caso da interação alma-corpo, o filósofo tem uma posição diferente, dado que admite a possibilidade do pensamento ser a causa do movimento no corpo. Na interação alma-corpo, pode-se afirmar que a alma pode causar movimento em um mundo físico. Na interação corpo-corpo, Deus é a causa real da mudança no mundo inanimado da física; e na interação corpo-alma, parece provável que Deus é a real causa por trás desse tipo de interação. Assim, parece claro que Descartes não é um ocasionalista, de um modo estrito, na medida em que ele permite algumas causas finitas, como as almas. Entretanto, apesar dessa ressalva, segundo o comentador, isso não se configura como um problema, uma vez que a tese ocasionalista é flexível o suficiente para permitir isso. Se a matéria é inerte, pergunta-se: em que sentido pode-se dizer que o corpo pode causar mudanças na alma. Por adotar uma postura ocasionalista, Garber acredita que a interação corpo-alma supõe a intervenção divina. (GARBER, 2001b, p. 218).

(...) para dizer aqui que todas as razões que provam a existência de Deus e que ele é a causa primeira e imutável de todos os efeitos que não dependem do livre arbítrio dos homens, provam, me parece, do mesmo modo, que ele é também a causa de todos os efeitos que dele dependem. Pois só se poderia demonstrar que ele existe, considerando-o como um ser soberanamente perfeito; e não seria soberanamente perfeito, se pudesse acontecer alguma coisa no mundo, que não viesse inteiramente ele.²⁸⁰

As razões que provam a existência de Deus, provam, igualmente que ele é a causa primeira e imutável de todos os efeitos que não dependem do livre arbítrio do ser humano. Ou seja, quando a interação ocorre da alma para o corpo, temos que ela é capaz de causar os movimentos voluntários. Por outro lado, como o corpo é destituído de qualquer forma, ele não teria a capacidade de causar efeito algum na alma.²⁸¹ Nesses casos, Deus seria a causa de todos os efeitos.

(...) mas a filosofia é suficiente para conhecer que não poderia entrar o menor pensamento no espírito de um homem, a menos que Deus quisesse e tivesse querido desde toda a eternidade que ele aí entrasse. E a distinção da Escola, entre as causas universais e particulares, não tem aqui lugar: pois o que faz com que o sol, por exemplo, sendo a causa universal de todas as flores, não seja, por isso, a causa pela qual as tulipas diferem das rosas, é que a sua produção depende também de algumas outras causas particulares que não lhe estão subordinadas; mas Deus é de tal modo a causa universal de tudo, que é da mesma maneira a sua causa total; e assim não pode acontecer nada sem a sua vontade.²⁸²

Se a teoria ocasionalista está correta, temos que não há diferença entre as causas universais e as particulares, como Descartes aponta que há na Escola. Deus é a causa universal soberana, nada acontece sem a sua vontade. Os pensamentos sensoriais apenas chegam à alma por intermédio de Deus, porque ele quis assim desde toda a eternidade. Contudo, parece que essa passagem entra em conflito com outras que expomos no capítulo anterior, onde tratamos sobre as causas particulares do movimento.²⁸³

²⁸⁰ Descartes à Elisabeth, 6 de outubro de 1645 (AT IV, 313/314).

²⁸¹ "(...) a força [vis] que move um [corpo] pode ser a de Deus conservando tanta transferência na matéria quanto Ele pôs nela no primeiro momento da criação ou também a de uma substância criada, como nossa mente" (AT V, 403/404).

²⁸² Descartes à Elisabeth, 6 de outubro de 1645 (AT IV, 314).

²⁸³ "Após ter examinado a natureza do movimento, é necessário que nós consideremos a causa, e porque ela pode ser considerada de duas maneiras, nós começaremos pela primeira e a mais universal, que geralmente produz todos os movimentos que estão no mundo; e depois, consideramos a outra... que faz que cada parte da matéria adquira um movimento que ela não possuía anteriormente" (*Principes*. AT IX, 83).

4.1. Análise da Causalidade no Conhecimento da Existência

No capítulo anterior, analisamos o argumento do princípio de causalidade exposto na *Sexta Meditação*. Uma das dificuldades encontradas foi a explicação das sensações tais como a dor, a cor, o sabor, entre outras, visto que Descartes não parece defender que os corpos particulares apresentam essas variações percebidas pela alma. Uma solução, então, seria afirmar que na medida em que não são modos da extensão, cores e sabores, calor e frio não se encontram realmente nos corpos, mas na alma que os percebe. Segundo essa solução, podemos conhecer uma substância a partir de qualquer um de seus atributos, mas há uma propriedade especial que constitui a sua natureza e à qual se referem todos os outros modos, como já vimos, estamos falando do atributo essencial, que no caso do corpo é a extensão. Todas as outras noções se referem a esta propriedade essencial, na medida em que é por meio da noção de extensão que entendemos o tamanho, a figura, o movimento. Então, não é possível compreender a noção da substância corpórea separada de seu principal atributo. Entre a substância corpórea e seu principal atributo há, apenas, uma distinção de razão. Além do atributo principal, a substância tem seus modos: tamanho, figura e movimentos particulares que todos os corpos individuais podem ter. Dessa forma, todos os acidentes em uma substância corpórea devem ser entendidos através da sua essência, a extensão. Assim, os corpos cartesianos são apenas os objetos da geometria tornados reais, ou seja, objetos sem qualidades sensoriais que são externos à alma humana.²⁸⁴

Voltemos, uma vez mais, para a leitura do argumento do princípio de causalidade, isso será útil para o compararmos com outra versão, exposta nos *Princípios*.

Além disso, encontra-se em mim certa faculdade passiva da percepção, (...) mas ela me seria inútil e eu não poderia me servir dela, se não existisse em mim, ou em outra coisa, outra faculdade ativa, capaz de formar e produzir essas ideias. Agora essa faculdade ativa não pode estar em mim enquanto não sou senão uma coisa pensante, (...). Portanto, é necessário que esteja em alguma substância diferente de mim, (...). Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas ou que elas partem das coisas corporais, não vejo como se poderia desculpá-lo de engano se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas

²⁸⁴ GARBER, 2009, P. 357.

que não coisas corporais, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que as coisas corporais existem.²⁸⁵

Garber discorda da nossa posição exposta na seção anterior. Para nós, Descartes defende que os corpos, no plural, existem. Ou seja, não existe apenas uma matéria extensa geométrica, mas corpos particulares. O fato de a nossa alma ser afetada de diversos modos, comprova a existência de uma pluralidade de corpos, no entanto, isso não assegura que os objetos materiais correspondam, de maneira precisa, às ideias sensoriais. Por outro lado, segundo o comentador, o argumento cartesiano que prova a existência do mundo exterior afirma que esse corpo “não é o corpo da experiência cotidiana; quando examinamos nossa ideia de corpo, descobrimos que a ideia que temos dele é a ideia de um objeto geométrico, e é a existência *deste* corpo cartesiano que o argumento prova”.²⁸⁶ Para reforçar o seu posicionamento, Garber cita o trecho seguinte da prova do mundo externo.

E, portanto, é preciso confessar que as coisas corporais existem. Contudo, talvez elas não sejam inteiramente tais como as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é, em muitos casos, muito obscura e confusa; mas, pelo menos, temos de admitir que as coisas que eu concebo clara e distintamente se encontram nelas, ou seja, todas as coisas, de modo geral, que estão compreendidas no objeto da geometria especulativa.²⁸⁷

Assim, conclui Garber, esse argumento não serve apenas para restaurar o mundo que havia sido perdido para os argumentos céticos da *Primeira Meditação*, mas também para substituir o mundo sensorial de cores, sabores e sons pelo mundo geométrico da física cartesiana. Dessa forma, esse argumento não prova a existência do corpo contido nas nossas ideias sensoriais. É o corpo que corresponde à ideia de corpo, ou seja, um objeto geométrico. O argumento em questão prova a existência de uma pluralidade corporal e se notarmos com atenção, na primeira parte, Descartes não afirma que as ideias sensoriais são semelhantes aos objetos correspondentes. Logo defender que os corpos são múltiplos não é o mesmo que defender que as ideias de cor, som ou odor equivalem perfeitamente aos objetos externos. Sendo assim, não concordamos com a posição que afirma que a segunda parte do argumento se contrapõe à primeira. Não é novidade, para o leitor cartesiano, de que o erro reside em tentarmos julgar que as ideias sensoriais

²⁸⁵ *Meditations*. AT IX, 63.

²⁸⁶ GARBER, 2009, P. 359.

²⁸⁷ *Meditations*. AT IX, 63.

assemelham-se aos seus objetos. Dizer que as percepções dos sentidos são obscuras e confusas e que somente devemos admitir como verdadeiro o que concebemos de maneira clara e distinta, não invalida a existência de vários corpos externos.

Acontece que essa passagem das *Meditações* é comparável com outra, exposta nos *Princípios*. Nesta versão, Descartes faz algumas alterações, o que leva os intérpretes a reconsiderar a posição cartesiana. O primeiro artigo da *Segunda Parte* dos *Princípios* recebe o nome “quais as razões que nos fazem saber, certamente, que os corpos existem”. O argumento começa com a afirmação da prova da existência das coisas materiais. Ele tem seu início exatamente do ponto final do argumento exposto na *Sexta Meditação*. A proposta é investigar as razões sobre as quais essa verdade (as coisas materiais existem) pode ser conhecida de maneira clara e distinta. O primeiro passo é atestar a consciência de que as sensações provêm de fora, pois a alma não tem a capacidade de provocar uma sensação ao invés de outra. E assim segue o roteiro já conhecido, que investiga se a origem das sensações está em Deus ou em algo diferente. Como a alma apreendeu, de maneira clara e distinta, uma matéria extensa em comprimento, largura e profundidade, cujas partes têm diversas figuras e movimentos de onde procedem as sensações, Deus seria enganoso se causasse diretamente as sensações ou permitisse que as sensações fossem projetadas por algo que não são as coisas materiais. Isso porque a alma concebe as coisas materiais como sendo diferente de Deus e dela mesma. Logo, é preciso concluir que há certa substância extensa em comprimento, largura e profundidade, que existe atualmente no mundo com todas as propriedades que nós conhecemos claramente como pertencentes a ela. E essa substância é a matéria.

Tanto nos *Princípios* quanto nas *Meditações*, Descartes fala sobre as ideias sensoriais do corpo argumentando em favor da existência da matéria. Ele não conclui, entretanto, que as qualidades específicas e determinadas representadas pelas ideias particulares sensoriais são exemplificadas nos objetos particulares físicos externos que, na verdade, causam as ideias (nem mesmo os tamanhos, formas e movimentos). É a ideia da matéria em geral que, de acordo com as

passagens (*Princípios*), nós devemos supor que tem uma existência “formal” fora da alma se nós queremos evitar a conclusão de que Deus é enganador.²⁸⁸

Embora estejamos suficientemente persuadidos da existência *dos corpos* que estão verdadeiramente *no mundo*, contudo, como nós o pusemos em dúvida até agora, e porque nós o colocamos entre os *juízos* que fizemos desde o início da nossa vida, é necessário que reconheçamos aqui as razões que nos fazem ter uma alguma ciência. *Em primeiro lugar, nós experimentamos em nós mesmos que tudo o que nós sentimos vem... de algum objeto diferente do nosso pensamento; porque não está em nosso poder fazer que nós tenhamos um sentimento e não outro, e isso depende... de tal coisa, conforme ela afeta nossos sentidos. É verdade que podemos interrogar-nos se isso provém de Deus ou de algo diferente dele, não seria essa coisa: mas, porque sentimos, ou antes, porque nossos sentidos nos excitam, frequentemente, a perceber clara e distintamente, uma matéria extensa em comprimento, largura e profundidade, cujas partes... têm diversas figuras e movimentos, de onde procedem as sensações que nos dão as cores, os odores, a dor, etc., se Deus apresenta a nossa alma imediatamente por ele mesmo a ideia dessa matéria extensa, ou somente se ele permitisse que ela fosse causada em nós por alguma coisa que não possuísse extensão, figura ou movimento, não conseguiríamos encontrar qualquer razão que nos impedisse de acreditar que ele tem prazer em nos enganar; porque nós concebemos... essa matéria como uma coisa... diferente de Deus e nosso pensamento, e nos parece... que a ideia de que temos formado em nós por ocasião dos corpos externos, aos quais ela é inteiramente semelhante. Mas, porque Deus não nos engana, dado que isso repugna à sua natureza, como já antes observamos, devemos concluir que há certa substância extensa em comprimento, largura e profundidade, que existe atualmente no mundo com todas as propriedades que nós conhecemos claramente como pertencente a ela. E essa substância extensa é o que denominamos propriamente de corpo, ou a substância das coisas materiais.*²⁸⁹

A proposta é verificar quais são as razões que fazem a substância pensante saber que os corpos existem. 1) A alma tem a consciência de que não produz as ideias sensoriais. Então, tudo o que é sentido por ela vem de algo distinto dela mesma. 2) Essas sensações não provêm de Deus ou de outro ser, porque a alma percebe, clara e distintamente, uma matéria extensa de onde procedem as

²⁸⁸ Wilson afirma que nos argumentos das *Meditações* e dos *Princípios*, Descartes trata da matéria em geral ou do objeto da matemática, ele não está interessado nos aspectos particulares da matéria. Ele indica que tais aspectos particulares do corpo como que se o sol é de tal ou tal tamanho e forma, bem como ideias obscuras de luz ou de som ou de dor, não fazem parte do escopo desta discussão. Segundo a comentadora, o que Descartes defende é que: 1) as ideias sensoriais são produzidas pela matéria; 2) a matéria formalmente possui, em algum sentido geral, aquelas propriedades da matemática que são apreendidas de maneira clara e distinta; mas 3) nem mesmo o tamanho, a forma e o movimento representado na ideia sensorial particular necessita de ser, na verdade, exemplificado em um corpo particular externo que constitui na causa da ideia (WILSON, 1999, p. 49).

²⁸⁹ *Principes*, Parte II. AT IX, 63-64.

sensações que nos dão as cores, os odores, etc.. Essa matéria não é nem a alma, nem Deus ou outro ser que não possua extensão. 3) Se Deus nos enviasse estas ideias imediatamente dele mesmo ou se permitisse que elas fossem formadas por algo distinto da extensão, seria acusado de ser enganador. 4) Assim, as ideias sensoriais são formadas por ocasião dos corpos externos, aos quais elas são inteiramente semelhantes. Por isso, concluímos que existe, em ato, uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade com todas as propriedades que conhecemos claramente como pertencente a ela.

Descartes inicia afirmando que estamos “suficientemente persuadidos da existência dos corpos que estão verdadeiramente no mundo”. Ou seja, a preocupação não é mais provar a existência dos corpos, como era nas *Meditações*. Com isso, Descartes pode voltar a sua atenção em compreender como a alma tem sensações, pois elas atestam o mundo externo. Para isso, o filósofo não utiliza mais os termos da causalidade, a saber, faculdade ativa e faculdade passiva. Nesse momento, os corpos perdem seu poder causal e as ideias sensoriais são formadas na alma por ocasião dos objetos materiais. Outra mudança encontra-se na expressão “fortíssima inclinação”. Na *Sexta Meditação*, o filósofo afirma que ele possui uma fortíssima inclinação para crer que as ideias sensoriais são enviadas ou partem das coisas corporais. Nessa nova versão, Descartes declara que os órgãos dos sentidos excitam a alma a perceber, de maneira clara e distinta, a existência de uma matéria extensa. A questão é saber se Descartes mudou de posição ou trata de outro assunto. Parece-nos que, nas *Meditações*, o filósofo precisava admitir a passividade da alma para garantir a existência do mundo externo.

Para entendermos melhor o argumento apresentado acima, vamos voltar um pouco, precisamente no artigo 66 da *Primeira Parte dos Princípios*. Descartes afirma que se pode ter um conhecimento claro e distinto sobre as sensações, as afeições e os apetites se tivermos o cuidado em limitar os juízos que formamos deles apenas no conteúdo que estão contidas as suas percepções e das quais as almas são imediatamente conscientes. Essa tarefa não é fácil, principalmente em relação às sensações, pois os seres humanos acostumaram-se a julgar que todas as coisas percebidas pelos sentidos tinham uma existência externa à alma e que eram inteiramente semelhantes às sensações, ou seja, às ideias sensoriais. Para Descartes, quando alguém julga sobre os objetos materiais que existem fora do pensamento, é completamente incapaz de formar qualquer concepção deles.

Para Descartes, a alma conhece, *a priori*, a matéria, ou seja, ela conhece que a natureza das coisas corpóreas é extensa. Isso significa que ela (matéria) é dotada de propriedades geométricas. O modo como a alma conhece os modos da extensão, como a figura e o movimento, difere muito do conhecimento da cor, que se acredita estar no corpo, ou da dor, do cheiro ou qualquer outra propriedade que deve ser referida aos sentidos. É necessário admitir que a alma percebe as cores como estando nos objetos, contudo ela ignora o que é a sensação das cores. Assim, para que não haja erro, a alma deve afirmar simplesmente que há algo desconhecido nos objetos. Se ela não proceder dessa forma, por mais cautelosa que for, facilmente cairá no erro de sustentar que o que é denominado de cor nos objetos é algo inteiramente semelhante à cor percebida (ideia sensorial da cor) e, com isso, ela julgará que tem uma percepção clara de algo que não é, de maneira alguma, pertencente à natureza corpórea.²⁹⁰ Assim, o filósofo admite que as sensações que denominamos de cheiro, som, calor, dor e outras semelhantes não representam nada existente fora do pensamento e variam de acordo com as diversidades dos movimentos que partem de todos os lugares do corpo e vão até o cérebro, que é a parte em que a alma está mais unida. Não são os sentidos, mas a razão que é capaz de descobrir a natureza das coisas.

Acreditamos que para resolver a questão da interação corpo-alma, um dos fatos importantes é a compreensão da natureza da realidade material, ou seja, entender a natureza do corpo em geral. Sabemos que não é o peso, nem a dureza, nem a cor que constituem a natureza do corpo, mas a extensão somente, mas ainda não sabemos, de fato, como uma ideia sensorial é formada.

Ao fazê-lo, saberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste em que ele é uma coisa dura, ou pesada, ou colorida, ou que toca nossos sentidos de alguma outra maneira, mas somente em que ele é uma *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade. No que diz respeito à dureza, nós não conhecemos outra coisa, por meio do *toque*, a não ser que as partes dos corpos rígidos resistem ao movimento das nossas mãos quando entram em contato com eles; mas se toda vez que nossas mãos se movessem em direção a alguma parte, todos os corpos retrocedessem tão rapidamente quanto nossas mãos se aproximassem, é *certo que* nós jamais sentiríamos a dureza; e, no entanto, não temos nenhuma razão para acreditar que os corpos que assim retrocedessem perderiam com isso o que faz deles corpos. De onde se segue que a sua natureza não consiste na dureza, *que nós sentimos, às vezes, a sua ocasião*, nem também no peso, no calor e

²⁹⁰ *Principes*, Parte I. AT IX, 58.

outras qualidades desse tipo; pois *se nós examinarmos* qualquer corpo, *nós podemos pensar que ele* não tem, em si, nenhuma dessas qualidades e, mesmo assim, *nós o conhecemos de maneira clara e distinta que ele possui tudo o que lhe faz ser um corpo, desde que tenha extensão em comprimento, largura e profundidade*: daí segue-se também que, *para ser*, ele não precisa delas de nenhuma maneira, e *que a sua natureza consiste nisso somente, que ele é uma substância que é extensa.*²⁹¹

Dois fatos nos chamam atenção nesse parágrafo: primeiro, ao falar da natureza do corpo em geral, Descartes não se coloca contra a posição do princípio de causalidade, uma vez que essa interpretação não se compromete com a semelhança entre nossas ideias e a realidade externa. Ela apenas afirma que para termos várias ideias sensoriais singulares, é preciso que haja uma pluralidade de corpos, sem tratar da ontologia desses corpos. O segundo ponto interessante é “a sua natureza [corpo] não consiste na dureza, *que nós sentimos, às vezes, a sua ocasião*, nem também no peso, no calor e outras qualidades desse tipo”. Nessa passagem, Descartes volta a usar o termo ocasião, reforçando o ocasionalismo. O conhecimento da substância extensa não acontece por meio dos sentidos, mas é uma ideia inata e *a priori*. Contudo, a prova da existência dessa substância que é diferente da alma se dá por meio das sensações. É porque a alma tem as sensações, ou seja, forma nela as ideias sensoriais dos corpos, que podemos afirmar que as coisas materiais existem. São dois pontos distintos: a prova da existência das coisas materiais e a compreensão da sua natureza. No que se refere à natureza extensa, temos um conhecimento claro e distinto. Precisamos nos questionar se é possível, para Descartes, o conhecimento dos corpos individuais. Esse conhecimento (da natureza da individuação dos corpos) é indispensável para a compreensão da interação substancial? Qual é o papel de Deus nessa interação? Por que, em algumas passagens, Descartes utiliza o termo “ocasião”?

Sobre a passagem acima exposta, Garber afirma que ela não resolve o problema, pois, segundo ele,

o que a estratégia presente nesse argumento estabelece é que nossa ideia de corpo é a ideia de uma coisa da qual pelo menos *algumas* propriedades devem ser geométricas. Do fato de que podemos conceber um corpo sem dureza, ou cor, ou calor, não se segue que *nenhum* corpo seja realmente duro, colorido ou quente, não mais que do fato de que podemos conceber um corpo não-esférico segue-se que nenhum corpo é realmente esférico. No

²⁹¹ *Principes*, Parte II. AT IX, 65.

máximo, o argumento a partir da eliminação estabelece que a essência do corpo é a extensão no sentido mais fraco, aristotélico, e não no sentido forte, cartesiano.²⁹²

Assim, esse argumento só estabelece, novamente, que o corpo tem uma essência puramente extensa, mas não exclui as propriedades sensíveis dos corpos. Contudo, em Descartes, quando examinamos as ideias, descobrimos que todos os conceitos podem ser divididos em duas classes: os que pressupõem a noção de extensão e os que pressupõem a noção de pensamento.

Na medida em que as qualidades sensoriais como o calor e a cor pressupõem o pensamento e não a extensão e, portanto, exigem uma substância pensante à qual possam inerir, afirma Descartes, elas pertencem não à substância extensa, mas à mente, e à mente apenas. E na medida em que o corpo é concebido de tal maneira que, como somos inclinados a crer, ele é a fonte de nossas ideias sensoriais de corpo, o corpo é concebido de maneira que ele existe no mundo, conclui Descartes. Os corpos da física são, portanto, os objetos da geometria tornados reais.²⁹³

Por meio dessa passagem, podemos observar que Garber defende a posição de que as qualidades sensoriais que a alma acredita que provêm dos corpos, na verdade, são próprias da alma e apenas ocorrem por ocasião dos corpos. Sem, no entanto, procederem deles. Parece que a única maneira de os corpos poderem ser individuados uns em relação aos outros é por meio do movimento. É o movimento que determina o tamanho e a figura dos corpos individuais e, portanto, o movimento é o princípio explicativo central da física cartesiana. O comportamento da matéria é dado por uma série de leis da natureza.

4.2. Notae in Programa quoddam

Esse trabalho é uma resposta de Descartes a uma publicação anônima de Regius, no final de 1647.²⁹⁴ Regius era professor de medicina na universidade de Utrecht e um entusiasta apoiador da física cartesiana. Eles mantiveram uma relação de amizade, por vários anos, que foi abalada depois que Regius publicou um livro no

²⁹² GARBER, 2009, p. 360.

²⁹³ GARBER, 2009, p. 363-364.

²⁹⁴ As citações desse livro serão feitas a partir da seguinte tradução: DESCARTES, René. **The Philosophical Writings of Descartes**. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Volume 1. 21ª ed. New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2009.

qual ele tomou várias ideias de Descartes e as distorceu, segundo o mesmo. O rompimento com Regius aconteceu na carta prefácio ao tradutor da edição francesa dos *Princípios*.²⁹⁵

Sei bem que há espíritos tão precipitados e acostumados a usar de tão pouca circunspeção naquilo que fazem que, mesmo tendo os fundamentos bem sólidos, não poderiam construir nada seguro; e porque geralmente são esses que mais prontamente escrevem livros, poderiam em pouco tempo estragar tudo quanto fiz, e introduzir incerteza e dúvida na minha forma de filosofar, razão pela qual me esforcei cuidadosamente por bani-los, caso os seus escritos fossem recebidos como meus ou como representando as minhas opiniões. Tive, há pouco tempo, uma experiência disso com um daqueles que eram supostamente desejosos de seguir-me, e mesmo daquele que eu tinha escrito, em alguma parte, ‘que eu me asseguro tanto de seu espírito, que eu não acredito que ele tenha alguma opinião que eu não estivesse pronto a aceitar como minha’; porque ele publicou, no ano passado, um livro intitulado *Física Fundamental*, em que, ainda que pareça não ter escrito nada acerca da Física e da Medicina, que não tenha extraído dos meus escritos, tanto dos que já publiquei quanto de outro, ainda imperfeito, sobre a natureza dos animais, que lhe foi parar nas mãos, apesar de tudo, porque ele a transcreveu de maneira ruim, alterando a ordem e negado algumas verdades metafísicas, sobre as quais toda a Física deve se apoiar, sou obrigado a desaprová-la inteiramente, e rogar aqui aos leitores que não me atribuam jamais qualquer opinião, se eles não a encontrarem expressamente em meus escritos, e que não reconheçam alguma como verdadeira, quer nos meus escritos quer em outro lugar, a menos que a verifiquem como claramente deduzida de princípios verdadeiros.²⁹⁶

Regius respondeu a Descartes publicando um folheto no qual ele lista os pontos divergentes entre os dois. O folheto recebeu o título de “Um relato da mente humana, ou alma racional, que explica o que ela é e o que pode ser”.²⁹⁷ Em primeiro lugar, apresentaremos os pontos redigidos por Regius que são importantes para a nossa tese. Seguido das respostas de Descartes. Teremos o cuidado de dar atenção maior para os pontos que tocam mais diretamente os problemas abordados neste trabalho, a fim de melhorarmos a nossa discussão e, talvez, encontrarmos finalmente a posição cartesiana sobre a interação corpo-alma. Por fim, também expressaremos nossa interpretação sobre as mudanças ocorridas na teoria desenvolvida por Descartes.²⁹⁸

²⁹⁵ Sobre esse assunto, ler também RODIS-LEWIS, 1996, p. 162-163.

²⁹⁶ *Principes* - Preface. AT IX, 19.

²⁹⁷ *Notae*. AT VIII, 342-346.

²⁹⁸ Descartes comenta o título do folheto, segundo ele, tem-se a promessa de uma explicação detalhada sobre a mente. Deve-se supor, então, que o folheto contém todos os argumentos, ou pelo

Segue o resumo dos artigos escrito por Regius.²⁹⁹

1) *A mente humana (mens humana) é uma faculdade por meio da qual o homem executa seus atos de pensamento.*

2) *Sobre a natureza das coisas, há uma possibilidade da mente ser uma substância ou um modo de uma substância corpórea. Pode-se sustentar que a extensão e o pensamento não são atributos opostos, apenas diferentes, logo eles são capazes de estarem presentes em uma mesma substância. Não há razão para que a mente não seja um atributo do tipo coexistente com a extensão em um mesmo indivíduo. Mesmo que o atributo de um não esteja incluído no conceito do outro, uma vez que tudo o que pudermos conceber pode existir.*

3) *Assim, aqueles que afirmam que nós, de maneira clara e distinta, concebemos a mente humana como necessariamente diferente do corpo estão enganados.*

4) *Em muitas passagens da Sagrada Escritura, no entanto, é revelado que a mente nada mais é que uma substância ou entidade que é realmente distinta do corpo, é realmente separável a partir dele e é capaz de existir por si só, à parte do corpo. Assim, esse fato, que algumas pessoas podem achar duvidoso por natureza, é para nós, por meio de sua revelação divina nas escrituras, agora sem dúvida alguma.³⁰⁰*

5) *O fato de podermos duvidar sobre a existência do corpo, mas nunca da existência da mente, não há objeção. Isso mostra que, enquanto tivermos dúvidas sobre a existência do corpo, não podemos dizer que a mente é um modo do corpo.*

menos os principais sobre esse assunto. Mas, segundo o filósofo, não é o que ocorre. Ele afirma que aprova o fato de que Regius chama a alma racional de "mente humana", pois ao usar esta expressão ele evita a ambiguidade no termo "alma".

²⁹⁹ *Notae*. AT VIII, 342-346.

³⁰⁰ Descartes afirma que não se deve examinar os pontos de vista da Bíblia, expostos no quarto artigo, uma vez que ele não deseja questionar religião alguma. Contudo, há, nesse contexto, três tipos diferentes de questões. A primeira questão refere-se aos assuntos que têm crédito apenas pela fé, tais como o mistério da Encarnação, a Trindade e coisas do gênero. Em segundo lugar, temos as questões, que apesar de terem relação com a fé, também podem ser investigadas pela razão natural: como as questões da existência de Deus e a distinção entre a alma humana e o corpo. E em terceiro lugar, há questões que não têm nada a ver com a fé e são preocupações apenas do raciocínio humano, como o problema da quadratura do círculo, ou sobre fazer ouro pelas técnicas de alquimia, e assim por diante. É um abuso presumir que é possível solucionar problemas do terceiro tipo com base em alguma interpretação errada da Bíblia. Assim como o fato de demonstrar questões do primeiro tipo por meio de argumentos derivados unicamente da Filosofia diminui a autoridade da Bíblia (*Notae*. AT VIII, 353).

6) *A mente humana é uma substância realmente distinta do corpo. No entanto, enquanto está no corpo, é orgânica em todas as suas ações. Assim, como a disposição do corpo varia, a mente tem pensamentos distintos.*³⁰¹

7) *Uma vez que a mente é por natureza diferente do corpo e da disposição do corpo, e não pode surgir desta disposição, ela é incorruptível.*

8) *Dado que a mente não tem partes ou extensão, é inútil perguntar se ela existe completa difundida pelo corpo inteiro ou se apenas ocupa uma parte individual do corpo.*³⁰²

9) *A mente pode ser afetada tanto pelas coisas imaginárias quanto pelas coisas reais. Portanto, se procuramos não apenas um conhecimento provável, mas com o preciso e exato da realidade, é, por natureza, duvidoso que qualquer corpo seja realmente percebido por nós. No entanto, a revelação divina da Bíblia elimina até mesmo essa dúvida. E mostra que é indubitável que Deus criou o céu e a terra e tudo o que existe neles, e os mantém em existência até agora.*

10) *O vínculo que mantém a alma unida ao corpo é a lei da imutabilidade da natureza, segundo a qual tudo permanece em seu estado presente, desde que não seja perturbado por qualquer outra coisa.*

11) *Uma vez que a mente é uma substância recém-criada no processo de geração, a visão correta parece ser que a alma racional é trazida à existência por Deus durante esse processo, através de um ato imediato de criação.*

12) *A alma não precisa de ideias, ou noções, ou axiomas que sejam inatos. Sua faculdade de pensar é tudo o que precisa para realizar seus próprios atos.*

13) *Assim, todas as noções comuns gravadas na mente têm sua origem na revelação divina, na instrução verbal ou na observação das coisas.*

14) *Até mesmo a ideia de Deus que é implantado na mente tem sua origem ou na revelação divina, ou na instrução verbal, ou na observação das coisas.*³⁰³

³⁰¹ Sobre esse artigo, Descartes diz não entender o seu significado. Segundo ele, lembra-se de ouvir nas Escolas que “a alma é uma realidade do corpo orgânico”, mas até hoje ele nunca havia ouvido a própria alma ser chamada de “orgânica” (*Notae*. AT VIII, 355).

³⁰² Descartes não comenta os artigos sete e oito (*Notae*. AT VIII, 356).

³⁰³ Regius afirma que a ideia de Deus, que está dentro de nós, deriva não da nossa faculdade de pensar, na qual a ideia é inata, “mas da revelação divina, ou instrução verbal, ou observação das coisas”. Segundo Descartes, é mais fácil reconhecer o erro nessa afirmação se considerarmos que algo pode derivar de outra coisa por duas razões diferentes: 1) ou a outra coisa é sua causa próxima e primária, sem a qual ela não pode existir; 2) ou é uma remota e meramente acidental, que dá à

15) *A ideia de Deus que está presente em nossa mente, não constitui em si um argumento muito forte para provar sua existência, pois não é o caso que tudo de que temos uma concepção explícita existe. E a ideia de Deus, na medida em que temos tal concepção, não mais transcende nossos poderes de pensamento característicos do que o conceito de qualquer outra coisa qualquer.*³⁰⁴

16) *Há dois tipos diferentes de pensamento: intelectual e volição.*³⁰⁵

17) *Pensamento intelectual compreende as percepções e os julgamentos.*³⁰⁶

causa primária a ocasião de produzir seu efeito em um momento e não em outro. Assim, os trabalhadores são as causas primárias e próximas do seu trabalho, enquanto aqueles que lhes dão ordens de fazer o trabalho, ou prometem pagar por isso, são causas acidentais e remotas, pois os trabalhadores não podem fazer o trabalho sem instruções. Entretanto, não há dúvida de que a instrução verbal ou a observação das coisas é muitas vezes uma causa remota que nos induz a dar alguma atenção à ideia que podemos ter de Deus e a trazê-la diretamente à nossa mente. Mas ninguém pode dizer que esta é a causa próxima e eficiente da ideia, exceto alguém que pensa que tudo o que podemos entender sobre Deus é o que ele é chamado, ou seja, "Deus", ou o que os pintores da forma corporal usam para representá-lo. Se a observação é visual, tudo o que ela pode, por seu próprio poder sem ajuda, presente à mente são imagens e, de fato, quadros que são compostos de nada mais do que uma variedade de movimentos corpóreos, como o próprio autor nos diz. Para Descartes, se a observação é auditiva, tudo o que ela apresenta são palavras e enunciados. Se a observação é por meio dos outros sentidos, não pode ter qualquer referência a Deus. O filósofo defende que é óbvio, para todos, que, em rigor, a visão em si não apresenta nada senão imagens, e ouvir senão enunciações e sons. De modo que os enunciados e as imagens que nós pensamos como sendo significados por eles são representados a nós por meio de ideias que vêm a nós de nenhuma outra fonte do que a nossa própria faculdade de pensar. Consequentemente, declara Descartes, essas ideias, junto com essa faculdade, são inatas em nós, isto é, elas sempre existem dentro de nós potencialmente, pois existir em alguma faculdade não é existir, mas meramente potencialmente, uma vez que o termo "faculdade" não denota nada além de uma potencialidade. Mas ninguém pode afirmar que não se pode conhecer nada além de seu nome ou da imagem corporal que os artistas lhe dão, a não ser que esteja preparado abertamente a admitir que é ateu e, de fato, totalmente desprovido de intelecto (*Notae*. AT VIII, 360-361).

³⁰⁴ Nesse artigo, o autor do folheto apresentará sua posição sobre os argumentos cartesianos utilizados para demonstrar a existência de Deus. Mas todos os argumentos que ele utilizou para este propósito, segundo Descartes, reduzem-se a dois. O primeiro refere-se à concepção ou à ideia que temos de Deus que é tal que, se examinarmos de perto a questão e a analisarmos da maneira que Descartes explicou, reconheceremos, simplesmente a partir desse escrutínio, que não é possível que Deus não exista, uma vez que a existência está contida no conceito de Deus. Não apenas a existência possível ou contingente, como nas ideias de todas as outras coisas, mas a existência absolutamente necessária e real. Regius afirma que "nosso conceito de Deus, ou a ideia de Deus que está presente em nossa mente, não constitui em si mesmo um argumento muito forte para provar a existência de Deus, pois não é o caso de que tudo de que temos uma concepção explícita existe". Segundo Descartes, a força do argumento não deriva da ideia de Deus entendida em sentido geral, mas de uma característica particular da ideia, característica que é mais evidente na nossa ideia de Deus e que não se encontra no conceito de qualquer outra coisa, ou seja, a necessidade da existência. A existência é necessária para a consumação das perfeições sem a qual Deus não pode ser compreendido. O segundo argumento foi baseado no fato de que não teríamos a capacidade de entender todas as perfeições que reconhecemos em Deus, se não fosse Deus verdadeiro, real e que fomos criados por ele (*Notae*. AT VIII, 361-363).

³⁰⁵ Descartes afirma que nos seis artigos restantes não há nada que valha a pena comentar, exceto que quando o autor deseja distinguir as propriedades da alma, ele as trata de uma maneira bastante confusa e inadequada (*Notae*. AT VIII, 363).

³⁰⁶ Descartes atribuiu o ato de julgar a si mesmo, que consiste simplesmente em assentir (isto é, em afirmação ou negação) à determinação da vontade e não à percepção do intelecto. "Pois todas as

18) *A percepção compreende a percepção sensorial, memória e imaginação.*

19) *A percepção sensorial consiste inteiramente na percepção de algum movimento corporal, que não requer formas intencionais. Ela não ocorre nos órgãos externos dos sentidos, mas apenas no cérebro.*

20) *A vontade é livre e, no caso das coisas naturais, é indiferente.*

21) *A vontade é autodeterminante.*

Descartes inicia a sua crítica pelo fato de Regius não delimitar melhor o que é a mente humana. Segundo o filósofo, a sua definição é imperfeita a ponto do leitor não conseguir identificar, no início, a qual gênero a alma pertence. Em outras palavras, Regius não deixa claro, nos primeiros artigos se a alma é uma substância distinta do corpo ou um modo dele. Descartes afirma que foi o primeiro a afirmar que a alma racional consistia unicamente no pensamento, isto é, na faculdade de pensar ou no princípio interno por meio do qual pensamos.³⁰⁷ Mas, no segundo artigo, o autor do folheto se posiciona de maneira mais delimitada, para ele, pode-se sustentar que a extensão e o pensamento não são atributos opostos, apenas diferentes, logo eles são capazes de estarem presentes em uma mesma substância. Com isso, não há razão para que a mente não seja um atributo que coexiste com a extensão em um mesmo indivíduo. Regius volta no mesmo ponto que outros comentadores contemporâneos a Descartes já tocaram.³⁰⁸ Para eles, como é impossível que algo material interaja com uma substância imaterial, é mais fácil tornar a alma um modo do corpo.

Descartes faz uma ressalva de que precisamos nos ater para não cometer o erro de entender o termo “atributo” como sendo simplesmente um “modo”. Uma vez que o filósofo estabeleceu que podemos considerar atributo tudo o que reconhecemos como sendo naturalmente atribuível a alguma coisa, seja um modo

maneiras de pensar que nós observamos em nós, podem ser relacionadas a duas classes gerais, uma constitui a percepção pelo entendimento, e a outra na determinação pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber as coisas puramente inteligíveis, são apenas diferentes maneiras de perceber; mas desejar, ter aversão, afirmar, negar e duvidar são diferentes de querer”. (*Principes*. Parte I. AT IX, 39).

³⁰⁷ “Assim, porque não concebermos que o corpo pense de alguma maneira, temos razão de crer que todos os tipos de pensamento que estão em nós pertence à alma. E por não duvidarmos de que haja corpos inanimados, que podem mover-se de tantas diversas maneiras que as nossas, ou mais do que elas, e que possuem tanto ou mais calor (o que a experiência mostra na chama, que possui, ela só, muito mais calor e movimento do que qualquer de nossos membros), devemos crer que todo o calor e todos os movimentos que estão em nós, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo” (*Passions*. AT XI, 329).

³⁰⁸ Tal discussão foi tratada no primeiro capítulo.

susceptível de mudança ou algo absolutamente imutável acerca da essência do mesmo.³⁰⁹ Entretanto, consideramos como atributo principal o elemento essencial da substância e que não pode sofrer quaisquer alterações sem que a própria substância sofra com a mudança. Dessa forma, Descartes considerará atributo apenas o que for essencial à substância e modo o que não for essencial. Além disso, a extensão de um corpo pode assumir vários modos diferentes: um corpo sendo esférico constitui um modo, sendo quadrado, um modo diferente. Porém, quando consideramos a extensão em si mesma, ou seja, como sendo o sujeito dos seus modos, ela (extensão) não é vista como um modo da substância corporal, mas como um atributo que constitui na sua própria essência. De maneira semelhante, existem vários modos de pensar, pois a afirmação é um modo de pensar diferente da negação, e assim por diante. Mas o próprio pensamento, como o princípio interno de que emergem esses modos e em que estão presentes, não é concebido como um modo, mas como um atributo que constitui a natureza de uma substância.³¹⁰

Ao ler esse ponto, Descartes anuncia que seu oponente cometeu uma contradição. Para o filósofo, ao afirmar que há uma possibilidade da mente ser uma substância ou um modo de uma substância corpórea, é como se houvesse dito que "a natureza das coisas deixa aberta a possibilidade de que uma montanha existe com ou sem um vale".³¹¹ Deve-se distinguir entre, as coisas que, por sua própria natureza, são suscetíveis a mudanças e as coisas que nunca mudam (como tudo o que pertence à essência de algo). Descartes sempre delimitou a impossibilidade de a essência ser mutável. Na natureza, os seres contingentes têm a possibilidade de estarem em um estado agora e em outro daqui a pouco. Por exemplo, no momento, pode estar chovendo ou não. Mas quando se trata da essência de algo, seria contraditório dizer que a natureza das coisas deixa aberta a possibilidade de que a natureza de algo possa ter um caráter diferente do que ele realmente tem.³¹² Descartes defende que em relação à questão que se refere ao atributo que constitui

³⁰⁹ *Notae.* AT VIII, 348.

³¹⁰ *Notae.* AT VIII, 349.

³¹¹ *Notae.* AT VIII, 347.

³¹² "Mas, embora qualquer atributo seja suficiente para fazer conhecer a substância, há, no entanto, um... em cada, o que constitui a sua natureza e essência, e que todos os outros dependem. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea; e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Pois todas as outras coisas que podem ser atribuídas ao corpo, pressupõem a extensão e é apenas uma dependência do que é extenso; bem como todas as propriedades que encontramos na coisa que pensa, são apenas modos diversos do pensar" (*Principles.* Parte I. AT IX, 48).

a essência de alguma substância, não pode haver maior oposição entre eles, do que o fato de serem diferentes. O reconhecimento de que um atributo é diferente do outro, atesta justamente que um não é o outro e, portanto, são contrários.³¹³

Não é possível que uma entidade possua dois atributos de naturezas distintas. É por esse motivo que Descartes atesta a impossibilidade da união substancial gerar uma terceira substância. Isso equivaleria a dizer que um mesmo sujeito tem duas naturezas diferentes - uma afirmação que implica uma contradição. Descartes afirma que há três pontos importantes que devem ser compreendidos para que não haja erros sobre esse assunto:

Em primeiro lugar, faz parte da natureza de um modo que, embora possamos entender prontamente uma substância além de um modo, não podemos, inversamente, entender claramente um modo, a menos que ao mesmo tempo tenhamos uma concepção da substância de que é um modo.³¹⁴

Segundo Descartes, a distinção modal ocorre entre o modo e a sua substância. É possível conhecer claramente a substância separada do modo, por outro lado, não podemos conceber esse modo sem conceber a própria substância.³¹⁵ Mas esse fato não está claro para o autor do folheto, como se lê no seu quinto artigo, no qual ele admite que podemos duvidar da existência do corpo, mas nunca da alma. Logo, entende-se que a mente é separada do corpo, uma vez que ela não é um modo dele.³¹⁶

O segundo ponto refere-se sobre a diferença entre entidades simples e as compostas. Uma entidade é composta quando há dois ou mais atributos em um só ser e cada um pode ser compreendido separado do outro. Justamente pelo fato de que podemos compreender cada atributo distintamente, sabemos que um não é o modo do outro, mas é uma coisa, ou um atributo de uma coisa, que pode existir sem o outro. Uma entidade simples, por outro lado, só possui um atributo. Por exemplo,

³¹³ Se concordarmos com Descartes, precisamos admitir que Regius confundiu os conceitos. Para ele, o que é válido para o modo é válido, igualmente, para qualquer atributo. No entanto, ele não provou em parte alguma que a mente seja tal modo.

³¹⁴ *Notae*. AT VIII, 350.

³¹⁵ *Principes*. Parte I. AT IX, 52.

³¹⁶ Sobre esse assunto, ler também ROZEMOND, 2008, p. 374-378. Segundo o comentador, certamente é verdade que Descartes estava interessado na reivindicação modal da possibilidade da mente existir sem corpo. Mas, na sua opinião, seu dualismo não consiste nesta reivindicação modal. Além disso, contrariamente à opinião comum, Rozemond não pensa que as alegações modais sobre a separação radical da mente e do corpo sejam fundamentais para o principal argumento cartesiano para o dualismo. Em vez disso, o ponto central para o dualismo é a sua concepção de substância e essência, onde a “essência” é entendida em um sentido não-modal.

um sujeito que possui somente a extensão e os vários modos da extensão é uma entidade simples. O mesmo vale para a substância pensante. Mas se observamos que um sujeito tem, ao mesmo tempo, extensão e pensamento, ele é uma entidade composta, a saber, o ser humano, que consiste na alma e no corpo. Descartes entende que, para Regius, o ser humano é simplesmente um corpo que tem a alma como um modo.

Por fim, devemos notar que em indivíduos que são compostos de várias substâncias, uma delas, muitas vezes, se destaca, de maneira que nós associamos as outras substâncias como modos da substância que se destaca. Assim, um ser humano vestido pode ser considerado como um composto de um humano e roupas. Mas com respeito ao homem, seu estar vestido é meramente um modo, embora as roupas sejam substâncias. Da mesma maneira, no caso de um homem, que é composto de uma alma e de um corpo, Regius poderia estar considerando o corpo como o elemento principal, em relação ao qual ter uma alma ou a posse de pensamento não é senão um modo. Mas é absurdo deduzir disto que a própria alma (ou que em virtude da qual o corpo pensa) não é uma substância distinta do corpo. E da proposição: “tudo o que pudermos conceber pode existir”, só é verdadeira, para Descartes, se estivermos lidando com uma concepção clara e distinta, uma vez que Deus pode criar tudo o que concebemos sob esses aspectos. O filósofo encerra a análise do segundo artigo afirmando que

se ele [Regius] tivesse simplesmente dito que não podia ver razão alguma para considerar a mente humana como uma substância incorpórea, e não como um modo de uma substância corporal, poderíamos ter justificado sua ignorância. Além disso, se ele dissesse que a inteligência humana não poderia encontrar razões que pudessem resolver decisivamente a questão de um jeito ou de outro, sua arrogância seria realmente culpável, mas sua declaração não envolveria nenhuma contradição óbvia. Mas quando ele diz que a natureza das coisas deixa a possibilidade de que a mesma coisa seja uma substância ou um modo, o que ele diz é bastante contraditório e mostra como sua mente é irracional.³¹⁷

Regius, no quarto artigo, afirma que "esse fato, que algumas pessoas podem achar duvidoso por natureza, é para nós, por meio de sua revelação divina nas Escrituras, agora sem dúvida",³¹⁸. Sobre essa afirmação, Descartes aponta duas considerações: a primeira se refere à suposição de que a essência de uma mesma

³¹⁷ *Notae*. AT VIII, 352.

³¹⁸ *Notae*. AT VIII, 354.

coisa é, por natureza, duvidosa e, portanto, sujeita a mudanças. Como já vimos, é contraditório defender que a essência de algo sofra mudanças. A suposição de que isso muda implica que a coisa em questão será uma coisa diferente, e exigirá um nome diferente. A segunda reside nas palavras "algumas pessoas", pois, devido ao fato de que a natureza é a mesma para todos, o que só pode ser duvidoso para alguns não é duvidoso por natureza.³¹⁹

A fim de mostrar que é possível defender a tese de que a mente não é senão um modo, Regius tenta contornar uma objeção retirada dos escritos cartesianos. Para Descartes, não podemos duvidar que nossa mente existe, porque do próprio fato de que estamos duvidando, segue-se que nossa alma existe, mas podemos duvidar se o corpo existe.³²⁰ Disso, ele demonstrou que percebemos a mente de maneira clara e distinta como uma coisa existente, ou uma substância. Esse fato não depende de nenhuma concepção do corpo, pois o conceito de alma não envolve, em si, o conceito do corpo, como já vimos anteriormente.

Segundo Descartes, Regius afirma que "enquanto tivermos dúvidas sobre a existência do corpo, não podemos dizer que a mente é um modo do corpo".³²¹ Todavia, essa afirmação apenas demonstra a falta de conhecimento do autor, uma vez que, como já anunciamos anteriormente, a natureza de um modo é tal que não pode ser entendida, de forma alguma, a menos que o conceito da coisa de que é um modo esteja implícito em seu próprio conceito. Regius admite que a mente, às vezes, pode ser entendida separada do corpo, a saber, quando há dúvidas sobre a existência do corpo. Segue-se que, pelo menos, enquanto tais dúvidas são anunciadas, a mente não pode ser dita como um modo do corpo. O autor do folheto declara que "a natureza das coisas deixa aberta a possibilidade de que a mente seja meramente um modo do corpo".³²² Entretanto, o que às vezes é verdadeiro sobre a

³¹⁹ *Notae*. AT VIII, 354.

³²⁰ "Mas há um, eu não sei qual, enganador muito poderoso e muito astuto que emprega toda a sua indústria a me enganar sempre. Não há dúvida, portanto, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane tanto quanto queira, ele nunca saberá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou alguma coisa. De sorte que, depois de ter bem pensado e de ter considerado cuidadosamente todas as coisas, deve-se, finalmente, concluir, e manter constante esta proposição: *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeiro todas as vezes que eu a pronuncio ou a concebo em meu espírito" (*Meditations*. AT IX, 19).

³²¹ *Notae*. AT VIII, 343.

³²² *Notae*. AT VIII, 342-343.

essência ou natureza de algo, é sempre verdadeiro sobre ela. Estas duas declarações contradizem manifestamente uma à outra.³²³

Para Regius, a mente humana é uma substância realmente distinta do corpo.³²⁴ Contudo, enquanto está unida com ele, é orgânica em todas as suas ações. Se considerarmos a filosofia cartesiana, precisamos admitir que essas duas afirmações são incompatíveis. Dizer, por um lado, que a mente humana é uma substância que é realmente distinta do corpo e, por outro lado, que durante o período em que está junto ao corpo, ela é orgânica, ou seja, que ela é como um instrumento do corpo em todos os seus atos é contraditório. De acordo com o autor, a alma não realiza qualquer ação por conta própria, mas é algo de que o corpo faz uso, assim como faz uso do arranjo de seus membros e de outros modos corpóreos. De fato, Regius afirma que “a mente não é nada além de um modo do corpo”, como se tivesse fixado a mira de todos os seus argumentos sobre esse único alvo. Novamente, Descartes defende que o autor cometeu o erro de concordar com a proposição de que a mente é distinta do corpo e, logo em seguida, advertir que ela é um modo da substância corpórea.

Segundo Descartes, devemos ler com atenção a afirmação de Regius na qual ele diz que é, por natureza, duvidoso que a nossa mente perceba qualquer corpo. A justificativa para isso é a declaração de que “a mente pode ser afetada por coisas imaginárias tanto quanto por coisas reais”. Se tal declaração é sólida, é preciso supor que, estritamente falando, não podemos fazer uso do intelecto, mas somente da faculdade que é geralmente chamada de senso comum, a faculdade que recebe as formas das coisas, sejam elas reais ou imaginárias, e por meio do qual elas afetam a mente - uma faculdade que, os filósofos comumente admitem, os animais também a possuem. Naturalmente, podemos ser afetados não só por

³²³ Rozemond esquematiza o argumento da seguinte maneira: “1) Eu posso duvidar se eu sou extenso, mas eu não posso duvidar (isto é, eu tenho certeza) de que eu penso. 2) Para quaisquer propriedades (intrínsecas) Ψ e ϕ , se é possível duvidar de que algo é ϕ apesar de não duvidar (isto é, enquanto está certo) que é Ψ , seguida Ψ não é um modo de ϕ . 3) O pensamento não é um modo da extensão. (1, 2). 4) A extensão é o principal atributo do corpo, isto é, substância corpórea. 5) Se o pensamento não é um modo da extensão, é um atributo primário distinto da extensão. 6) O pensamento é um atributo principal distinta de extensão. (3, 5). 7) Cada substância (simples) tem exatamente um atributo principal. 8) A substância que é sujeito dos meus pensamentos (= minha mente) não é extensa. (4, 6, 7). 9) Minha mente é uma substância diferente do corpo. (4, 8 Lei de Leibniz). 10) Se A e B são substâncias diferentes, eles são realmente distintos. 11) Minha mente é realmente distinta do corpo. (9, 10)” (ROZEMOND, 2008, p. 386).

³²⁴ Segundo Descartes, o autor faz essa afirmação de forma bastante explícita, mas, na medida do possível, fornece razões para não aceitá-la e afirma que só pode ser provada pela autoridade da Sagrada Escritura (*Notae*. AT VIII, 355).

imagens de coisas reais, mas também por aquelas que ocorrem em nosso cérebro por outras causas (como acontece no sono). Mesmo assim, uma vez que possamos distinguir pela luz da razão entre uma espécie de imagem e a outra com a maior clareza.

Segundo Descartes, o poder pelo qual conhecemos as coisas, estritamente falando, é puramente imaterial. É um poder único, mesmo quando recebe as figuras do senso comum ao mesmo tempo em que recebe da imaginação corpórea. Ou quando ele se aplica às figuras que são preservadas na memória. Ele também pode formar novas figuras que irão afetar a imaginação que, diversas vezes, não tem condições de receber as ideias do senso comum e transmiti-las, em seguida, ao poder responsável pelo movimento de acordo com um modo de operação puramente corpóreo. Esse poder cognitivo pode ser passivo ou ativo, mas nunca pode ser confundido com o algo que seja corporal. E ele também é sempre o mesmo poder. Quando se aplica, junto com a imaginação, ao senso comum, recebe o nome de ver, tocar, etc.; quando se aplica somente a imaginação, temos a lembrança; ao dirigir-se à imaginação para formar novas figuras, falamos imaginar ou conceber; e, quando age por conta própria, tem-se o entendimento. Assim, de acordo com suas diferentes funções, o mesmo poder é chamado de intelecto puro, ou imaginação, ou memória,³²⁵ ou percepção sensorial.³²⁶

O intelecto pode ser estimulado pela imaginação ou agir sobre ela. Da mesma forma, a imaginação pode agir sobre os sentidos através dos espíritos animais (força motriz), dirigindo-os a objetos, enquanto os sentidos, por sua vez, podem agir sobre a imaginação, representando as imagens dos corpos sobre ela. Mas a memória não é diferente da imaginação (pelo menos a memória corpórea, que é semelhante a dos animais). Quando o intelecto se ocupa de assuntos em que não há nada corpóreo, não pode receber qualquer auxílio dessas faculdades. Ao contrário, para que o pensamento não seja impedido por elas, os sentidos devem ser retidos e a imaginação deve, na medida do possível, ser desvinculada de toda impressão distinta. Mas se o intelecto se propõe a examinar algo que possa ser

³²⁵ “Quanto à memória, Descartes constrói uma teoria fisiológica, na qual a teoria mecânica da percepção desempenha papel fundamental. Os objetos, ao excitarem o corpo, conforme foi afirmado, deixam vestígios na superfície do cérebro comparáveis às dobras que podem ser feitas no papel. Desta forma, são traçadas figuras na superfície do cérebro que se relacionam com os objetos, com intensidade variável. Os espíritos animais transportam a informação, depositando-a na substância do cérebro, e estão na base dos traços deixados na parte interna do cérebro que constitui a sede da memória para Descartes” (DONATELLI, 2003, p. 83).

³²⁶ *Regulae*. AT X, 415-416.

referido ao corpo, a ideia desse objeto deve ser formada, tão distintamente quanto possível, na imaginação.³²⁷

Segundo Descartes, se a alma é uma substância, é impossível dizer que “o vínculo que a mantém unida ao corpo é a lei da imutabilidade da natureza, segundo a qual tudo permanece no seu estado presente, desde que não seja perturbado por qualquer outra coisa”.³²⁸ Pois, quer as coisas estejam unidas ou separadas, é igualmente verdade que elas persistem no mesmo estado, desde que nada as altere. Contudo, este não é o ponto em questão aqui, mas sim como é que a alma pode estar unida ao corpo em vez de estar separada dele? Se, no entanto, a suposição é que a alma é um modo do corpo, é correto dizer que não precisamos procurar outro laço para explicar a união da alma ao corpo além do fato de ela permanecer no estado em que está, uma vez que a característica de um modo não é nada além de ser inerente a coisa ao qual é um modo.

Como vimos, o autor do folheto alega que a alma não precisa de ideias, ou noções, ou axiomas que lhe são inatas, embora admita que ela tenha o poder de pensar (presumivelmente natural ou inato).³²⁹ Descartes defende que Regius está claramente dizendo a mesma coisa que ele, ainda que verbalmente negando-o. Segundo o nosso filósofo, ele nunca escreveu ou considerou que a substância pensante requer ideias inatas que são algo distinto de sua própria faculdade de pensar. No entanto, ele observou que havia certos pensamentos que não vinham de objetos externos nem eram determinados por sua vontade, mas que provinham unicamente do poder de pensar que é inerente a ele. Então, ele aplicou o termo “inato” às ideias ou noções que são as formas desses pensamentos para distingui-las das outras, que ele chamou de ideias adventícias.³³⁰

Porque a mente não precisa de ideias inatas, seu poder de pensar é suficiente, Regius sustenta que “todas as noções comuns gravadas na mente têm sua origem na observação das coisas ou na instrução verbal”,³³¹ como se o poder do pensamento, segundo Descartes, não fosse o suficiente para pensar por si mesmo.

³²⁷ *Regulae*. AT X, 416-417.

³²⁸ *Notae*. AT VIII, 357.

³²⁹ *Notae*. AT VIII, 345.

³³⁰ Para facilitar, Descartes cita um exemplo. Para ele, a concepção de ideia inata tem o mesmo sentido de quando dizemos que a generosidade é “inata” em certas famílias, ou que certas doenças como a gota ou as pedras são inatas nos outros: não é tanto que os bebês dessas famílias sofrem dessas doenças no ventre de suas mães, mas simplesmente que nascem com certa “faculdade” ou tendência a contrai-las (AT VIII, 358).

³³¹ *Notae*. AT VIII, 358.

Dessa forma, o pensamento apenas poderia conceber ou racionalizar o que ele recebe através da observação das coisas ou através da instrução verbal, ou seja, a partir dos sentidos. Mas, defende Descartes, isto está tão longe de ser verdade que, pelo contrário, se levamos bem em conta o alcance dos nossos sentidos e o que exatamente atinge nossa faculdade de pensar por meio deles, devemos admitir que, em nenhum caso, são as ideias das coisas que nos são apresentadas pelos sentidos tal como as formamos em nosso pensamento. Tanto que não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, com a única exceção das circunstâncias que se relacionam com a experiência, como o fato de que julgamos que essa ou aquela ideia que temos, agora, imediatamente antes de nossa mente se referir a certa coisa situada fora de nós.

Nós fazemos esse julgamento não porque essas coisas transmitem as ideias à nossa alma através dos órgãos dos sentidos, mas porque transmitem algo que, precisamente naquele momento, dá à mente a oportunidade de formar essas ideias por meio da faculdade que lhe é inerente. Nada nos alcança a partir de objetos externos através dos órgãos dos sentidos, exceto certos movimentos corporais.³³² Mas nem os próprios movimentos nem as figuras que surgem deles são concebidos por nós rigorosamente como ocorrem nos órgãos dos sentidos. Daí decorre que as ideias dos movimentos e das figuras são inatas em nós.³³³ As ideias de dor, de cores, de sons e coisas semelhantes devem ser tanto mais inatas se, por ocasião de certos movimentos corporais, nossa mente é capaz de representá-las a si mesma, pois não há semelhança entre essas ideias e os movimentos corporais.³³⁴

Esse trecho contradiz, expressamente, o que Descartes havia afirmado nas *Meditações*, ou seja, de que as ideias das qualidades externas são recebidas, dentro da alma, dos corpos particulares externos que exemplificam essas qualidades externas. Entretanto, o que lemos agora é que formamos o pensamento das ideias das coisas externas quando os movimentos corporais dão a ocasião para a alma.

³³² Como o próprio autor do folheto afirma no artigo dezenove, de acordo com os princípios cartesianos, segundo Descartes (*Notae*. AT VIII, 359).

³³³ É possível imaginar algo mais absurdo do que todas as noções comuns, que estão dentro da mente, surgem de tais movimentos e não podem existir sem eles? Descartes expressa o desejo de que Regius lhe dissesse qual é o movimento corpóreo que é capaz de formar alguma noção comum de que "coisas que são iguais a um terceiro são iguais entre si", ou qualquer outra que ele se preocupe em tomar. Pois todos esses movimentos são particulares, enquanto as noções comuns são universais e não têm nenhuma afinidade com, ou relação com, os movimentos (*Notae*. AT VIII, 359).

³³⁴ Descartes enunciou esse ponto nas *Regras*. Segundo ele, não se deve julgar que a imaginação representa fielmente os objetos dos sentidos, ou que os sentidos adquirem as verdadeiras formas das coisas, ou em suma, que as coisas externas sempre são exatamente como parecem ser (AT X, 423).

Em outras palavras, na ocasião dos movimentos apropriados no cérebro, a mente exhibe para si mesma as ideias de dor, cor e outras parecidas. As ideias sensíveis, enquanto conteúdo, são inatas à nossa faculdade de pensar.³³⁵ Quando Descartes sugere que a mente faz algo na sensação (forma suas ideias), a explicação encontrada nesse texto parece estar em desacordo com a ênfase que ele atribuiu a passividade da alma em relação às percepções sensoriais.

A posição de Wilson é que, pelo fato dos movimentos cerebrais não darem à alma o exato modelo (ou imagem) que é representado na ideia, então Descartes afirma que os sentidos meramente transmitem algo que dá à mente a ocasião de formar essas ideias, por meio da faculdade inata que ela possui. Segundo a comentadora, essa posição não nega a causalidade, uma vez que os estados físicos podem ser interpretados como causas ocasionais das ideias. Em outras palavras, as ideias sensoriais não são completamente independentes de toda influência externa. As ideias inatas estão na alma apenas como disposições até que um estímulo apropriado ative a capacidade da alma para formá-las. Parece que o papel causal do cérebro, na origem da sensação, consiste em forçar algo na atenção da substância pensante.

A comentadora contrasta a concepção da alma apresentada na fala cartesiana desse último texto (a mente participa ativamente na formação das ideias sensoriais) com a posição estabelecida de que o pensamento recebe passivamente as ideias sensoriais de fora. Segundo ela, Descartes não aborda a questão do involuntário, nesse texto. Ela questiona se ele teria mudado de opinião. Podemos pensar que as ideias vêm de fora, mas os recursos adequados para pensá-las estão presentes na mente. Wilson defende que não é confiável a posição de que Descartes teria mudado sua postura (mesmo que temporariamente) sobre as ideias sensoriais serem voluntárias. Assim, deve-se supor que ele abandonou (no mínimo, por algum tempo) a visão de que o involuntário é suficiente para estabelecer uma origem material.³³⁶ Acreditamos que Descartes não muda de posição, o que ocorre é que, nas *Meditações*, a sua função era demonstrar que os objetos materiais existem.

³³⁵ Wilson afirma que algum movimento no cérebro excita à mente a formar um estado consciente atual da sensação que previamente já existia nela, mas apenas em potência, ou como uma capacidade de pensamento. Segundo ela, Descartes fundamenta essa afirmação em uma explicação mecânica da sensação que ele tinha apresentado anteriormente, nos *Princípios*. Como não há semelhanças entre as ideias sensoriais e os estados do cérebro, tem-se a prova suficiente de que tais ideias provêm da mente (WILSON, 1999, p. 49-50).

³³⁶ WILSON, 1999, p. 51.

Nessa perspectiva, ele precisava defender a passividade da alma. No entanto, a partir dos *Princípios*, o filósofo busca a compreensão de como a sensação é formada e, por isso, há uma mudança de vocabulário. Assim, nas *Notae*, Descartes também trata de como uma sensação é formada e pode concluir, então, que a alma tem uma participação ativa na formação das ideias sensoriais, uma vez que ela é estimulada pelos movimentos corporais.

CONCLUSÃO

Quando recorremos às primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth para estudar a interação substancial (de 16 de maio a 1º de julho de 1643), falhamos, pois nelas, o filósofo não responde a pergunta de sua opositora. O que lemos é a sua reafirmação de que a alma e o corpo estão unidos e que a interação entre essas duas substâncias é percebida por meio dos sentidos. No entanto, ele não explica como é a natureza dessa relação. Em todas as cartas enviadas a Descartes, neste período, Elisabeth tenta, por alguns meios, apresentar possíveis soluções ao filósofo, mas nenhuma tem sucesso com ele, dada as posições diferentes entre os dois pensadores. Para ela, a interação deve ser explicada em termos mecanicistas, admitindo-se que a alma é, de alguma forma, material. Dessa maneira, ela coloca a seguinte questão: “como a alma do homem pode *determinar* os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante)?”³³⁷

A intenção de Elisabeth é descobrir se a alma também não pode ser, de algum modo, material, pois isso explicaria a interação por meio do movimento. Assim, ela anuncia a introdução de uma solução possível ao problema da interação e a manterá até o final. Para isso, Elisabeth não concebe a interação corpo-corpo como algo problemático, assim, o que ela faz é exigir que Descartes utilize essa interação como paradigma e explique a interação alma-corpo por meio do impacto. Acontece, como foi demonstrado na tese, que o modo como um corpo transfere movimento a outro corpo, também não é algo simples na filosofia cartesiana.

Descartes, por sua vez, não responde a questão de Elisabeth e recorre às noções primitivas para explicar a união substancial. Elas são como um padrão, sobre as quais formamos todos os conhecimentos. Primeiro, temos as noções gerais, que convém a tudo o que nós podemos conceber, elas se referem às noções do ser, do número e da duração. Sobre o corpo, temos a noção primitiva da extensão. Dela derivam as ideias da figura e do movimento. Para a alma, tem-se a noção primitiva do pensamento, da qual podemos compreender o entendimento e as inclinações da vontade. E, por fim, para o composto humano, temos a noção da união, da qual depende a “noção da força que a alma tem de mover o corpo e o

³³⁷ Elisabeth a Descartes – 16 de maio de 1643. AT III, 661. Grifo nosso.

corpo de agir sobre ela, causando seus sentimentos e suas paixões”. Ou seja, da noção primitiva da união, podemos compreender a interação substancial.

Segundo Descartes, toda a ciência consiste em distinguir bem essas noções e atribuí-las corretamente às coisas as quais pertencem. Quando se quer elucidar algum problema utilizando uma noção que não lhe pertence, cai-se no erro. O mesmo acontece quando se quer demonstrar uma noção por outra, pois, uma vez que é primitiva, cada uma só pode ser entendida por si mesma. O que geralmente ocorre é que o uso dos sentidos tornou as noções da extensão, da figura e do movimento mais familiares do que as outras. Deste modo, a principal causa dos erros, para o filósofo, é que, frequentemente, queremos nos servir de uma noção primitiva específica para explicar outros assuntos que fogem do seu escopo. Para Descartes, a interação substancial não pode ser concebida por analogia ao choque de dois corpos. O erro consiste na confusão da noção da força com que a alma age sobre o corpo com aquela com que um corpo age sobre outro. Dito de outra forma, o problema consiste, segundo o filósofo, em tentar descrever a interação alma-corpo, que pertence à noção primitiva da união, em termos de impacto, que pertence à noção da extensão. Essa confusão não é possível na filosofia cartesiana. Com isso, o mais próximo de uma explicação sobre a interação que se pode ler nessas cartas é que ela depende da noção da união e não pode ser descrita utilizando outras noções. Não há qualquer menção sobre a inteligibilidade da interação.

Elisabeth ainda tenta uma pequena modificação quanto ao modo de interpretar a interação, referindo-se à transmissão de mensagens da alma para o corpo e vice-versa. Contudo, mesmo após essa mudança de perspectiva, ela ainda encontra dificuldade para desvendar a interação e ainda a considera em termos materialistas, ou seja, para Elisabeth, a alma não é realmente distinta do corpo, pois só pode haver transmissão de movimento (ou de mensagens) entre duas substâncias iguais. O problema apontado aqui é que Elisabeth entende que os espíritos animais, após serem movidos pela alma, teriam que levar essas mensagens de forma inteligível para as partes do corpo, o que não é possível dentro da teoria cartesiana.

Descartes responde em 28 de junho. Para ele, a união substancial apenas pode ser conhecida, claramente, pelos sentidos. É por isso que se pode alegar que aquele que não filosofa tem mais facilidade de saber como as substâncias pensante e corpórea interagem. Dito em outras palavras, quem se

dedica, somente, a viver a vida e às conversações ordinárias considera as interações substanciais alma-corpo e corpo-alma como uma única coisa, pois concebe a união substancial, uma vez que “conceber a união que existe entre duas coisas, é concebê-las como uma só”.³³⁸ A noção de alma pode se tornar mais familiar com a ajuda dos pensamentos metafísicos, uma vez que eles exercitam o entendimento puro. O estudo da matemática ajuda na elaboração das noções do corpo bem distintas, pois exercita a imaginação na produção das figuras e dos movimentos. Mas para facilitar a concepção da união entre as substâncias distintas, é necessário “somente viver e ter conversações ordinárias, se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação”.³³⁹

Outro ponto que deve ser considerado é a afirmação cartesiana de que a dificuldade de compreender a união substancial recai sobre a incapacidade do pensamento humano de considerar distintamente e ao mesmo tempo a diferença entre a alma e o corpo e a sua união, uma vez que é preciso concebê-las como sendo duas coisas distintas e, ao mesmo tempo, como uma única coisa, o que é contraditório. Assim, parece-nos que Descartes estabelece uma divisão entre a compreensão da natureza da união e da natureza da interação.

Insistimos, então, que, nessas primeiras cartas trocadas com Elisabeth, Descartes não se refere à natureza da interação, mas à natureza da união, que apesar de ser de difícil compreensão, deve ser tomada como uma noção primitiva e, portanto, ser inteligível em si mesma. Por outro lado, a dificuldade de Elisabeth encontra-se na questão da interação, ela não questiona sobre a união. Mas a resposta de Descartes sempre caminha em direção a estabelecer que não há problemas na concepção da união e ele acaba não respondendo à questão proposta por Elisabeth.

Em sua resposta, Elisabeth escreve para Descartes:

Eu também acho que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas que não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira como ela o faz. E, para isso, penso que há propriedades da alma, que nos são desconhecidas, que poderão talvez inverter aquilo de que as vossas *Meditações Metafísicas* me persuadiram, por muito boas razões, da não-extensão da alma.³⁴⁰

³³⁸ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 693.

³³⁹ Descartes à Elisabeth – 28 de junho de 1643. AT III, 692.

³⁴⁰ Elisabeth a Descartes – 1º de julho de 1643. AT IV, 2.

Fica claro que Elisabeth concorda que não há problemas na percepção da interação por meio dos sentidos. A questão está no fato de que elas (as sensações) não nos ensinam como essa interação ocorre. Assim, ela acredita que há, na alma, algumas propriedades que são desconhecidas e que, provavelmente, o conhecimento delas pode contradizer o que foi exposto nas *Meditações*. Por conseguinte, mesmo que a extensão não seja necessária ao pensamento, isso não significa que ela não seja, de alguma forma, útil a outra função da alma que não lhe é menos essencial. Ela sabia que para Descartes sustentar a sua posição, teria que refazer (ou até mesmo abandonar) a sua teoria da distinção das substâncias. No entanto, ela se mantém firme em seu posicionamento.

Em sua primeira carta, ou seja, em 16 de maio de 1643, Elisabeth já havia pedido a Descartes para considerar outros atributos da alma. Em 1º de julho de 1643, ela está retomando e reafirmando essa ideia. Nesta, ela argumenta que há outro atributo da alma, não menos essencial, que seja extenso e que essa extensão explica como ela pode mover o corpo e ele ser movido por ela. “Embora a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não repugna nada, ela poderá convir a alguma outra função da alma, que lhe não é menos essencial”.³⁴¹ Descartes não responde a essa sugestão. Na carta seguinte, em novembro de 1643, ele tratará de um problema matemático. Nenhuma menção sobre a sugestão de Elisabeth ocorre no restante das correspondências.

Elisabeth tratou de uma questão muito importante para nós, que é o fato de que a descrição fisiológica de como as sensações ocorrem não explica a natureza da interação substancial. Assim, todas as vezes que tentamos alcançar a inteligibilidade da interação por meio dessa descrição falhamos, pois a mudança física, por ela mesma, não explica a mudança mental. Dessa forma, não é possível explicar a interação por meio da causalidade. Podemos dizer, então, que foi um erro dos intérpretes terem utilizado o argumento do princípio de causalidade exposto na *Sexta Meditação* para tentar explicar a natureza da interação corpo-alma, dado que esse argumento deveria apenas ser utilizado no âmbito da prova da existência dos corpos externos. Assim, nos deparamos com dois momentos distintos: 1) a prova da existência das coisas materiais e 2) a compreensão da natureza da interação corpo-alma.

³⁴¹ Elisabeth a Descartes – 1º de julho de 1643. AT IV, 2.

O argumento do princípio de causalidade exposto na *Sexta Meditação* para a prova da existência da realidade material, quando é utilizado para a compreensão da interação causa um constrangimento, a saber, a origem das sensações da dor, da cor e outras semelhantes. Esse mal-estar é solucionado nos *Princípios*. Vejamos: para Descartes, a alma conhece, *a priori*, a matéria, ou seja, ela conhece que a natureza das coisas corpóreas é extensa. Isso significa que ela (matéria) é dotada de propriedades geométricas. A maneira como a alma conhece os modos da extensão, como a figura e o movimento, difere muito do conhecimento da cor, que se acredita estar no corpo, ou da dor, do cheiro ou qualquer outra propriedade que deve ser referida aos sentidos. É necessário admitir que a alma percebe as cores como estando nos objetos, contudo ela ignora o que é a sensação das cores. Assim, para que não haja erro, a alma deve afirmar simplesmente que há algo desconhecido nos objetos. Se ela não proceder dessa forma, por mais cautelosa que for, facilmente cairá no erro de sustentar que o que é denominado de cor nos objetos é algo inteiramente semelhante à cor percebida (ideia sensorial da cor) e, com isso, ela julgará que tem uma percepção clara de algo que não é, de maneira alguma, pertencente à natureza corpórea.³⁴² Assim, o filósofo admite que as sensações que denominamos de cheiro, som, calor, dor e outras semelhantes não representam nada existente fora do pensamento e variam de acordo com as diversidades dos movimentos que partem de todos os lugares do corpo e vão até o cérebro, que é a parte em que a alma está mais unida. Não são os sentidos, mas a razão que é capaz de descobrir a natureza das coisas.

Assim, defendemos que o texto em que Descartes discute a natureza da interação substancial é as *Notae in Programa Quoddam*. Nele, o filósofo não está interessado em esboçar, novamente, o modo como os objetos externos tocam os órgãos dos sentidos, nem que todos os movimentos dos músculos e os movimentos dos sentidos dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou pequenos tubos que procedem de cérebro e contêm certo ar ou vento muito sutil que chamamos de espíritos animais. Tão pouco que são esses movimentos efetuados no cérebro que representam para a alma esses objetos. Neste texto, Descartes trata da inteligibilidade da interação.

³⁴² *Principes*, Parte I. AT IX, 58.

E isso é verificado no momento em que ele declara que se levarmos bem em conta o alcance dos nossos sentidos e o que exatamente atinge nossa faculdade de pensar por meio deles, devemos admitir que, em nenhum caso, são as ideias das coisas que nos são apresentadas pelos sentidos tal como as formamos em nosso pensamento. Tanto que não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar. Os objetos externos transmitem algo que, precisamente naquele momento, dá à alma a oportunidade de formar essas ideias por meio da faculdade que lhe é inerente. Nada nos alcança a partir de objetos externos através dos órgãos dos sentidos, exceto certos movimentos corporais. Mas nem os próprios movimentos nem as figuras que surgem deles são concebidos por nós rigorosamente como ocorrem nos órgãos dos sentidos. As ideias de dor, de cor, de som e coisas semelhantes devem ser tanto mais inatas se, por ocasião de certos movimentos corporais, nossa alma é capaz de representá-las a si mesma, pois não há semelhança entre essas ideias e os movimentos corporais.

Acreditamos que Descartes não mudou de posição, o que ocorreu é que, nas *Meditações*, a sua função era demonstrar que os objetos materiais existem. Nessa perspectiva, ele precisava defender a passividade da alma. Entretanto, a partir dos *Princípios*, o filósofo busca a compreensão de como a sensação é formada e, por isso há uma mudança de vocabulário. Assim, nas *Notae*, Descartes também trata de como uma sensação é formada e pode concluir que a alma tem uma participação ativa na formação das ideias sensoriais, uma vez que ela é estimulada pela ocasião dos movimentos corporais. Desse modo, sem este escrito não nos seria possível determinar de maneira mais precisa a posição cartesiana sobre a inteligibilidade da interação corpo-alma.

Vivemos em uma realidade material que possui uma constante quantidade de movimento. Quando um corpo se choca com outro há transferência de movimento e quando esse contato ocorre com o nosso corpo, os órgãos dos sentidos se movimentam e transmitem essa animação, por meio dos nervos, até o cérebro. A agitação do cérebro dá à alma a ocasião de despertar as ideias, formando as ideias sensoriais que já existiam, em potência, no pensamento. Cada movimento cerebral está ligado a uma ideia específica que foi estipulada anteriormente por Deus. Concluimos, então, que a interação substancial corpo-alma apenas pode ser explicada nos termos ocasionalistas.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. 11 vols. In: ADAM, Charles & TANNERY, Paul (Ed.). Paris: Vrin, 1996.

_____. **Oeuvres et Lettres**. Textes presentes par André Bridoux. Gallimard, 1953.

_____. **Correspondance avec Elisabeth et autres lettres**. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1989.

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. Ed. bilíngüe em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **Objecções e Respostas**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1973.

_____. **Princípios da Filosofia**. Trad. Ana Cotrim e Heloisa da Graça Burati. 2ª ed. São Paulo: RIDEEL, 2007.

_____. **The Philosophical Writings of Descartes**. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Volume 1. 21ª ed. New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2009.

ALANEN, Lilli. **Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union**. In: *Synthese* 106: 3-20, 1996.

BATTISTI, César Augusto. **A Prova da Existência da Multiplicidade de Corpos na Sexta Meditação**. In: Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 181-214, 2011.

BELGIOIOSO, Giulia. **Le Débat sur l'union dans les Lettres de René Descartes: un Esquisse**. In: Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 29, n. especial, p. 17-84, 2015.

BROUGHTON, Janet and MATTERN, Ruth. **Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body**. Journal of the History of Philosophy, Volume 16, Number 1, January 1978, pp. 23-32 (Article).

BROUGHTON, Janet and CARRIERO, John (Ed.). **A Companion to Descartes**. Blackwell Companions to Philosophy, 2008.

CANTELE, Lilian. **Moral e Terapêutica na Filosofia Cartesiana**. São Paulo: 2011. 106f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu.

CARDOSO, Adelino; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.) **Medicina dos Afectos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia.** Trad. de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Oeiras: Celta Editora, 2001.

CARRIERO, John. **Between two Worlds: a Reading of Descartes's Meditations.** New Jersey: Princeton University Press, 2009.

CHÁVEZ-ARVIZO, Enrique. **Descartes's Interactionism and his principle of causality.** *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 2:6. 1997. pp. 959-976.

COTTINGHAM, John. **Cartesian Trialism.** *Mind, New Series*, vol. 94, nº 374 (abril, 1985), pp. 218-230.

CUSTÓDIO, Márcio A. Damin. **Causa e Transferência de Movimento nas Interações do Sistema Cartesiano.** In: *Ideação*, n. 28, V.I, jul./dez. 2013.

_____. **A Interação entre a Forma e a Matéria em Tomás de Aquino e as Interações do Sistema Cartesiano.** In.: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 131, jun./2015, p. 173-189.

DELLA ROCCA, Michael. **Causation Without Intelligibility and Causation Without God in Descartes.** In: BROUGHTON, Janet and CARRIERO, John (Ed.). *A Companion to Descartes.* Blackwell Companions to Philosophy, 2008. pp. 235-250.

_____. **Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God.** *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXX, nº 1, January, 2005, pp. 1-33.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. **Conarius e Memória na Carta de 1º de Abril de 1640 de Descartes a Mersenne.** In: *Scientiae Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência.* Vol. 1, nº 1, 2003, pp. 81-86.

FORLIN, Enéias. **O Ser da Ciência e a Ciência do Ser na Filosofia de Descartes.** *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3*, v. 16, n.1, p. 105-126, jan.-jun. 2006.

_____. **A Concepção Cartesiana de Sujeito: a Alma e o Animal Racional.** In.: *Educação e Filosofia.* Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 135-166, 2011.

GARBER, Daniel. **Elisabeth of Bohemia: Learned maiden.** Artigo apresentado na conferência, *Women and the History of Philosophy*, University of Massachusetts at Amherst, 1998.

_____. **Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth.** In: *Descartes Embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001a. pp. 168-188.

_____. **Descartes and Occasionalism.** In: *Descartes Embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001b. p. 203-220.

_____. **A Física de Descartes.** In: COTTINGHAM, John (org.). **Descartes.** Tradução de André Oídes. Ideias & Letras: Aparecida, SP. Coleção Companions & Companions, 2009.

GARBER, Daniel and WILSON, Margaret. **Mind-Body Problems.** In.: GARBER, Daniel and AYERS, Michael (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy.* Cambridge University Press, 1998.

GUEROULT, Martial. **Descartes Selon l'ordre des Raisons II. L'âme et le Corps.** Paris: Aubier, 1968.

HOFFMAN, Paul. **The Unity of Descartes's Man.** In: *The Philosophical Review*, vol. 95. Nº 3 (Jul., 1986), pp. 339-370.

_____. **Descartes's Theory of Distinction.** In: *Philosophy and Phenomenological Research.* Vol. LXIV, nº 1, January, 2002. University of California, Riverside. pp. 57-78.

KAMBOUCHNER, Denis. **L'homme des Passions: Commentaires sur Descartes.** Paris: Albin Michel, 1995. (2 vol.)

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano.** São Paulo: Loyola, 1992.

LAPORTE, Jean. **Le Rationalisme de Descartes.** Paris: PUF, 1949.

MCLAUGHLIN, Peter. **Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion.** *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 2 (Apr., 1993), pp. 155-182.

MORGAN, Vance G.. **Foundations of Cartesian Ethics.** New Jersey: Humanities Press Internacional, 1994.

RICHARDSON, R. C.. **The 'Scandal' of Cartesian Interactionism.** *Mind*, New Series, Vol. 91, nº 361 (jan., 1982), pp. 20-37.

RADNER, Daisie. **Is There a Problem of Cartesian Interaction?** *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, nº 1, January 1985, pp. 35-49.

_____. **Descartes' Notion of the Union of Mind and Body.** *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, nº 2, April 1971, pp. 159-170.

ROCHA, Ethel Menezes. **Princípios de Causalidade, Existência de Deus e Existência de Coisas Externas.** *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan-jun., 2000.

_____. **Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano.** *Analytica*, vol. 10, nº 2, 2006a, pp. 89-105.

_____. **Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes.** *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006b.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes.** Le Livre de Poche, 1984.

_____. **Descartes. Uma Biografia.** Trad. de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996,

RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. **Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance.** *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, nº 1 (2008), pp. 69-90.

ROZEMOND, Marleen. **Descartes's Dualism.** In: BROUGHTON, Janet and CARRIERO, John (Ed.). *A Companion to Descartes.* Blackwell Companions to Philosophy, 2008. pp. 372-389.

_____. **Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?** *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 3, July 1999, pp. 435-467

SHAPIRO, Lisa. **Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes. The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes.** Edited and Translated by Lisa Shapiro. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.

SILVEIRA, Ligia Fraga. **A União Substancial Corpo-Alma no Âmbito da Nova Ciência Cartesiana.** *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 7: 25-36, 1984.

_____. **Descartes: Um Naturalista?** *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 12: 57-70, 1989.

SIMMONS, Alison. **Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience.** *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, nº 3 (Nov., 2003), pp. 549-479.

TOLLEFSEN, Deborah. **Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction**. *Hypatia*, vol. 14, nº 3 (Summer, 1999), pp. 59-77.

WAGNER, Steven J.. **Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness**. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, No. 4 (Jun., 1983), pp. 499-517.

WILSON, Margaret Dauler. **Descartes. The Arguments of the Philosophers**. London: Routledge, 1978.

_____. **Ideas and Mechanism: essays on early modern philosophy**. New Jersey, Princeton University Press, 1999.

WILLINTON, Byron e GOMBAY, André (eds.). **Passion and Virtue in Descartes**. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2003.

ANEXOS

1. Glândula Pineal

