



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Mariana de Almeida Campos

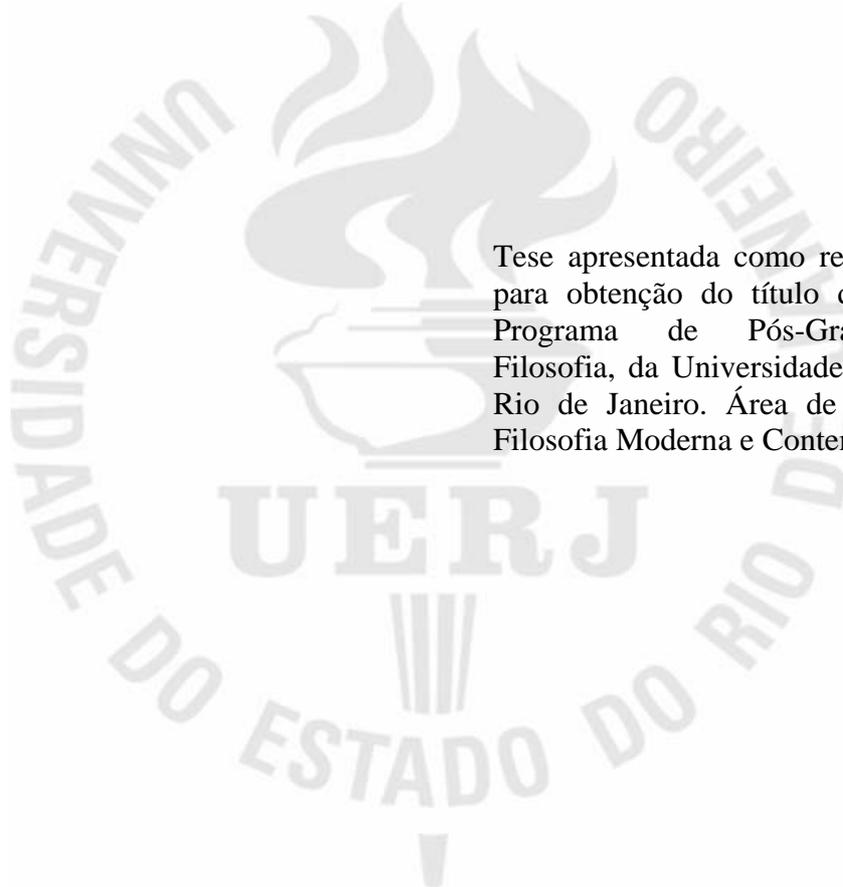
A questão do sujeito dos sentimentos no dualismo de Descartes

Rio de Janeiro

2013

Mariana de Almeida Campos

A questão do sujeito dos sentimentos no dualismo de Descartes



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadores: Prof. Dr. Marcos André Gleizer
Prof. Dr. Pierre Guenancia

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

D445 Campos, Mariana de Almeida.
A questão do sujeito dos sentimentos no dualismo de
Descartes / Mariana de Almeida Campos. – 2013.
235 f.

Orientadores: Marcos André Gleizer e Pierre Guenancia.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Filosofia francesa -
Teses. 3. Dualismo - Teses. I. Gleizer, Marcos André. II.
Guenancia, Pierre. III. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1(44)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Mariana de Almeida Campos

A questão do sujeito dos sentimentos no dualismo de Descartes

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 16 de dezembro de 2013.

Orientadores:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Pierre Guenancia

Université de Bourgogne

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Lia Levy

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Michaël Foessel

Université de Bourgogne. Institut catholique de Paris. École Polytechnique.

Prof. Dr. Raul Ferreira Landim Filho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

Para minha mãe, Maria Luiza, meu pai, Ricardo Antonio, meu irmão Tiago e meu marido Daniel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, especialmente, aos meus orientadores. Ao professor Marcos André Gleizer, meu orientador na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, agradeço por acompanhar e analisar a produção desta tese com cuidado, seriedade e sempre atento ao aperfeiçoamento dos argumentos. Sou profundamente grata a ele não apenas pelo seu papel de orientador desde o mestrado, mas também por sua confiança, apoio e incentivo em todos os momentos. Foi muito importante para o meu crescimento intelectual e pessoal aprender e conviver com Gleizer ao longo destes anos. Tenho grande admiração pelo professor que ele é, por sua inteligência extraordinária e por sua integridade, um exemplo que pretendo seguir em minha vida.

Ao professor Pierre Guenancia, meu orientador na Université de Bourgogne, agradeço pelo suporte, apoio e atenção durante todo o período em que estive na França. A oportunidade que tive de seguir os seus cursos e palestras, acompanhando de perto a sua intensa produção sobre a filosofia em geral e, em grande parte, sobre o pensamento de Descartes, tem um valor inestimável para mim. Guenancia sempre esteve presente, auxiliando e sugerindo caminhos de leitura que ajudaram a resolver problemas estruturais em minha tese. Ademais, todos os nossos encontros e discussões foram conduzidos com a sua admirável generosidade e simpatia.

É com alegria que agradeço à professora Ethel Menezes Rocha pela sua participação em meus exames de qualificação e de pré-defesa, ocasiões nas quais ela apontou problemas centrais nesta tese contribuindo significativamente para a sua melhoria. Além disso, durante o doutorado, Ethel me acolheu gentilmente em seus cursos, assim como em seu grupo de estudo sobre Descartes, e ambas as oportunidades foram muito benéficas para o desenvolvimento desta pesquisa. De fato, sou imensamente grata a ela pela sua presença constante em minha formação desde a época de minha graduação na Universidade Federal do Rio de Janeiro, quando me apresentou à filosofia de Descartes e orientou a minha monografia. Além do que os seus artigos sempre foram fontes de inspiração para mim.

Gostaria de agradecer ao professor Raul Ferreira Landim Filho pela solicitude em participar de minha defesa. Tê-lo presente nesta ocasião é uma grande honra para mim. Professor dos meus professores, Landim sempre foi um modelo sob vários aspectos. Agradeço também com satisfação e entusiasmo aos professores Lia Levy e Michaël Foessel pelas suas participações em minha defesa e pelas suas viagens ao Rio de Janeiro para este

propósito. É imprescindível ainda o meu agradecimento aos professores que se disponibilizaram a participar dos meus exames de qualificação e pré-defesa, dedicando tempo e atenção para a leitura deste trabalho, e fornecendo sugestões que contribuíram para o seu aprimoramento. Assim, gostaria de agradecer ao professor Edgar da Rocha Marques, Ulysses Pinheiro e Antonio Augusto Passos Vieira. Pelo período em que estive em Paris, agradeço ao professor Denis Kambouchner por me acolher em seus cursos na Université Paris I Panthéon-Sorbonne, e no seminário sobre Descartes organizado por ele e demais professores, na École Normale Supérieure de Paris, onde pude presenciar debates interessantes entre especialistas que constituem uma parte expressiva da atual geração dos estudos cartesianos em diversos países.

Pelo acolhimento sempre amável em Dijon, agradeço a Gaël Cloitre, Ingénieur d'Études do Centre George Chevrier e do Centre Gaston Bachelard. Gaël colaborou enormemente para que eu conseguisse resolver com êxito e rapidez diversas questões administrativas impostas pela co-tutela. Além disso, ele sempre foi muito gentil, amigo e disposto a ajudar em todas as ocasiões. Agradeço também aos secretários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Université de Bourgogne, pelo auxílio e eficiência durante todo o período do meu doutorado.

Agradeço ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que financiou os meus estudos durante quatro anos, inicialmente no Brasil, e depois na França, através do programa Colégio Doutoral Franco Brasileiro, possibilitando as melhores condições para realização desta tese. Gostaria de agradecer, além disso, às equipes da CAPES que auxiliaram atenciosamente a realização desta pesquisa. Em particular, agradeço pela solicitude, atendimento e informações prestadas, às técnicas Jussara Pereira Prado e Lívia Marocolo Nogueira, responsáveis pelo meu processo.

Gostaria de agradecer também aos amigos que fiz durante o período de estadia na França, em Dijon, em Paris, na Cité Universitaire, na Maison du Brésil e no apartamento de Marc Prochasson, pela calorosa e afetuosa companhia em terras estrangeiras; no Brasil, aos velhos amigos, pelo apreço e pelos bons encontros que nos fazem celebrar a vida; à grande família que possuo e a sorte de tê-los comigo, aos Almeidas, aos Campos e, mais recentemente, aos Pimentas e aos Carvalhos; em especial, à vovó Hilda Ximenes Campos, pela sabedoria, pela preocupação e pelo afeto.

Esses agradecimentos não estariam completos sem mencionar quatro pessoas muito importantes. Primeiramente, meus pais, Maria Luiza de Almeida Campos e Ricardo Antonio Campos. Agradeço-lhes por tudo, pelo apoio, compreensão, incentivo e amor incondicional.

Não tenho palavras para expressar o que eles representam em minha vida: gratidão, admiração e amor expressam imperfeitamente os meus sentimentos. Depois, meu irmão, Tiago de Almeida Campos. Agradeço-lhe pela sua paciência com as minhas mudanças de humor no estágio final desta tese, mas também pela sua amizade e carinho que enchem o meu coração de felicidade. Por fim, meu marido, Daniel Pimenta Oliveira de Carvalho. Agradeço-lhe por tudo, por seu amor, apoio, compreensão e incentivo nos momentos possíveis e impossíveis de uma vida em comum, e por tantas e tantas conversas, prazerosas e inteligentes, que me deram força e estímulo para escrever esta tese. Muitas das idéias aqui presentes surgiram dessas conversas com Daniel, que sempre me acompanhou do início ao fim desta trajetória. Certamente, o tempo dedicado a esse estudo não teria beleza e graça se ele não estivesse ao meu lado.

O homem está na cidade
como uma coisa está na outra
e a cidade está no homem
que está em outra cidade

mas variados são os modos
como uma coisa
está em outra coisa:
o homem, por exemplo, não está na cidade
como uma árvore
está em qualquer outra
nem como uma árvore
está em qualquer uma de suas folhas
(mesmo rolando longe dela)
O homem não está na cidade
como uma árvore está num livro
quando um vento ali a folheia

a cidade está no homem
mas não da mesma maneira que um pássaro
(a imagem dele)
estava na água
e nem da mesma maneira
que o susto do pássaro
está no pássaro que eu escrevo
a cidade está no homem
quase como a árvore voa
no pássaro que a deixa

cada coisa está em outra
de sua própria maneira
e de maneira distinta
de como está em si mesma

a cidade não está no homem
do mesmo modo que em suas
quitandas praças e ruas.

Ferreira Gullar

RESUMO

CAMPOS, Mariana de Almeida Campos. *A questão do sujeito dos sentimentos no dualismo de Descartes*. 2013. 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Tendo como pano de fundo a análise da metafísica do dualismo cartesiano de substâncias, a presente tese tem como objetivo examinar a questão sobre qual seria o sujeito dos predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes. A hipótese proposta é a de que apenas substâncias podem ser consideradas «sujeitos últimos de inerência» desses predicados. Apesar disso, será argumentado que os homens e animais, embora não sejam substâncias, podem ser considerados «sujeitos de atribuição» desses predicados, visto que eles possuem uma unidade especial, a saber, uma «unidade de composição», que assegura tal atribuição. Para tanto, a tese será desenvolvida em três eixos principais. Partindo do exame da teoria cartesiana da substância e de suas definições, analisarei o conceito de substância extensa, levando em conta o debate existente entre as interpretações monistas e pluralistas deste conceito. Neste contexto, discutirei a especificidade do corpo humano em relação aos demais corpos da natureza, considerando alguns aspectos da teoria cartesiana dos animais-máquinas. Em seguida, tratarei da questão da unidade do homem, bem como de outros tipos de unidade reconhecidos por Descartes. Por fim, examinarei a teoria cartesiana da causalidade com o propósito de determinar quais teorias da causalidade, interacionista ou ocasionalista, na visão de Descartes, poderiam servir como modelos explicativos dos sentimentos humanos e dos sentimentos animais. A hipótese a ser defendida nesta tese está em consonância com a visão de que a teoria cartesiana das três noções primitivas particulares, a saber, pensamento, extensão e união, é plenamente compatível com o dualismo metafísico de substâncias que Descartes propõe e, portanto, não implica um enfraquecimento deste último.

Palavras-chave: Descartes. Dualismo. Substância. Sentimento. Sujeito.

RÉSUMÉ

CAMPOS, Mariana de Almeida Campos. *La question du sujet des sentiments dans le dualisme de Descartes*. 2013. 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

En prenant pour toile de fond l'analyse de la métaphysique du dualisme cartésien de substances, la présente thèse a pour objectif de discuter la question de savoir quel serait le sujet des prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes de Descartes. L'hypothèse proposée est que seules substances peuvent être considérées comme des «sujets ultimes d'inhérence» de ces prédicats. Pourtant, il sera argumenté que les hommes et les animaux, qui ne sont pas des substances, peuvent être considérés comme les «sujets d'attribution» de ces prédicats, puisqu'ils possèdent un type spécial d'unité, à savoir, une «unité de composition», qui assure une telle attribution. Ainsi, la thèse sera développée selon trois axes principaux. En partant d'un examen de la théorie cartésienne de la substance et de ses définitions, nous analyserons le concept de substance étendue, en prenant compte du débat entre les interprétations moniste et pluraliste de ce concept. Dans ce contexte, nous examinerons la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps de la nature, en considérant certains aspects de la théorie cartésienne des animaux-machines. Ensuite, nous discuterons la question de l'unité de l'homme, ainsi que d'autres types d'unité reconnus par Descartes. Finalement, nous analyserons la théorie cartésienne de la causalité dans le but de déterminer quelles théories parmi celles de la causalité, interactionniste ou occasionaliste, pourraient servir, dans la vision de Descartes, de modèles explicatifs des sentiments humains et des sentiments animaux. L'hypothèse défendue dans cette thèse est en consonance avec la vision selon laquelle la théorie cartésienne des trois notions primitives particulières, à savoir, pensée, étendue et union, est totalement compatible avec le dualisme métaphysique de substances que Descartes propose et, par conséquent, n'implique pas un affaiblissement de ce dernier.

Mots-clés: Descartes. Dualisme. Substance. Sentiment. Sujet.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Gama, *Regras* As citações e referências relativas às obras de Descartes, em particular as relativas às *Regras para a Direção do Espírito* serão feitas segundo a edição de João Gama, designada por Gama, *Regras*, seguida do número da regra e do número da página;
- Battisti e Donatelli as relativas à *O mundo ou Tratado da luz* e à *O Homem* serão feitas segundo a edição de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, designada por Battisti e Donatelli, seguida do nome da obra e do número da página;
- Guinsburg e Prado Júnior as relativas às *Meditações*, às *Respostas às Segundas Objeções*, ao *Discurso do Método* e às *Paixões da Alma* serão feitas segundo a edição de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, designada por Guinsburg e Prado Júnior, seguida do número do volume e do número da página, sendo que as relativas às *Paixões da Alma*, em particular, trarão tanto o número da parte (I ou II ou III) quanto o número do artigo citado;
- Almeida as relativas à primeira parte dos *Princípios da Filosofia* serão feitas segundo a edição de Guido Antonio de Almeida (coordenador da tradução), designada por Almeida, I e do número do artigo citado;
- Gama, *Princípios* as relativas às partes II, III e IV dos *Princípios da Filosofia* serão feitas segundo a edição de João Gama, designada por Gama, *Princípios*, seguida do número da parte e do número do artigo citado;
- Rocha as relativas ao *Comentário acerca de um certo cartaz* serão feitas segundo a tradução parcial deste texto de Ethel Menezes Rocha designada por Rocha, número da página;
- Rodis-Lewis as relativas à carta a Regius de janeiro de 1642 serão feitas segundo a edição de Geneviève Rodis-Lewis, designada por Rodis-Lewis, número da página;
- Alquié as relativas aos demais textos de Descartes serão feitas segundo a edição de Ferdinand Alquié, designada por Alquié, seguida do número do volume e do número da página;
- A.T em todos os casos, as citações virão acompanhadas da referência à edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery, que será designada por A.T, seguida do número do volume e do número da página.

Aristóteles, <i>Física</i>	As citações e referências relativas às obras de outros autores, em particular as relativas à <i>Física</i> de Aristóteles serão feitas segundo a edição de Henri Carteron, designada por Aristóteles, <i>Física</i> , número do livro, número do capítulo e número da página da edição padrão de Bekker;
Aristóteles, <i>Metafísica</i>	as relativas à <i>Metafísica</i> de Aristóteles serão feitas segundo a edição de Jules Tricot, designada por Aristóteles, <i>Metafísica</i> , número do livro e número da página da edição padrão de Bekker;
Espinosa, <i>Ética</i>	as relativas à <i>Ética</i> de Espinosa serão feitas segundo a edição de Bernard Pautrat, designada por Espinosa, <i>Ética</i> e número da página;
Malebranche, <i>De la recherche de la vérité</i>	as relativas ao livro <i>De la recherche de la vérité</i> de Malebranche serão feitas a partir da edição de Jean-Christophe Bardout, designada por Malebranche, <i>De la recherche de la vérité</i> , número do livro, número da parte, número do capítulo e número da página.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	15
1	A SUBSTÂNCIA E SUAS DEFINIÇÕES.....	26
1.1	Primeiros escritos.....	27
1.2	A noção de pura substância.....	30
1.3	Substância como sujeito de propriedades.....	31
1.4	A noção de substância completa e a noção de substância incompleta.....	35
1.5	A noção de substância como entidade independente.....	42
1.6	Substância e atributo principal.....	47
1.7	Substância e dualismo.....	57
2	A SUBSTÂNCIA EXTENSA SOB DUAS INTERPRETAÇÕES.....	59
2.1	A interpretação pluralista.....	60
2.2	A negação do átomo.....	67
2.3	A negação do vazio.....	72
2.4	A explicação relacional da superfície de uma parte da extensão.....	76
2.5	A mútua dependência das partes da extensão.....	78
2.6	Objecções à interpretação pluralista.....	81
2.7	A interpretação monista como solução.....	86
3	O CORPO HUMANO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS EM RELAÇÃO AOS CORPOS EM GERAL.....	103
3.1	Semelhanças e diferenças entre a máquina do corpo humano e as demais máquinas.....	104
3.2	Diferenças entre o corpo humano e os corpos em geral.....	109
3.3	A questão da ausência de indivisibilidade real no animal.....	116
3.4	Algumas questões sobre a teoria dos animais-máquinas.....	118
3.5	Hilemorfismo e teoria do corpo humano.....	129
3.6	O corpo humano sob uma interpretação monista da substância extensa.....	153
4	A UNIDADE DO HOMEM.....	156
4.1	A prova da união da alma e do corpo e a união substancial.....	156
4.2	Sobre a unidade de composição.....	164

4.3	Sobre a união accidental e a união essencial.....	167
4.4	A noção primitiva da união entre a alma e o corpo.....	173
4.5	Pilotos, anjos e verdadeiros homens.....	179
4.6	Observação final sobre o conceito cartesiano de pessoa.....	181
5	A CAUSALIDADE NA ESFERA DOS SENTIMENTOS.....	183
5.1	A teoria ocasionalista.....	184
5.2	Objecções à interpretação ocasionalista de Descartes.....	189
5.3	A teoria interacionista.....	196
5.4	Objecções à teoria interacionista de Descartes.....	200
5.5	O uso de duas linguagens causais.....	204
5.6	Animais, sentimentos e causalidade.....	210
5.7	Homens, sentimentos e causalidade.....	213
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	222
	REFERÊNCIAS.....	228

INTRODUÇÃO

Para Descartes, cada substância possui um único atributo principal, que constitui a sua essência e através do qual ela é conhecida e concebida¹. Os modos de cada substância dependem do atributo principal para existir e para serem concebidos, enquanto o atributo independe de cada um dos seus modos. Assim, há uma prioridade existencial e conceitual do atributo principal em relação aos modos da substância. Essa prioridade é assinalada pela noção primitiva particular de pensamento, que representa o atributo principal da substância pensante, e pela noção primitiva particular de extensão, que representa o atributo principal da substância extensa. Em ambos os casos, a essência de uma substância é caracterizada por uma noção primitiva particular. O problema é que nem toda noção primitiva particular representa a essência de uma substância. A noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo corresponde a este último caso. Na carta de 21 de maio de 1643 a Elisabeth, Descartes afirma que a união é uma noção primitiva particular que torna possível representarmos o poder que a alma tem para mover o corpo, e o poder que o corpo tem para atuar sobre a alma, causando os seus sentimentos e suas paixões². Embora Descartes reconheça que essa noção representa uma terceira categoria que, por ser primitiva, não é compreensível nem pela noção de pensamento, nem pela noção de extensão, nem pela conjunção de ambas, ele não sustenta que ela remeta à essência de uma terceira substância³.

¹ «E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante». Almeida, I, art. 53. A.T, VIII, 25.

² «Primeiramente, considero haver em nós certas noções primitivas [...] possuímos em relação ao corpo em particular, apenas a noção de extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e o corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 148. A.T, III, 665.

³ Em seu comentário da carta de Descartes a Elisabeth de 21 de maio de 1643, Alquié chama a atenção para esse ponto: «Cette notion de l'union est primitive en ce qu'elle ne dérive d'aucune autre. En revanche, les notions des sentiments et des passions en dépendent d'elle. Nous n'irons cependant pas jusqu'à dire, avec Laporte (235-236), qu'émotions et passions sont les «modes» de l'union: si, en effet, l'union est une notion primitive, elle n'est pas une substance. Sans doute l'argumentation dont use ici Descartes annonce-t-elle le paragraphe 53 de la première partie des *Principes*, où nous verrons que les modes ne peuvent être conçus que comme des dépendances de l'attribut principal de leur substance. Mais si tous les attributs principaux des substances, à savoir l'étendue et la pensée, nous sont donnés par des notions primitives, on n'en saurait conclure que toutes les notions primitives représentent de tels attributs [...] L'union, donc, si elle est une notion primitive, n'est pas une substance et ne

Uma das características do conceito cartesiano de substância finita é a de ser «sujeito último de inerência» de propriedades. Com efeito, na definição V da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, Descartes concebeu a substância como «sujeito de propriedades»⁴. Na definição VI deste texto, ele afirmou ser propriedade da substância pensante o pensamento⁵. Depois, na definição VII, ele sustentou serem propriedades da substância extensa a figura, a situação, o movimento local, etc⁶. Contudo, a questão se complica quando buscamos determinar qual seria o «sujeito último de inerência» de predicados que denotam propriedades que não parecem ser claramente definidas como propriedades dessas duas substâncias. Este é o caso dos sentimentos, isto é, paixões, apetites e sensações⁷.

Se aceitássemos que o «sujeito último de inerência» dos predicados que descrevem sentimentos do tipo «sinto dor», «sinto fome», «sinto alegria», fosse o homem, teríamos que reconhecer uma incompatibilidade entre o pluralismo de categorias e o dualismo de substâncias que caracteriza a filosofia de Descartes. Sob esta perspectiva, sentimentos não teriam uma substância como «sujeito último de inerência», pois, irredutíveis a propriedades da substância pensante ou a propriedades da substância extensa, eles constituiriam propriedades específicas que deveriam ser remetidas a uma terceira categoria, a noção primitiva particular da união

saurait avoir des modes. Mais elle est la condition de certaines idées dérivées, telles celles des sentiments et des passions». Alquié, III, p. 19, n. 1.

⁴ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A.T, IX, 125. Ainda nos *Princípios*, I, artigo 65, Descartes destacou a relação de inerência entre os modos e as substâncias: «percebemos o melhor possível os diversos modos dos pensamentos, como a intelecção, a imaginação, a recordação, a volição etc. e, igualmente, os diversos modos da extensão, ou pertencentes à extensão, como todas as figuras e situações das partes e os movimentos delas, se [os] consideramos tão-somente como modos das coisas a que são inerentes». Almeida, I, art. 65. A.T, VIII, 31.

⁵ «A substância, em que reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada *espírito*». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A.T, IX, 125.

⁶ «A substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se *Corpo*». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A.T, IX, 125.

⁷ Nos *Princípios*, I, artigo 48, Descartes reconheceu a dificuldade de classificar os sentimentos no quadro de seu dualismo substancial: «Mas também experimentamos em nós certos outros conteúdos [percebidos] que não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo, e que, como se mostrará mais abaixo em seu lugar, provém da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo, a saber, o apetite como a fome, a sede etc. E, do mesmo modo, as emoções ou *pathemata* do ânimo, que não consistem no pensamento só, como a emoção da ira, da hilaridade, da tristeza, do amor etc. E, por fim, todas as sensações, como a de dor, de cócegas, de luz e de cores, de sons, de odores, de sabores, de calor, de dureza e de outras qualidades tácteis». Almeida, I, art. 48. A.T, VIII, 23.

entre a alma e o corpo⁸. Assim, de um lado, teríamos três categorias, representadas pelas noções primitivas particulares de pensamento, extensão e união, de outro lado, apenas dois tipos de substâncias finitas explicitamente admitidas por Descartes, a saber, a substância pensante e a substância extensa. Esta interpretação implicaria que há certas experiências humanas que não se encaixariam no dualismo de substâncias proposto por Descartes, e que, portanto, tal dualismo seria incapaz de explicar a totalidade da experiência humana.

A hipótese que pretendo defender, entretanto, é a de que apenas substâncias finitas podem ser «sujeitos últimos de inerência» de propriedades no sistema de Descartes. Essa hipótese parece ter sido reconhecida por Descartes que afirmou explicitamente a Hobbes nas *Respostas às Terceiras Objeções* que só substâncias são rigorosamente sujeitos⁹. Assim, sejam quais forem os predicados no sistema cartesiano, eles devem designar ou propriedades da substância pensante ou propriedades da substância extensa. Se essa hipótese for correta, a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo não representa o homem como um terceiro tipo de substância finita, e assim não o representa como «sujeito último de inerência» de propriedades. Como consequência desta leitura, essa noção é plenamente compatível com o fato de que para Descartes só existem dois tipos de substâncias finitas, de tal modo que as propriedades delas derivadas teriam como «sujeitos últimos de inerência» as substâncias pensantes¹⁰, quando designassem idéias confusas causadas por movimentos na matéria, e a

⁸ Esta interpretação é defendida por John Cottingham. Para Cottingham, os predicados que denotam sentimentos desobedecem à classificação de puramente mentais ou de puramente físicos, ou seja, não podem ser inseridos no esquema proposto pelo dualismo de substâncias. Então, com recurso aos textos onde Descartes desenvolve sua teoria das três noções primitivas, Cottingham sugere que esses predicados sejam considerados como modos da união entre a alma e o corpo. Isso o leva a reconhecer uma tensão interna na metafísica de Descartes entre a sua teoria das três noções primitivas particulares e o seu dualismo de substâncias. COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989. Ver p. 175. Id., Cartesian Trialism. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991b. v. 3, p. 236-249. Ver p. 236-249. Id., A Brute to the Brutes? Descartes's Treatment of Animals. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991a. 4 v, p. 163-172. Ver p. 163-172.

⁹ «car les sujets de tous les actes sont bien à la verité entendus comme étant des substances». Alquié, II, p. 604. A.T, IX, 136.

¹⁰ Ao longo da tese argumentarei que para Descartes apenas substâncias pensantes estreitamente unidas a corpos humanos são «sujeitos últimos de inerência» dos sentimentos concebidos como idéias confusas. Nos *Princípios*, IV, artigo 190, Descartes afirma que pensamentos confusos surgem da união íntima da alma com o corpo: «enquanto pensamentos confusos que a alma não tem só por si mas apenas porque está intimamente unida ao corpo e é afetada pelos movimentos que se verificam nele». Gama, *Princípios*, IV, art. 190. A.T, VIII, 317. Além disso, nos *Princípios*, I, artigo 23, ele reconhece que seres que são puros espíritos, a saber, Deus e anjos, não têm idéias confusas e, portanto, sentimentos: «Pois há seguramente muitas coisas nas quais, mesmo que reconheçamos nelas alguma perfeição, também constatamos, no entanto, alguma imperfeição ou limitação; e [que], por conseguinte, não podem convir a Deus. Assim, porque na natureza corpórea está incluída a divisibilidade simultaneamente com a extensão local, e ser divisível é uma imperfeição, é certo que Deus não é um corpo. E, conquanto em nós seja uma certa perfeição o fato de sentirmos, porque, no entanto, em todo

substância extensa, quando designassem simples movimentos na matéria. Assim, os predicados que denotassem propriedades derivadas da união, isto é, sentimentos, teriam dois tipos possíveis de «sujeitos últimos de inerência»: as substâncias pensantes ou a substância extensa.

Na *Sexta Meditação*, Descartes explica que a causa dos sentimentos concebidos como idéias confusas implica uma referência ao composto substancial de alma e corpo, mas ele não afirma que o composto é o «sujeito último de inerência» desses sentimentos: «Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo»¹¹. Neste trecho, é possível pensar que Descartes propõe uma distinção clara entre o sujeito último de inerência de uma propriedade e a causa desta propriedade. As idéias confusas são propriedades da alma que têm como causa o fato de que ela está estreitamente unida com o corpo. Poderíamos, assim, emitir a seguinte hipótese: almas são os «sujeitos últimos de inerência» de predicados que denotam sentimentos, quando estes são concebidos como idéias confusas, acrescentando a isso que essas idéias teriam como causa a união da alma com o corpo. Por outro lado, a substância extensa seria o «sujeito último de inerência» de predicados que denotam sentimentos, quando estes são concebidos como movimentos na matéria. O sujeito dos sentimentos, no sentido de «sujeito último de inerência», corresponderia em ambos os casos a uma substância finita. A hipótese de que os predicados que denotam sentimentos são modos da substância extensa ou modos de substâncias pensantes pode ser ilustrada com recurso à distinção proposta por Descartes nas *Respostas às Sextas Objeções* entre os três graus de resposta sensorial. Neste texto, Descartes sustenta que o primeiro grau de resposta sensorial corresponde a um modo da substância extensa e que os outros dois graus correspondem a modos de substâncias pensantes¹².

sentido há alguma paixão, e ser passivo é depender de algo, de modo algum deve se considerar que Deus sente, mas tão-somente que entende e quer». Almeida, I, art. 23. A.T, VIII, 14. Ainda, na carta a Regius de janeiro de 1642, ele declara que mesmo se um puro espírito, isto é, um anjo, fosse alojado a um corpo humano, ele não teria sentimentos como os homens. Alquié, II, p. 915. A.T III, 493.

¹¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

¹² «Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû et disposé par ses objets; et tels sont les sentiments de douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume

Enquanto modos de substâncias pensantes, os sentimentos designam ou idéias confusas causadas por movimentos na matéria ou juízos fundados nessas idéias. Seja na forma de idéias confusas, seja na forma de juízos, os sentimentos, tomados como modos de substâncias pensantes, envolvem pensamentos cognitivos e proposicionais, passíveis de serem comunicados, em oposição a conteúdos inarticulados e não conceituais, isto é, em oposição à noção de «sensação pura»¹³. Embora os sentimentos não possam ser concebidos como idéias claras e distintas do entendimento puro, porque eles dependem de uma entidade heterogênea à alma, isto é, o corpo, na medida em que eles são modos da alma, isto é, idéias, eles não podem ser concebidos como um dado sensível bruto¹⁴. Isso significa que Descartes não admite as noções de «sensações cegas» ou de «impressões sensíveis» em sua filosofia¹⁵. Portanto, entre o segundo e o terceiro grau de resposta sensorial existe apenas uma diferença de modos de conhecer, mas não de natureza. Ao passo que entre o primeiro e os dois últimos graus de resposta sensorial existe uma diferença de natureza.

Uma conseqüência da hipótese de que apenas substâncias finitas são «sujeitos últimos de inerência» de propriedades é o fato de que o homem não pode ser o sujeito dos sentimentos. Porém, para Descartes, é inegável que o homem possui uma unidade e que ele não é uma mera justaposição de uma alma com um corpo. Essa unidade que o homem possui não é uma unidade accidental, como a unidade de um piloto em seu navio, como a unidade de um anjo que habitaria um corpo humano, ela é forte, estreita e positiva, como a descreve Descartes. Este seria o ponto mais difícil de minha hipótese: salvaguardar a unidade do

de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens». Alquié, II, p. 878-879. A.T, IX, 236.

¹³ Em seu comentário do segundo grau de resposta sensorial das *Respostas às Sextas Objeções*, Alquié afirma o seguinte em nota: «C'est ce que nous appellerions la sensation pure». Alquié, II, p. 879, n. 2. A.T, IX, 237. Porém, discordo da posição de Alquié de que o segundo grau de resposta sensorial se refere às «sensações puras» que seriam a tradução simultânea dos movimentos corpóreos.

¹⁴ As análises de Gordon Baker e Katherine Morris em seu livro *Descartes' Dualism* se encontram em consonância com a leitura que proponho das idéias sensíveis: «Of course, 'thinkink that one see1 light' might be taken of two ways: it might mean simply having a particular thought (the content of a possible judgement) in one's mind, or it might mean actually making a judgement. Even if it were read in the first way, of course, it would still definitely be a thought (i.e, something cognitive and propositional, by contrast with the Legend's sensedatum reading)». BAKER, Gordon. MORRIS, J. Katherine. *Descartes' Dualism*. London: Routledge, 1996. Ver p. 72.

¹⁵ Uma leitura similar das idéias sensíveis na filosofia de Descartes pode ser encontrada no livro *L'intelligence du sensible* de Pierre Guenancia: «L'inséparabilité ou, mieux, la connaturalité de l'entendement et des idées interdit de procéder à une genèse empirique et passive des idées à partir d'impressions ou de sensations aveugles. C'est toujours par une idée que l'esprit accueille ou reçoit ce qui se présente à lui, la passivité qui est celle de l'idée ne pouvant être pure réceptivité comme elle le serait si c'était une "donnée sensible"». GUENANCIA, Pierre. *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998a. Ver p. 80.

homem mesmo admitindo que ele, por não ser uma substância finita, não pode ser um «sujeito último de inerência» de propriedades no mesmo sentido em que as substâncias finitas são os sujeitos de seus modos.

Para dar conta de tal dificuldade, analisarei a noção de «unidade de composição» que Descartes oferece para caracterizar a unidade do homem, bem como para caracterizar a unidade do animal. A análise desta noção tornará possível conceber o composto substancial de alma e corpo como uma única e a mesma coisa, isto é, como um «indivíduo». Além disso, este resultado terá repercussão na questão da determinação do sujeito dos predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes. Pois, embora o homem não possa ser considerado o «sujeito último de inerência» destes predicados, porque ele não é uma substância finita, será possível concebê-lo como «sujeito de atribuição» desses predicados.

O que garante ao homem que ele possa exercer esta função é o tipo de unidade que ele possui. Esta unidade legítima que algo não substancial possa ser considerado «sujeito de atribuição», isto é, um sujeito real, mas não um «sujeito último de inerência», isto é, uma substância finita¹⁶. Se é assim, a hipótese que pretendo sustentar é a de que, na filosofia de Descartes, o homem pode ser o «sujeito de atribuição» dos predicados que denotam sentimentos, concebidos como idéias confusas causadas por movimentos na matéria, embora não seja possível admitir, com base nessa filosofia, que os sentimentos existem no homem no mesmo sentido em que os modos existem em substâncias. O fato de que o homem pode ser considerado o verdadeiro «sujeito de atribuição» dos sentimentos, significa que a sua unidade tem um alcance ontológico. Assim, para Descartes, o homem é o «sujeito de atribuição» dos sentimentos, se por sujeito, neste caso, concebemos algo que existe e que tem uma unidade, mesmo que não seja uma substância.

A tese de que o composto substancial de alma e corpo, isto é, o homem, em função de sua unidade, é uma única coisa, isto é, um «indivíduo», embora não seja uma substância, foi reconhecida por Descartes em alguns textos. Por exemplo, no *Resumo das Meditações*, isso aparece de modo claro: «Mostro que a alma do homem é realmente distinta do corpo e que, todavia, ela lhe é tão estreitamente conjugada e unida que compõe como que uma única

¹⁶ Esta parece ser a posição defendida por Raul Landim em seu artigo *A referência do dêitico «Eu» na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?* Para Landim, o homem pode ser um «sujeito de atribuição» mesmo sem ser uma substância porque ele tem uma unidade: «sem ser uma substância, o homem tem uma unidade e é, por isto, sujeito de atribuições». LANDIM FILHO, Raul Ferreira. *A referência do dêitico «Eu» na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?* *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994. Ver p. 64.

coisa»¹⁷. Posteriormente, na carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643, Descartes afirma algo semelhante: «conceber a união que existe entre duas coisas, é concebê-las como uma única»¹⁸. Uma consequência desta visão é que embora a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo não represente a essência de um terceiro tipo de substância finita, ela representa um sujeito real. O que Descartes efetivamente admite nas *Respostas às Sextas Objeções*, nas suas palavras: «pois, na verdade, eu nunca vi nem compreendi que os corpos humanos tivessem pensamentos, mas sim que são os mesmos homens que pensam e que têm corpos»¹⁹.

Uma última observação sobre a questão do sujeito dos sentimentos na filosofia de Descartes ainda é válida. Embora apenas substâncias finitas possam ser «sujeitos últimos de inerência» de propriedades, argumentarei que Descartes pode admitir que modos são «sujeitos de inerência», desde que eles sejam considerados como dependentes de um sujeito último e mais básico, isto é, de uma substância finita. Visto que Descartes nas *Respostas às Sextas Objeções* classifica os movimentos corpóreos como o primeiro grau de resposta sensorial, e assim admite que eles designam um certo tipo de sentimento, então é possível considerar que os animais são os «sujeitos de inerência» desses movimentos. Pois, os animais são modos da substância extensa, o que permite que eles sejam considerados como «sujeitos de inerência» de propriedades.

Além disso, como assinaléi anteriormente, Descartes também admite que os animais possuem «unidade de composição», e isso tem como consequência o fato de que eles são «sujeitos de atribuição». Portanto, na filosofia de Descartes, os predicados que denotam sentimentos, concebidos como o primeiro grau de resposta sensorial, isto é, movimentos na matéria, podem ter como «sujeito de inerência» os animais, embora tenham como «sujeito último de inerência» a substância extensa. Esses predicados também podem ter os animais como «sujeitos de atribuição», visto que eles possuem «unidade de composição». O fato de que os animais são sujeitos de atribuição de sentimentos, concebidos como puros movimentos

¹⁷ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 13. A.T, IX, 12. Alquié em seu comentário deste trecho observa que, na versão em latim, a expressão «como que» não existe, e a expressão «uma única coisa» não corresponde a uma substância: «Le latin peut paraître plus explicite encore, puisqu'il ne contient rien qui réponde au «*que comme*». Mais, en revanche, il n'emploie pas le mot *res*, qui nous ferait admettre une véritable substance. Ce que le français traduit par *une même chose*, c'est seulement *unum quid*». Alquié, III, p. 44-45, n. 2.

¹⁸ Alquié, III, p. 44. A. T, III, 693, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule».

¹⁹ Alquié, II, p. 888. A.T, XI, 242, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «car, à vrai dire, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps».

corpóreos, significa que a sua unidade tem um alcance ontológico. Isto é, eles são verdadeiros organismos, mesmo que de um ponto de vista metafísico sejam modos da substância extensa.

*

A fim de demonstrar a plausibilidade das hipóteses interpretativas propostas até aqui, discutirei as questões descritas abaixo. Estas questões compõem os cinco capítulos da presente tese.

No primeiro capítulo, analisarei as principais definições de substância que Descartes oferece em seus textos, com o objetivo de determinar quais são as entidades que podem ser consideradas substâncias em sua metafísica. A análise dessas definições terá dois importantes resultados: por um lado, será possível considerar uma substância finita como um «sujeito último de inerência» de propriedades, por outro lado, o homem não poderá ser considerado uma substância finita na filosofia de Descartes.

No segundo capítulo, examinarei o conceito cartesiano de substância extensa. Ao tratar deste assunto, discutirei a questão sobre se o corpo humano é uma substância finita ou apenas uma reunião de modos de uma única substância extensa. Mostrarei que essa questão se insere em um debate existente na literatura secundária sobre Descartes que divide os intérpretes entre pluralistas e monistas. Tendo em vista esse debate, apresentarei a interpretação pluralista que, ao contrário da interpretação monista, sustenta que há uma pluralidade de substâncias extensas na natureza. Contudo, ao examinar essa interpretação mostrarei que ela é incompatível com algumas teses metafísicas de Descartes sobre a substância, bem como algumas teses de sua física: negação do vazio, negação dos átomos, explicação relacional da superfície de uma parte da extensão e mútua dependência das partes da extensão. Então, argumentarei em favor da interpretação tradicional, que ficou conhecida como monista. Porém, ao analisar essa interpretação, chamarei a atenção para o fato de que ela levanta o problema da individuação dos corpos na filosofia de Descartes. Se existe apenas uma única substância extensa em todo o universo físico, que é a mesma em comprimento, largura e profundidade, então como explicar a diferença entre os corpos existentes na natureza que percebemos como distintos uns dos outros? A resposta a esse problema consistirá em mostrar que nada dissocia a interpretação monista de uma explicação da individuação dos corpos.

Outro problema ligado à interpretação monista é o fato de que ela pode representar uma dificuldade para a hipótese que pretendo sustentar nesta tese. Essa dificuldade pode ser formulada nos seguintes termos: se o corpo humano não é uma substância finita, como defende a interpretação monista, mas um modo da substância extensa, então ele não pode ser um «sujeito último de inerência de propriedades». Uma consequência disso, é que propriedades corpóreas, que Descartes reconheceu existirem em corpos humanos, deveriam contar como propriedades do universo extenso em geral, e não como propriedades desses corpos em particular. Tentarei resolver essa dificuldade argumentando que o corpo humano pode ser considerado «sujeito de inerência» de propriedades corpóreas desde que ele seja concebido como dependente de um sujeito ainda mais básico e último de inerência, que é a totalidade do universo extenso.

No terceiro capítulo, examinarei o problema da natureza do corpo humano nos textos de Descartes. Este exame me levará a discutir a questão da semelhança e da diferença deste corpo em relação aos demais corpos existentes na natureza. Defenderei que o corpo humano e os corpos em geral são modos de uma única substância extensa. Assim, enquanto modos de uma única substância extensa, esses corpos possuem características em comum que os tornam semelhantes uns em relação aos outros. Apesar dessas semelhanças entre eles, chamarei a atenção para o fato de que o corpo humano possui uma especificidade em relação aos demais corpos, na medida em que ele é um corpo programado por Deus para ser unido a uma alma.

Levando em consideração essa especificidade do corpo humano, discutirei alguns problemas que podem derivar dela. Em primeiro lugar, tratarei da questão da ausência de indivisibilidade real no animal, o que me levará a analisar algumas questões da teoria cartesiana dos animais-máquinas. Em seguida, examinarei a questão sobre se Descartes teria admitido uma visão hilemórfica em sua antropologia. Defenderei que ele não adota o modelo hilemórfico da matéria e forma para explicar a união entre o corpo humano e a alma, pois esse modelo é incompatível com a sua teoria da substância. A conclusão deste capítulo me levará a propor quatro referências para o termo «corpo» nos textos de Descartes, as quais estarão atreladas a quatro tipos de unidade em sua filosofia. No quadro desta classificação proposta, delimitarei o estatuto particular do corpo humano em relação aos demais corpos da natureza, bem como o estatuto dos animais e o tipo de unidade que eles possuem.

No quarto capítulo, analisarei a questão da unidade do homem, e defenderei que, embora para Descartes essa unidade salvasse uma diferença de natureza entre a alma e o corpo humano, mesmo assim ela constitui uma verdadeira unidade. A análise desta questão

me levará a examinar a prova da união da alma e do corpo, oferecida por Descartes na *Sexta Meditação*, bem como a noção de «união substancial», que considero como o resultado desta prova. Em seguida, discutirei a noção de «unidade de composição» que Descartes propõe nas *Respostas às Sextas Objeções* para caracterizar a unidade de compostos substanciais de corpos humanos e almas, bem como para caracterizar a unidade dos animais. Esta noção será fundamental para dar sustentabilidade à hipótese a ser defendida nesta tese de que, na filosofia de Descartes, o homem pode ser «sujeito de atribuição» de predicados que denotam sentimentos concebidos como idéias confusas, e o animal também pode ser «sujeito de atribuição» dos predicados que denotam sentimentos concebidos como movimentos na matéria, isto é, como o primeiro grau de resposta sensorial, o que será explicitado neste contexto.

Neste capítulo, discutirei ainda a distinção proposta por Descartes entre uniões acidentais e uniões essenciais baseando-me em duas cartas escritas a Regius durante o inverno de 1641 e 1642. Posteriormente, examinarei a noção primitiva particular da união entre o corpo e a alma, bem como as conseqüências desta noção para a questão do sujeito dos sentimentos na filosofia de Descartes. Para tanto, levarei em conta a correspondência com a princesa Elisabeth, onde essa noção é introduzida, e ainda alguns artigos da primeira parte dos *Princípios*. Neste contexto, analisarei também algumas passagens da *Sexta Meditação*, do *Discurso do Método* e da carta a Regius de janeiro de 1642, onde Descartes discute a diferença entre pilotos em seus navios, anjos alojados em corpos humanos e verdadeiros homens. Por fim, farei algumas observações sobre o conceito cartesiano de pessoa.

No quinto capítulo, analisarei a teoria cartesiana da causalidade na esfera dos sentimentos. Para tanto, examinarei a ocorrência de dois tipos distintos de sentimentos, reconhecidos por Descartes em seus textos, que expressam naturezas realmente distintas, a saber, os sentimentos humanos, concebidos como idéias confusas de almas humanas, e os sentimentos animais, concebidos como movimentos corpóreos de organismos. No âmbito desta análise, discutirei a questão sobre qual teoria da causalidade, ocasionalista ou interacionista, Descartes teria admitido como explicativa dos sentimentos humanos e dos sentimentos animais. Então, lançarei um olhar sobre as teses e as principais noções envolvidas nessas duas teorias da causalidade.

Em seguida, levantarei algumas objeções a cada uma dessas teorias com o objetivo de determinar em quais pontos Descartes não poderia ser considerado um adepto nem do ocasionalismo nem do interacionismo simplesmente. Defenderei, no entanto, que ele adota

certos aspectos da teoria interacionista para explicar a causalidade mecânica existente entre os corpos, que caracteriza os sentimentos animais. Além disso, chamarei a atenção para o fato de que ele faz uso de uma dupla linguagem, ocasionalista e interacionista, quando ele descreve a causalidade que ocorre entre o corpo e a alma, que caracteriza os sentimentos humanos. Argumentarei então que isso explica o fato de que, no caso desses sentimentos, Descartes adota uma posição que concilia o ocasionalismo e o interacionismo.

1 A SUBSTÂNCIA E SUAS DEFINIÇÕES

A partir da análise de alguns dos principais textos de Descartes sobre a substância, pretendo responder as seguintes questões: qual seria a extensão das diversas definições de substância apresentadas por Descartes ao longo desses textos? Quais tipos de entidades elas compreendem? São as mesmas em todos os casos? Se elas forem diferentes seria possível admitir uma evolução na teoria cartesiana da substância? Em que consistiria esta evolução?

Alguns intérpretes defendem que Descartes teria considerado como representativas de substâncias as seguintes entidades: Deus, a alma, o corpo «tomado em geral» e o homem²⁰. Outros negam que o homem seja uma substância para Descartes, e sustentam que somente Deus, a alma e o corpo «tomado em geral» seriam substâncias²¹. Em ambos os casos, os corpos particulares ou as partes da extensão são concebidos como modos de uma única substância extensa. Em geral, a segunda posição interpretativa é considerada como representando o que seria a leitura tradicional da metafísica cartesiana. Porém, segundo outros intérpretes, teria havido uma evolução no pensamento de Descartes sobre a substância, o que o teria levado a incluir, em textos posteriores às *Meditações*, novas entidades em sua categoria de substância, tais como o homem e também os corpos particulares ou as partes da extensão²². Seguindo esta mesma posição quanto à extensão do conceito de substância, embora rejeitando a tese de uma evolução, existem, por outro lado, intérpretes que defendem que Descartes

²⁰ GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. v. I. Ver p. 107-118. Id., *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. v. II. Ver p. 137-138, p. 147. GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967. Ver p. 435.

²¹ GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999. Ver p. 363 e p. 392. BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001. Ver p. 242, n.53. BEYSSADE, Michelle. Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 1-9. GUENANCIA, Pierre. Le Corps peut-il être un Sujet? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (Org.). *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 93-110. Ver p. 2, p. 3 e p. 8. Ver p. 101, p. 110. WOOLHOUSE, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. New York: Routledge, 1993. Ver p. 22-26.

²² MARKIE, Peter. Descartes's concepts of substance. In: COTTINGHAM, John. (Org.). *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 64-87. Ver p. 71. SCHMALTZ, Tad M. Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, Durham, v. 101, n. 2, p. 281-325, 1992. Ver p. 282, p. 286, p. 288 e p. 289. Id. Descartes on Extension of Space and Time. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.113-147, 2009. Ver p. 119. SKIRRY, Justin. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York: Continuum, 2005. Ver p. 1-3.

sempre considerou o homem e partes da extensão como substâncias²³. Por fim, existem aqueles que, por um lado, rejeitam a tese de uma evolução, como os anteriores, e, por outro lado, defendem a visão de que Descartes nunca concebeu o homem como uma substância, mas que ele teria admitido que partes da extensão seriam substâncias²⁴.

Levando em conta esse debate na literatura sobre a extensão do conceito cartesiano de substância, pretendo responder, especialmente, nas próximas seções, à questão sobre se o homem poderia ser concebido como uma substância na metafísica de Descartes. Também estará no horizonte desta discussão a questão sobre se, em suas diversas definições de substância, Descartes teria incluído os corpos particulares ou as partes da extensão ou se ele os teria considerado apenas como modos de uma única substância extensa. Essa questão, embora esteja latente ao longo das análises do primeiro capítulo, só ocupará um lugar de destaque posteriormente.

1.1 Primeiros escritos

A primeira ocorrência do termo «substância» nos textos de Descartes aparece em *O Homem*, e data de 1633. Neste texto, a substância é concebida como matéria a partir da qual uma coisa é feita ou composta, ela é caracterizada como a matéria do cérebro: «Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura que é chamada de *espíritos animais*»²⁵.

Alguns anos mais tarde, exatamente em 1637, na quarta parte do *Discurso do Método*, uma mudança ocorre: Descartes passa a caracterizar a substância como uma coisa existente, e não mais como a matéria ou a composição da qual uma coisa é feita. Neste texto, o que ele

²³ HOFFMAN, 1991, p. 171-174. LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. Ver p. 183, p. 186-189, p. 226 e p. 235.

²⁴ CHAPPELL, Vere. Descartes' on substance. In: BROUGHTON, Janet. CARRIERO, John. (Org.). *Blackwell Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 251-270. Ver p. 260. Id., L'homme cartésien. In: BEYSSADE, Jean-Marie. MARION, Jean-Luc. (Org.). *Descartes: Objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 403-26.

Ver p. 408-410 e p. 416-422. KAUFMAN, Dan. Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity. *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlim, v. 90, n. 1, p. 40-72, 2008. Ver p. 39-42 e p. 50-57.

²⁵ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 129. A.T, XI, 129.

compreende por substância é uma coisa cuja essência ou natureza é o pensamento: «compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material»²⁶.

Assim, no *Discurso*, nem Deus nem o corpo são considerados substâncias. Descartes restringe esse termo à alma que é, segundo ele, inteiramente distinta do corpo. Até aqui a substância é, portanto, uma coisa existente, independente, que não tem necessidade do corpo para existir. Contudo, na quinta parte do *Discurso*, Descartes caracteriza novamente a substância como a matéria da qual uma coisa é feita, mais precisamente, como a matéria dos céus e dos astros, como ele havia feito anteriormente em *O Homem*: «Juntei a isso também várias coisas atinentes à substância, situação, movimento e todas as diversas qualidades desses céus e desses astros»²⁷.

Posteriormente, em 1641, no início da *Terceira Meditação*, Descartes destaca a relação de inerência dos modos do pensamento (duvidar, afirmar, negar, conhecer, ignorar, querer, imaginar, sentir) a uma coisa que pensa:

Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim²⁸.

Depois, no contexto de sua análise da representação, ele estabelece que as idéias possuem diferentes realidades objetivas. A diferença entre as realidades objetivas das idéias indica igualmente uma diferença em seus graus de ser ou de perfeição. Segundo Descartes, a idéia de substância finita tem mais realidade objetiva do que a idéia de modo; a idéia de substância infinita tem ainda mais realidade objetiva do que a idéia de substância finita:

Pois, com efeito aquelas [as idéias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela digo, tem

²⁶ Guinsburg e Prado Junior, I, p. 47. A.T, VI, 33.

²⁷ Guinsburg e Prado Junior, I, p. 53. A.T, VI, 44.

²⁸ Guinsburg e Prado Junior, II, p. 31. A.T, VII, 34.

certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas²⁹.

Neste contexto, Descartes fornece dois novos exemplos de substância em relação ao *Discurso*: Deus e uma pedra. Deus é concebido como uma substância infinita: «Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas»³⁰. A pedra, assim como a alma, é considerada uma substância finita:

Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias³¹.

Contudo, ainda que Descartes apresente como exemplo de substância finita uma pedra, é preciso verificar se esse exemplo exprime a sua verdadeira concepção da substância extensa ou se ele representa apenas um modo de uma única substância extensa. Se aceitarmos a segunda leitura, podemos nos perguntar se essa maneira imprecisa de Descartes definir a substância no *Discurso* não seria o indício de uma teoria da substância ainda lacunar.

Em *O Homem*, encontramos uma única ocorrência do termo «substância» em um sentido que não será o verdadeiro sentido adotado por Descartes posteriormente. No *Discurso*, Descartes hesita entre duas maneiras de caracterizar a substância. Primeiro, na quarta parte, ele a caracteriza, em coerência com seus escritos posteriores de metafísica, como uma coisa existente, independente, dotada de um atributo principal e de modos. Mas na quinta parte, ele parece retomar à sua caracterização da substância como a matéria da qual uma coisa é constituída. Além disso, no *Discurso*, a única entidade que ele designa pelo nome de substância é a alma. De modo contrário, na *Terceira Meditação*, ele também designa pelo nome de substância Deus e a pedra. Mas veremos que no *Resumo das Seis Meditações* uma mudança ocorre em relação à sua posição sobre a substância extensa nas *Meditações*. Com efeito, neste texto, por substância extensa ele compreende apenas o corpo «tomado em geral», e considera os corpos particulares – uma pedra, por exemplo – como modos de uma única substância extensa.

²⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 35. A.T, VII, 40.

³⁰ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 39. A.T, VII, 44.

³¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 39. A.T, VII, 44.

1.2 A noção de pura substância

Descartes escreveu o *Resumo* depois de ter concluído as *Meditações*, mas antes de escrever as suas *Respostas às Objeções*. A primeira vez em que o termo «substância» aparece neste texto, ele vem depois de uma explicação sobre as razões pelas quais não encontramos nas *Meditações* argumentos para provar a imortalidade da alma³². Nessa explicação, Descartes afirma que a alma é completamente distinta do corpo. Ao explicar o que isso significa, ele afirma: «de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, como contrárias»³³. Ao afirmar isso, Descartes enuncia uma tese fundamental para a compreensão de seu dualismo, a saber, que a alma e o corpo possuem naturezas contrárias e não apenas diferentes³⁴.

Em seguida, Descartes introduz uma definição de substância. Segundo ele, todas as substâncias finitas devem ser criadas por Deus para existir. E uma vez que uma coisa é uma substância, ela é por sua própria natureza incorruptível, e só pode deixar de existir se Deus reduzi-la ao nada, e privá-la de seu concurso:

primeiramente, a fim de saber que, em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não é mais o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza³⁵.

³² «Le titre de l'édition française des *Méditations* promettait donc plus que le livre ne contenait en annonçant une démonstration de l'immortalité de l'âme: le titre de l'édition hollandaise exprime très exactement le dessein de l'auteur en parlant de distinction de l'âme et du corps». GOUHIER, 1999, p. 384.

³³ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 12. A.T, VII, 13.

³⁴ Esta tese da mútua exclusão das naturezas da substância pensante e da substância extensa aparece também nas *Respostas às Quartas Objeções*: «car c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre». Alquié, II, p. 668. A. T, IX, 176.

³⁵ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 12. A.T, VII, 14.

De acordo com o texto acima, Descartes define as substâncias como criaturas incorruptíveis por natureza, e as denomina de substâncias puras. Depois, ele afirma que o corpo humano não é uma substância deste tipo. Pois, esse corpo é composto de uma configuração determinada de órgãos e de outros acidentes, e perece por decomposição ou por modificação de suas partes. A alma, ao contrário, como sustenta Descartes, é uma substância pura: ela não é constituída de acidentes, não perece por modificação de suas partes, mas apenas se Deus, ao recusar o seu concurso, a reduz ao nada. Da mesma forma, o corpo «tomado em geral» é uma substância pura, pois ele nunca perece enquanto totalidade, exceto se Deus recusar a ele o seu concurso. O fato de Descartes excluir o corpo humano da categoria de substância pura, e afirmar que apenas o corpo «tomado em geral» seria uma substância deste tipo, parece sugerir que ele estaria admitindo que existe uma única substância extensa na natureza.

1.3 Substância como sujeito de propriedades

Na definição V da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções* podemos encontrar uma definição de substância que se tornou muito conhecida entre os intérpretes de Descartes. Nessa definição, a substância é concebida como um sujeito de propriedades:

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se *substância*. Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, posto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real³⁶.

Na passagem acima, a expressão «pela qual» na frase «pela qual existe algo que concebemos» parece assinalar uma função causal, isto é, «pela qual algo se faz», mas também parece apontar para a natureza deste sujeito. Seria ele um substrato de propriedades, que em si mesmo seria vazio, na medida em que seria distinto dessas propriedades? Seria ele um

³⁶ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A.T, IX, 125.

indeterminado, conhecido somente por sua função de suporte de propriedades? Ou seria ele uma coisa cujas propriedades seriam constitutivas de seu ser³⁷? Ainda que uma resposta mais completa a essas questões nos levaria a análises sobre a relação entre a substância, seus atributos e modos, o próprio Descartes, na passagem em questão, faz uma precisão sobre a relação entre a substância e suas propriedades. Ele diz que «não possuímos outra idéia da substância [...] salvo que é uma coisa na qual existe [...] aquilo que concebemos». A expressão «na qual existe» torna um pouco mais claro o fato de que as propriedades, qualidades ou atributos existem na substância, isto é, tais propriedades são inerentes à substância, de tal modo que consideradas todas em seu conjunto elas não se distinguem realmente da substância. Além disso, nas definições VI e VII da *Exposição Geométrica*, Descartes afirma que os pensamentos puramente intelectuais são propriedades do espírito, e os movimentos puramente físicos e mecânicos são propriedades do corpo³⁸. Nos dois casos, as substâncias são coisas.

Quando Descartes afirma que a idéia de substância é a idéia das coisas «de que temos em nós real idéia», ele não explica exatamente o que ele entende pelo termo «real idéia». Uma interpretação possível é que as idéias reais se opõem às idéias materialmente falsas, cujos objetos não podem existir fora de nossa alma, e não podem existir em uma substância diferente como em seu sujeito. Neste sentido, o termo «real idéia» serve para distinguir as idéias reais, idéias de coisas que podem existir fora de nossa alma, das idéias materialmente falsas, idéias cujos conteúdos representativos envolvem uma contradição³⁹.

Na passagem citada anteriormente, Descartes concebe a substância como sujeito de propriedades, e por propriedades ele compreende qualidades e atributos. Mas o que significam

³⁷ A tese segundo a qual a substância cartesiana pode ser considerada como um simples suporte de qualidades, que nele mesmo é um nada, é sustentada por Loeb, em LOEB, Louis. *From Descartes a Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Itaca: Cornell University Press, 1981. Ver p. 78-82. Para criticar Descartes, Loeb se apóia nas objeções levantadas por Locke (*Essai sur l'entendement humain*. II, ch. xxiii). Contudo, outros intérpretes defendem a tese contrária, segundo a qual a substância para Descartes é uma coisa: PEREYRA, Gonzalo Rodriguez-. Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 46, n. 1, p. 69-89, 2008. Ver p. 75, n. 12. SKIRRY, 2005, p. 21. MARKIE, 1994, p. 78-79. GOUHIER, 1999, p. 396-397. Estou de acordo com essa segunda posição.

³⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A.T, IX, 125.

³⁹ Essa interpretação das idéias materialmente falsas como idéias cujos conteúdos representativos envolvem uma contradição é proposta por Ethel Rocha em seu artigo *Idéias dos sentidos segundo Descartes*. Nas palavras de Rocha: «o que caracteriza certas idéias como materialmente falsas é o fato delas envolverem uma contradição: são idéias que pretendem exibir algo que ao mesmo tempo é um modo da alma (sensação) e um modo da extensão (propriedade da coisa), isto é, algo que é modo de duas substâncias distintas que, por conseguinte, se excluem, engendrando assim uma contradição». ROCHA, Ethel Menezes. *Idéias dos sentidos em Descartes. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 19, p. 27-42, 2009. Ver p. 27.

verdadeiramente essas noções ele explica em outros textos⁴⁰. Para Descartes, as propriedades variáveis que pertencem a uma substância – e que ele designa de um modo impreciso de qualidades e atributos – são os modos desta substância. Impreciso porque Descartes tem para cada um desses termos um sentido estrito. O atributo exprime a essência ou a natureza de uma substância. Os modos, ao contrário, designam uma alteração na substância. Quando Descartes se refere ao atributo de uma substância finita em um sentido preciso, o que ele tem em vista é o atributo principal desta substância. O que não é o caso do uso que ele faz em sua definição de substância como sujeito de propriedade, na qual o atributo é concebido em um sentido geral, como se referindo a modos de uma substância.

Após essas observações preliminares, restam ainda duas questões a serem examinadas. A primeira diz respeito ao fato de que a definição de substância como sujeito de propriedades não parece suficiente para distinguir uma substância de um modo, pois ao considerar essa definição alguém poderia argumentar que um modo também poderia ser o sujeito de outro modo. Este contra-exemplo aparece em uma carta de Descartes a Mersenne (para Hobbes) de 21 de abril de 1641, na qual Descartes afirma que «não há qualquer inconveniente ou absurdo em dizer que um acidente seja o sujeito de um outro acidente, como dizemos que a quantidade é o sujeito dos outros acidentes»⁴¹. Assim, o fato de que uma coisa é um sujeito de propriedades não seria um critério suficiente para reconhecê-la como substância, porque esse critério poderia se aplicar tanto a um modo de uma substância, quanto a uma substância.

Porém, esta imprecisão na definição de substância como sujeito de propriedades pode ser eliminada desde que levemos em conta uma diferença fundamental entre as substâncias e os modos. Essa diferença se baseia no fato de que para Descartes as substâncias, ao contrário dos modos, não existem como entidades inerentes a um sujeito distinto delas mesmas, isso

⁴⁰ «Car il est bien vrai qu'à parler généralement nous pouvons donner le nom d'attribut à tout ce qui a été attribué à quelque chose par la nature, et dans ce sens le nom d'attribut peut convenir également au mode, qui peut être changé, et à l'essence même d'une chose, qui est tout à fait immuable; mais ce n'est pas ainsi universellement que je l'ai pris, quand j'ai considéré la pensée et l'étendue comme les principaux attributs des substances ou elles résident, mais au sens qu'on le prend d'ordinaire, quand par ce mot d'attribut on entend une chose qui est immuable, et inséparable de l'essence de son sujet; comme celle qui la constitue, et qui, pour cela même est opposée au mode». Alquié, III, p. 796-797. A.T, VIII, 348-349. Verificar também Almeida, I, art. 56. A.T, VIII, 32.

⁴¹ A.T, III, 355, tradução minha. O texto em língua estrangeira é : «il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident, comme on dit que la quantité est le sujet des autres accidents».

significa que elas são «sujeitos últimos de inerência» de propriedades⁴². Ainda que essa explicação não apareça de forma explícita na definição oferecida por Descartes de substância como sujeito de propriedades, acredito que ela possa ser facilmente acrescentada a essa definição.

A segunda questão a ser examinada aqui se refere à extensão do conceito de substância. Na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, Descartes apresenta três exemplos de substâncias, a saber, a alma, o corpo e Deus, nas definições VI, VII, VIII, respectivamente. Apesar disso, alguns intérpretes argumentam, com recurso à definição V deste texto, que Descartes teria admitido que o homem seria uma substância e, portanto, um sujeito de propriedades⁴³. Para esses intérpretes, o homem seria uma substância cujas propriedades ou modos seriam os sentimentos, isto é, as paixões, apetites e sensações.

Na *Sexta Meditação*, em sua definição do que são os sentimentos, Descartes conclui que são maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união entre a alma e o corpo⁴⁴. Nos *Princípios*, I, artigo 48, após ter distinguido as propriedades que pertencem à alma e aquelas que pertencem ao corpo, ele afirma de maneira semelhante que os sentimentos não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo, visto que eles provêm da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo⁴⁵. Ainda, na carta de 21 de maio de 1643 a princesa Elisabeth, ele introduz a sua teoria das três noções primitivas particulares, na qual a noção da união entre a alma e o corpo representa uma noção que sendo primitiva não é compreensível nem pela noção de pensamento, nem pela noção de extensão, nem pela conjunção dessas duas noções⁴⁶. A partir desses textos, alguns intérpretes argumentam que os sentimentos, que não são propriedades claramente compreensíveis enquanto modos puros da alma, teriam como «sujeito último de inerência» o composto de alma e de corpo.

Se aceitássemos que o «sujeito último de inerência» dos sentimentos fosse um terceiro tipo de substância finita, a saber, o homem, então teríamos que determinar qual seria o atributo principal de que os sentimentos seriam os modos. À primeira vista, o candidato mais

⁴² Esta caracterização da substância como uma coisa que tem independência de inerência de todas as demais coisas, e é assim um «sujeito último de inerência», será retomada por Descartes na definição de substância independente que ele oferece no artigo 51 da primeira parte dos *Princípios*.

⁴³ SCHMALTZ, 1992, p. 286. HOFFMAN, 1991, p. 168-192. MARKIE, 1994, p. 71. GILSON, 1967, p. 435. LAPORTE, 2000, p. 235. GUEROULT, 2000, v. II, p. 137-138, p. 147, p. 206.

⁴⁴ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

⁴⁵ Almeida, I, art. 48. A. T, VIII, 22-23.

⁴⁶ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 147-148. A.T. III, 665.

plausível para este caso seria a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo. Porém, Descartes não afirma em nenhum momento que essa noção representa um atributo principal de uma substância, nem tampouco que o homem seria um exemplo de substância. Isso parece sugerir que ele não considerava que o homem pudesse ser concebido como uma substância finita. Desta forma, de acordo com a definição V da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, na qual Descartes define a substância como sujeito de propriedades, ou melhor, como «sujeito último de inerência de propriedades», as únicas entidades que poderíamos considerar claramente como substâncias cartesianas seriam a alma, o corpo e Deus.

1.4 A noção de substância completa e a noção de substância incompleta

Nas *Quartas Objeções*, Arnauld havia sugerido que a conclusão do argumento proposto por Descartes em favor da distinção real da alma e do corpo, na *Sexta Meditação*, parecia muito excessiva na medida em que remetia à idéia platônica segundo a qual o homem seria uma alma se servindo do corpo, nas palavras de Arnauld:

Podemos acrescentar a isso que o argumento proposto parece provar demasiado, e nos levar a esta opinião de alguns platônicos (a qual, no entanto, nosso autor refuta) de que nada de corporal pertence à nossa essência, de modo que o homem seja apenas um espírito, e o corpo seja apenas o seu veículo, de onde vem que eles definam o homem um espírito vivo ou se servindo do corpo⁴⁷.

Em sua resposta, Descartes apresenta uma explicação sobre a substância, e introduz as noções de substância completa e de substância incompleta. Primeiramente, ele afirma que por coisa completa devemos conceber uma substância revestida de formas e atributos que são suficientes para reconhecermos que se trata de uma substância: «À primeira questão eu respondo que, por *uma coisa completa*, não entendo outra coisa senão uma substância revestida das formas, ou atributos, que bastam para [nos] fazer conhecer que ela é uma

⁴⁷ Alquié, II, p. 640. A.T, IX, 158, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit vivant ou se servant du corps».

substância»⁴⁸. Em seguida, ele se refere à relação entre a substância e seus atributos, e sustenta que a substância é conhecida através de seus atributos:

Pois, como observei em outro lugar, não conhecemos as substâncias imediatamente por elas-mesmas; mas, daquilo de que percebemos algumas formas, ou atributos, que devem ser ligados a alguma coisa para existir, chamamos do nome *Substância* esta coisa à qual eles são ligados⁴⁹.

Então, ele acrescenta que se a totalidade dos atributos que constituem a substância fossem excluídos dela, não teríamos como conhecê-la:

Quase, após isso, quiséssemos despir esta mesma substância de todos esses atributos que nos fazem conhecê-la, destruiríamos todo o conhecimento de que temos dela, e assim poderíamos de verdade dizer alguma coisa da substância, mas tudo o que diríamos não consistiria senão em palavras, das quais não conceberíamos claramente e distintamente a significação⁵⁰.

Embora Descartes não mencione a noção de atributo principal na passagem acima, podemos pensar que ele a pressupõe, visto que é através do conhecimento do atributo principal de uma substância que conhecemos a sua natureza como coisa completa, bem como a natureza da totalidade dos modos que a constituem. Isto é, conhecer que a alma e o corpo têm os atributos principais pensamento e extensão respectivamente, é suficiente para sermos capazes de reconhecer que se trata, no primeiro caso, de uma substância pensante, e de uma substância extensa, no segundo caso. Contudo, até aqui Descartes parece não acrescentar nada de novo em relação à sua definição anterior de substância, na qual a substância era concebida como um «sujeito último de inerência» de propriedades.

Posteriormente, Descartes oferece duas distinções para as noções de substância completa e incompleta. A primeira se refere à distinção entre a substância e seus modos, e se baseia no modelo escolástico, segundo o qual a substância é uma coisa que existe ou subsiste

⁴⁸ Alquié, II, p. 662. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «À la première demande je répons que, par *une chose complète*, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour [nous] faire connaître qu'elle est une substance».

⁴⁹ Alquié, II, p. 662. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés».

⁵⁰ Alquié, II, p. 662. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification».

por si mesma (*ens per se existens*), e neste sentido se opõe aos acidentes, que existem ou subsistem em outra coisa (*in alio*). Baseado nesta distinção, Descartes sustenta que o sentido da noção de substância completa poderia ser explicado como aquilo que subsiste *per se*, ao passo que o sentido da noção de substância incompleta poderia ser explicado como aquilo que subsiste *in alio*. Porém, imediatamente após oferecer essa explicação, Descartes reconhece a dificuldade de compreender a noção de substância incompleta desta forma, pois ele argumenta que poderia soar como uma contradição denominarmos de substância o que seria na realidade um modo. Portanto, insatisfeito com essa primeira distinção estabelecida entre substâncias completas e incompletas, ele a caracteriza como vulgar e pouco precisa:

Eu sei bem que existem substâncias que chamamos vulgarmente de *incompletas*; mas, se as chamamos assim porque por si mesmas elas não podem subsistir completamente sozinhas e sem serem sustentadas por outras coisas, confesso que me parece que nisso existe contradição, que elas sejam substâncias, isto é, coisas que subsistem por si mesmas, e que elas sejam também incompletas, isto é, coisas que não podem subsistir por si mesmas⁵¹.

Então, Descartes propõe uma segunda distinção mais adequada para essas noções. Ele explica que podemos considerar as substâncias como incompletas, mesmo que não exista nada de incompleto nelas, na medida em que são substâncias, mas apenas na medida em que se referem à outra substância com a qual compõem um todo:

É verdade que em um outro sentido podemos chamá-las incompletas, não que elas tenham nada de incompleto enquanto são substâncias, mas somente enquanto são consideradas em relação a alguma outra substância com a qual elas compõem um todo por si mesmo e distinto de tudo o mais⁵².

Apesar disso, Descartes não sustenta em nenhum momento de sua resposta a Arnauld que esse todo ao qual ele se refere nesta passagem seria uma substância.

Em seguida, ele oferece dois exemplos de substâncias. Primeiramente, ele afirma que a mão é uma substância completa por si mesma, mas incompleta em relação ao corpo da qual

⁵¹ Alquié, II, p. 663. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes*; mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules et sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, et qu'elles soient aussi *incomplètes*, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi».

⁵² Alquié, II, p. 663. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler *incomplètes*, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre».

é parte: «Assim, a mão é uma substância incompleta, se vós a considerais em relação a todo o corpo do qual ela é parte, mas se vós a considerais nela mesma, ela é uma substância completa»⁵³. Depois, ele afirma que a mente e o corpo são substâncias completas por si mesmas, mas incompletas em relação ao homem: «E da mesma maneira, a mente e o corpo são substâncias incompletas, quando são considerados em relação ao homem que eles compõem; mas sendo considerados separadamente, eles são substâncias completas»⁵⁴.

No que concerne à incompletude da mente e do corpo, Descartes explica que eles não são incompletos um em relação ao outro, mas apenas na medida em que precisam um do outro para juntos formarem o homem. Assim, Descartes afirma que não há nada em suas essências que indique que um deva ser unido com o outro: «Pois parece-me que nenhuma das coisas sem as quais uma outra pode ser está compreendida em sua essência; e ainda que a mente seja da essência do homem, no entanto, não é, propriamente falando, da essência da mente que ela seja unida ao corpo humano»⁵⁵. Para Descartes, a essência da mente não inclui a sua união com o corpo, nem a do corpo inclui a sua união com a mente, porque ambos são completos um em relação ao outro:

Ao passo que a mente pode ser concebida distintamente, plenamente, isto é, o quanto for preciso para ser considerada como uma coisa completa, sem nenhuma dessas formas, ou atributos, por intermédio dos quais reconhecemos que o corpo é uma substância, como penso ter suficientemente demonstrado na segunda Meditação; e o corpo também é concebido distintamente e como uma coisa completa, sem nenhuma das coisas que pertencem à mente⁵⁶.

Em sua análise das *Respostas às Quartas Objeções*, em seu livro *Descartes's Dualism*, Marleen Rozemond explica que o sentido no qual Descartes considera a mente e o corpo

⁵³ Alquié, II, p. 663. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie, mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète».

⁵⁴ Alquié, II, p. 664. A.T, IX, 173, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Et pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes».

⁵⁵ Alquié, II, p. 659. A.T, IX, 171, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles une autre peut être, n'est comprise en son essence; et encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas néanmoins, à proprement parler, de l'essence de l'esprit, qu'il soit uni au corps humain».

⁵⁶ Alquié, II, p. 665. A.T, II, 665, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Au lieu que l'esprit peut être conçu distinctement, pleinement, c'est-à-dire autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complète, sans aucune de ces formes, ou attributs, au moyen desquels nous reconnaissons que le corps est une substance, comme je pense avoir suffisamment démontré dans la seconde Méditation; et le corps est aussi conçu distinctement et comme une chose complète, sans aucune des choses qui appartiennent à l'esprit».

como incompletos não corresponde ao sentido escolástico de incompletude. Para os escolásticos, a essência da mente exige a sua união com o corpo e a do corpo a sua união com a mente. Mas, como observa Rozemond, Descartes não considera a mente e o corpo como incompletos por si mesmos, e assim abandona inteiramente o sentido no qual os escolásticos consideram essas entidades como incompletas⁵⁷. Entretanto, Descartes admite que embora a união não seja essencial nem à mente e nem ao corpo, considerados por si mesmos, ela seria essencial ao homem. Embora Descartes possa admitir que a mente e o corpo são incompletos em relação ao homem, ele não pode admitir que eles são incompletos um em relação ao outro. Se é assim, Descartes reconhece que a união da mente e do corpo é essencial para a constituição do homem, e isso revela que ele não admite que o seu argumento em favor da distinção real entre a mente e o corpo tenha como consequência uma visão platônica, como pensava Arnauld.

Alguns intérpretes, como Tad Schmaltz, Paul Hoffman, Jean Laporte e Peter Markie, consideram que as distinções entre substâncias completas e incompletas nas *Respostas as Quartas Objeções* permitiram que Descartes incluísse os corpos particulares e o homem em sua categoria de substância⁵⁸. Segundo eles, o fato de Descartes ter afirmado que a mão e o corpo humano eram substâncias completas tornou possível considerar essas entidades como partes substanciais da substância extensa. Contudo, outros intérpretes, Vere Chappell e Dan Kaufman, defendem que, embora a partir desse texto seja possível considerar os corpos particulares como substâncias, não é possível considerar o mesmo do homem⁵⁹. O argumento que Chappell e Kaufman fornecem para defender que os corpos podem ser considerados substâncias para Descartes, mas não o homem, se baseia na tese de que cada substância tem um único atributo principal. Esse argumento consiste em sustentar que o homem não pode ser considerado uma substância porque isso implicaria aceitar que uma substância teria dois

⁵⁷ Uma análise minuciosa das *Respostas às Quartas Objeções*, e de sua relação com a posição escolástica, pode ser encontrada em ROZEMOND, Marleen. *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1998. Ver p. 139-170.

⁵⁸ SCHMALTZ, 1992, p. 282, 286, 288, 289. Id., 2009, p. 119. HOFFMAN, 1991, 171-173. LAPORTE, 2000, p. 186-189. «Recall that in the *Fourth Replies* He introduces the concept of substance as an independent existent and explicitly treats mind-body unions into as substances [...] Any reason to exclude mind-body unions from the category of substances is an equally good reason to exclude particular bodies from the category. Mind-body unions have just as much subject independence as particular bodies; they are just as causally independent of other things as particular bodies are. Mind-body unions contain other substances as necessary parts, but so too do particular bodies». MARKIE, 1994, p. 71.

⁵⁹ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57.

atributos principais. Mas corpos poderiam ser considerados partes substanciais da substância extensa, visto que eles possuiriam um único atributo principal, a saber, a extensão.

Concordo com Chappell e Kaufman que o homem não é uma substância para Descartes, mas considero o argumento que eles oferecem para sustentar isso insatisfatório, na medida em que ele não explica por que só pode haver um atributo principal por substância⁶⁰. Além disso, a tese de que o corpo humano seria uma substância, defendida por Chappell e Kaufman, também não me parece totalmente clara. Como vimos no *Resumo*, Descartes oferece uma definição de substância extensa na qual ele parece excluir o corpo humano desta categoria, e assim parece defender que existe apenas uma única substância extensa, que seria o corpo «tomado em geral». Para superar essa dificuldade textual, esses intérpretes argumentam que seria possível compreender o corpo humano como uma substância impura, corruptível e composta⁶¹. Apesar do debate existente na literatura sobre se as *Respostas às Quartas Objeções* serviriam ou não de apoio textual para as teses de que os corpos seriam substâncias e de que o homem seria uma substância, acredito que esse texto pode ser lido facilmente sem comprometer Descartes com nenhuma dessas teses, e sem a necessidade do recurso a outros textos para explicá-lo.

Nas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes fornece duas distinções entre substâncias completas e incompletas e dois exemplos de substâncias. A primeira distinção se refere à relação entre a substância e os seus modos. Isto é, por substância completa ele compreende aquilo que subsiste por si mesmo, e por substância incompleta aquilo que subsiste em outro. Contudo, Descartes considera que essa primeira distinção, baseada na concepção daquilo que a tradição escolástica compreende por substância e acidente, é pouco precisa, visto que nos leva a conceber a substância incompleta como se ela fosse nada mais do que um modo. Então, Descartes propõe uma segunda distinção para as noções de substância completa e incompleta. Essa segunda distinção se refere à relação entre as substâncias e o todo do qual elas são partes, e que é o resultado da união de duas substâncias. Isto é, por substância completa, Descartes compreende aquilo que é completo em relação à outra substância com a qual ele forma um todo; e por substância incompleta, Descartes compreende

⁶⁰ Defenderei que a explicação sobre por que só pode haver um atributo principal por substância depende da tese cartesiana de que existe uma identidade ontológica entre a substância e o atributo principal. Se o atributo principal se identifica com a substância, de modo a expressar a sua natureza e essência, então seria contraditório admitir que uma substância pudesse ter dois atributos principais, pois isso seria o mesmo que afirmar que ela seria duas coisas distintas ao mesmo tempo. Retomarei essa discussão com mais detalhes na seção 1.6 deste capítulo, quando examinarei a relação entre a substância e seu atributo principal.

⁶¹ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57.

aquilo que é incompleto em relação ao todo que ele forma com outra substância. Feitas essas duas distinções entre substâncias completas e incompletas, ele oferece dois exemplos de substâncias.

Primeiramente, Descartes afirma que a mão de um homem é uma substância completa por si mesma, mas incompleta em relação ao corpo do homem. Acredito que esse primeiro exemplo corresponde à primeira distinção entre substâncias completas e incompletas, segundo a qual uma substância completa é uma coisa que existe ou subsiste por si mesma (*ens per se existens*), e uma substância incompleta é uma coisa que subsiste em outra coisa (*in alio*). Aparentemente, poderíamos concluir que Descartes estaria reconhecendo nesse exemplo que a mão seria uma parte substancial do corpo humano, que seria ele mesmo uma substância. Porém, isso só seria possível se Descartes não caracterizasse essa primeira distinção entre substâncias completas e incompletas como vaga e vulgar a ponto de substituí-la por uma segunda distinção. Portanto, se o exemplo da mão corresponde à primeira distinção entre substâncias completas e incompletas, que é explicitamente abandonada por Descartes por ser considerada uma distinção vaga e vulgar, na medida em que se baseia em conceitos presentes na tradição escolástica, então nada nos permite dizer que ele estaria reconhecendo que a mão seria uma substância. De fato, essa primeira distinção entre substâncias completas e incompletas, abandonada por Descartes, poderia ser caracterizada não apenas como vaga e vulgar, mas sobretudo como contraditória, dada a sua concepção de substância como «sujeito último de inerência», que se opõe à sua concepção de modo, como aquilo que é inerente a um sujeito. Portanto, se Descartes aceitasse essa primeira distinção, então ele estaria dizendo que uma coisa é ao mesmo tempo uma substância e um modo, o que seria contraditório.

Em seguida, Descartes oferece um segundo exemplo de substâncias completas e incompletas, a saber, a mente e o corpo em relação ao homem. Acredito que esse segundo exemplo corresponde à segunda distinção proposta por Descartes entre substâncias completas e incompletas, segundo a qual a mente e o corpo seriam completos um em relação ao outro, mas incompletos em relação ao homem. Observe que neste segundo sentido de substância completa Descartes não está dizendo que o corpo humano é completo no sentido de que é aquilo que subsiste por si mesmo, mas apenas no sentido de que é aquilo que pode subsistir independente da mente. Assim, mesmo concebendo esse corpo como um modo da substância extensa, Descartes ainda poderia considerá-lo como completo em relação à mente, na medida em que ele não possuiria nenhuma propriedade que dependeria dela. Portanto, de acordo com a leitura proposta, nas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes não se compromete nem

com a tese de que os corpos particulares são substâncias, nem com a tese de que o homem seria uma substância.

Nas tabelas abaixo, descrevo as duas distinções estabelecidas por Descartes entre substâncias completas e incompletas, levando em conta o fato de que ele abandona a primeira distinção e a substitui pela segunda, por considerá-la vulgar e pouco precisa, isto é, baseada em conceitos presentes na tradição escolástica. Porém, apenas a segunda tabela, que se refere à segunda distinção, expressa o que seria verdadeira concepção cartesiana das noções de substância completa e incompleta.

Tabela 1.

Tipos de substâncias	1ª distinção	1º exemplo
Completa	Aquilo que existe por si.	Mão
Incompleta	Aquilo que existe em outro.	

Tabela 2.

Tipos de substâncias	2ª distinção	2º exemplo
Completa	Aquilo que é completo em relação a outra substância com a qual forma um todo não-substancial.	Mente e Corpo
Incompleta	Aquilo que é incompleto em relação ao todo não-substancial que forma com outra substância.	

1.5 A noção de substância como entidade independente

Descartes começou a trabalhar nos *Princípios da Filosofia* no início de 1641, pouco depois da publicação das *Meditações Metafísicas*. Neste livro, podemos encontrar, precisamente na primeira parte, do artigo 51 ao artigo 54, uma das explicações mais detalhadas sobre a natureza da substância. Em geral, os intérpretes o consideram como sendo o texto mais sistemático no que concerne à teoria cartesiana da substância⁶². Em parte porque

⁶² «Ce travail a abouti à un exposé systématique: dans les *Principia philosophiae*, la première partie comporte ce qu'on a pu appeler un traité de la substance. C'est donc sur ces quatre articles 51 à 54 que doit s'apprécier la cohérence de la notion. Les développements ultérieurs ont montré les tensions qui traversaient cette tentative de systématisation». BEYSSADE, J-M, 2001, p. 217-218. «*Les Principes de la Philosophie* opèrent la synthèse des acquis antérieurs, et lui donnent la forme d'un exposé systématique». BEYSSADE, J-M, 2001, p. 231. Conferir também: CHAPPELL, 2007, p. 261.

ele é maior do que os textos precedentes sobre o assunto, mas também porque algumas imprecisões presentes nas explicações anteriores são eliminadas nesse texto.

No artigo 51, Descartes apresenta uma definição de substância como entidade independente, que já havia aparecido em textos anteriores⁶³: «Por substância não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir»⁶⁴. Após essa definição, ele introduz uma restrição, no seio da noção de entidade independente, que não havia aparecido antes. Ele afirma que em um sentido estrito somente Deus é uma substância independente. As criaturas não podem ser consideradas como substâncias independentes no mesmo sentido em que Deus, porque elas precisam de seu concurso e preservação para existir: «E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus»⁶⁵. A consequência é que «o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente*, como se costuma dizer nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas»⁶⁶. Depois, no artigo 52, Descartes introduz uma segunda definição de substância que só se aplica às substâncias finitas: «Porém, a substância corpórea e a alma, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir»⁶⁷.

Assim, ainda que nos *Princípios* a definição de substância esteja ligada à noção de independência, essa noção, neste contexto, não é clara. Podemos pensar que Descartes considera que a independência envolvida no conceito de substância é causal. Compreendida como sendo causal, teríamos um sentido forte de substância em oposição a um sentido fraco. No sentido forte, somente a substância infinita (Deus) seria uma substância, porque ela seria a única substância causalmente independente de todas as outras coisas. As substâncias finitas (a alma e o corpo) seriam causalmente dependentes de Deus, na medida em que ele seria a causa e a preservação delas, mas sendo, entretanto, causalmente independentes de todas as outras coisas finitas, elas seriam substâncias em um sentido fraco. Porém, admitir a distinção entre

⁶³ Na *Terceira Meditação*, a alma é considerada como uma substância independente do corpo; nas *Respostas às Segundas Objeções*, a substância é descrita como uma coisa independente dos seus modos – não de todos em seu conjunto, mas de algum deles em particular.

⁶⁴ Almeida, I, art. 51. A.T, VIII, 24.

⁶⁵ Almeida, I, art. 51. A.T, VIII, 24.

⁶⁶ Almeida, I, art. 51. A.T, VIII, 24.

⁶⁷ Almeida, I, art. 52. A.T, VIII, 25.

esses dois sentidos de substância (um forte e um fraco) implica também reconhecer que a noção de independência não se aplica de maneira unívoca aos diferentes tipos de substâncias no sistema cartesiano. Essa não univocidade foi reconhecida pelo próprio Descartes que declarou no artigo 51, como vimos, que Deus e as criaturas não são substâncias no mesmo sentido.

Entretanto, embora a compreensão da noção de independência como causal seja útil para mostrar que, para Descartes, essa noção não é unívoca quando ela é aplicada à substância infinita e às substâncias finitas, ela não parece ser suficiente para distinguir as substâncias finitas de seus modos. Dada a definição de substância como entidade independente (no sentido causal de independência) segue-se a seguinte formulação: x é uma coisa criada que não tem outra causa além de Deus. O problema é que, segundo essa formulação, os modos poderiam ser igualmente considerados como substâncias, porque um modo poderia ser considerado como uma entidade independente (no sentido causal) de todas as outras coisas (exceto de Deus) incluindo a substância da qual ele é um modo, visto que a relação de dependência entre um modo e a substância não parece ser causal. Se for assim, as substâncias finitas e os modos seriam igualmente substâncias no sentido fraco.

Contudo, essa consequência é absurda, pois sabemos que para Descartes os modos não podem existir sem a substância da qual eles são modos. A dependência dos modos a uma substância aparece claramente nos *Princípios*, I, artigo 11, nas palavras de Descartes: «é preciso notar que, graças à luz natural, é muitíssimo manifesto que o nada não tem afecções ou qualidades; e que, por isso, onde quer que constatemos algumas, aí se encontra necessariamente uma coisa ou substância à qual pertençam»⁶⁸. Em todo caso, ainda que estejamos certos que a consequência em questão é absurda, considerá-la serve ao menos para colocarmos em questão se o sentido de independência que Descartes atribui às substâncias finitas nos *Princípios* seria somente causal.

Outro modo de compreender a noção de independência é compreendê-la como uma independência de inerência. De acordo com essa compreensão, a substância, enquanto entidade independente, não seria inerente a nenhuma outra coisa, na perspectiva de que se trata de uma coisa que não reside em nenhum outro sujeito que poderia ser considerado como o seu «sujeito último de inerência». Esse sentido de independência, como não inerência, permite enfraquecer a distinção entre um sentido forte e um sentido fraco de substância, que

⁶⁸ Almeida, I, art. 11. A.T, VIII, 8.

era necessário quando o sentido de independência era causal. Além do mais, ele permite mostrar que se as substâncias finitas possuem uma independência de inerência com relação a todas as outras coisas, visto que elas são «sujeitos últimos de inerência», os modos, por outro lado, carecem deste sentido de independência, pois eles são entidades que existem somente como inerentes a uma substância. Desta forma, os modos não poderiam ser considerados entidades independentes nesse sentido, e assim eles não poderiam ser considerados substâncias.

A noção de independência de inerência parece ter sido reconhecida por Descartes, pois, na versão francesa dos *Princípios*, ele acrescentou ao artigo 51 uma explicação sobre as substâncias na qual esse sentido de independência aparece: «Mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então substâncias a estas, e qualidades ou atributos das substâncias àquelas»⁶⁹. Nesta explicação, Descartes sustenta que as coisas criadas podem ser de dois tipos: ou são substâncias ou são modos. Quanto às substâncias, podemos considerá-las como sendo independentes de Deus somente no sentido de independência de inerência, mas não no sentido de independência causal. Em relação aos modos, se eles possuem alguma independência causal, esta deve permanecer subordinada à causa primeira (Deus) e às causas segundas (outras coisas criadas, no caso, as substâncias finitas) desses modos. Porém, claramente eles não são independentes das substâncias no sentido de uma independência de inerência, porque eles só existem como inerentes a uma substância⁷⁰.

Desta forma, parece que Descartes aceitou esses dois sentidos de independência (de causalidade e de inerência) em sua definição de substância como entidade independente. A independência em seu sentido causal permitiu a Descartes mostrar que o termo «substância» não é unívoco quando ele é aplicado à substância infinita e às substâncias finitas. Além disso,

⁶⁹ Gama, *Princípios*, I, art. 51. A.T, IX, 47.

⁷⁰ Para um esclarecimento sobre a distinção entre a dependência que existe entre os modos e a sua substância (dependência de inerência), e a que existe entre as substâncias criadas e Deus (dependência causal) conferir também a carta de Descartes a Hyperaspistes de agosto de 1641: «Et il ne faut point douter que si Dieu retirait une fois son concours, toutes les choses qu'il a créées retourneraient aussitôt dans le néant, parce que avant qu'elles fussent créées, et qu'il leur prêtât son concours, elles n'étaient qu'un néant: mais cela n'empêche pas qu'elles ne doivent être appelées des substances, parce que quand on dit de la substance créée qu'elle subsiste par elle-même, on n'entend pas pour cela exclure le concours de Dieu, duquel elle a besoin pour subsister, mais seulement on veut dire qu'elle est telle qu'elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée: ce qui ne se peut dire de même des modes qui accompagnent les choses comme son figure, ou le nombre». Alquié, II, p. 367 apud SKIRRY, 2005, p. 31.

a conjunção desses dois sentidos de independência permitiram a ele compreender que o tipo de dependência que existe entre as substâncias finitas e a substância infinita (dependência causal) não é o mesmo tipo que existe entre as substâncias finitas e os seus modos (dependência de inerência). Assim, esses dois sentidos de independência estão presentes na definição de substância como entidade independente que Descartes introduz nos artigos 51-52 da primeira parte dos *Princípios*.

Após ter fornecido uma definição de substância como entidade independente, Descartes explica, nos artigos seguintes, de que maneira podemos conhecê-la. Nos *Princípios*, I, artigo 53, ele introduz a tese de que só pode haver um único atributo principal em cada substância, que constitui a sua natureza e essência, e através do qual a substância é conhecida. Segundo ele, o atributo principal do corpo é a extensão e o da alma é o pensamento. Por outro lado, os modos de cada substância dependem do atributo principal para existir e para serem concebidos, enquanto o atributo permanece independente de cada um de seus modos, nas palavras de Descartes:

Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso; nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento e o pensamento sem a imaginação ou o sentido e assim por diante, como fica manifesto para quem quer que atente [para isso]⁷¹.

Depois, no artigo 54, Descartes afirma que podemos ter uma idéia clara e distinta das substâncias finitas desde que tenhamos uma idéia de seus respectivos atributos principais, da mente o pensamento, e do corpo a extensão: «E, assim, podemos facilmente ter duas noções, ou idéias, claras e distintas, uma da substância pensante criada a outra da substância corpórea, bem entendido, desde que distingamos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão»⁷².

Uma consequência da tese de que os atributos principais constituem a essência das substâncias, afirmada no artigo 53, é que as substâncias não podem existir sem esses atributos. Essa consequência parece, entretanto, à primeira vista, colocar um problema para a noção de independência de inerência presente na definição de substância. Se cada substância

⁷¹ Almeida, I, art. 53. A.T, VIII, 25.

⁷² Almeida, I, art. 54. A.T, VIII, 25-26.

possui apenas um único atributo principal, sem o qual ela não pode existir nem ser concebida, então parece que podemos dizer que a substância é dependente deste atributo, portanto poderíamos concluir que nem as substâncias finitas nem a substância infinita seriam substâncias, porque elas seriam dependentes de seus respectivos atributos. Porém, esse problema só seria real se Descartes concebesse que a substância e o atributo principal fossem entidades ontologicamente distintas, o que não é o caso⁷³.

Finalmente, no que concerne à extensão da definição de substância independente nos *Princípios* temos os seguintes resultados: Deus é a única substância absolutamente independente no sentido causal. Contudo, é possível aceitar um sentido fraco de independência causal e aplicá-lo à alma e ao corpo «tomado em geral». Por conseqüência, a alma e o corpo «tomado em geral» seriam independentes em um sentido fraco, e Deus em um sentido forte. Por outro lado, Deus, a alma e o corpo «tomado em geral» são substâncias no mesmo sentido, na medida em que possuem independência de inerência de todas as demais coisas da natureza. No entanto, em nenhum caso o homem seria uma substância, pois ele não corresponde a nenhum dos dois sentidos de independência (causal e de inerência) que acabamos de mencionar como decisivos para que uma coisa seja uma substância finita⁷⁴.

1.6 Substância e atributo principal

Na literatura sobre Descartes, existe um debate entre Paul Hoffman e Vere Chappell sobre se da diferença existente entre os atributos principais da substância pensante e da

⁷³ Esta tese da identidade ontológica entre a substância e o atributo principal será explicada em detalhes na seção 1.6 deste capítulo. Para uma defesa desta tese, conferir: PEREYRA, 2008, p. 69.

⁷⁴ Além disso, o critério de independência de inerência parece representar um contra-exemplo aos intérpretes que pretendem defender a tese de que os corpos particulares são substâncias para Descartes, baseados na distinção entre substâncias completas e incompletas das *Respostas às Quartas Objeções*. Neste texto, Descartes afirma que a mão é uma substância incompleta, se você a relaciona a todo o corpo humano de que ela é parte, mas se você a considera sozinha, ela é uma substância completa. Como vimos na seção 1.4, alguns intérpretes defendem que a mão seria um exemplo de uma substância criada, na medida em que ela seria uma parte substancial do corpo humano, que seria ele mesmo uma substância criada. O problema é que se a mão enquanto parte substancial do corpo humano é ela mesma inerente ao corpo humano, que é ele mesmo uma substância criada, então ela não pode ser considerada uma substância criada, dado o critério de independência de inerência. Se é assim, o critério de independência de inerência, a partir do qual podemos distinguir os modos das substâncias criadas, seria, com efeito, um contra-exemplo à tese segundo a qual os corpos particulares são substâncias.

substância extensa segue-se a oposição desses atributos⁷⁵. Hoffman defende que a mera diferença existente entre os atributos principais dessas substâncias não implica a oposição desses atributos, enquanto Chappell defende a visão contrária. Para sustentar a sua leitura, Hoffman destaca uma passagem do *Comentário acerca de um cartaz*, na qual Descartes afirma o seguinte:

Quanto aos atributos que constituem as naturezas das coisas, não se pode dizer que os que são diferentes, e de tal forma que o conceito de um não está contido no conceito do outro, estão conjuntamente presentes em um e mesmo sujeito; pois isso seria equivalente a dizer que um mesmo sujeito tem duas naturezas diferentes, o que envolve uma contradição, ao menos quando se trata, como é o caso aqui, de um sujeito simples e não de um sujeito composto⁷⁶.

Na visão de Hoffman, na passagem acima, Descartes sustenta que no caso de um sujeito simples seria uma contradição afirmar que ele possui dois atributos principais independentes, isto é, atributos em que o conceito de um não estivesse contido no conceito do outro, pois isso seria equivalente a considerar que um mesmo sujeito teria duas naturezas diferentes. Porém, Hoffman argumenta que não seria uma contradição aceitar que um sujeito simples tivesse dois atributos dependentes, isto é, atributos em que o conceito de um estivesse contido no conceito do outro, como não seria uma contradição admitir que um sujeito composto tivesse dois atributos principais independentes, isto é, atributos em que o conceito de um não estivesse contido no conceito do outro⁷⁷.

Uma primeira consequência de ler assim a passagem é comprometer a validade da tese sustentada por Descartes nos *Princípios*, I, artigo 53, de que só pode haver um único atributo principal em cada substância. Pois, de acordo com a leitura de Hoffman, Descartes admite na passagem do *Comentário* que em um sujeito simples pode haver mais de um atributo principal, desde que o conceito de um atributo esteja contido no conceito do outro⁷⁸, e

⁷⁵ Os textos nos quais me baseio para examinar este debate são três artigos de Paul Hoffman – *Descartes, Cartesian Composites, The Union and Interaction of Mind and Body (Part 1)* e *Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments* – e um artigo de Vere Chappell – *Hoffman on Principal Attributes*.

⁷⁶ Rocha, p. 230-232. Alquié, III, p. 798. A. T, VIII, 349-350.

⁷⁷ HOFFMAN, Paul. Cartesian Composites. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009a. p. 31-50. Ver p. 48-49. Id., *The Union and Interaction of Mind and Body (Part 1)*. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009d. p. 77-87. Ver p. 81.

⁷⁸ A posição de Hoffman significa que em um sujeito simples pode haver mais de um atributo principal desde que o conceito de um atributo seja logicamente dependente do conceito de outro atributo. Como veremos ao longo da análise, Hoffman sugere que Deus seria um sujeito deste tipo. A questão é que se em um sujeito simples houver um atributo que seja mais básico do que os demais, então só este poderia ser o conceito de um atributo principal. Acredito que no caso de Deus o seu atributo principal seria a perfeição.

também admite que em um sujeito composto possa haver dois atributos principais, mesmo que o conceito de um não esteja contido no conceito do outro. Além disso, para Hoffman, ambos os sujeitos, isto é, os simples e os compostos, poderiam corresponder a sujeitos substanciais.

Contudo, apesar de reconhecer que a tese dos *Princípios* de que existe um único atributo principal em cada substância seria substituída pela passagem do *Comentário*, Hoffman acredita ser possível reconciliá-las. Por um lado, ele admite que a tese dos *Princípios* mostra que em uma substância simples criada por Deus só pode haver um único atributo principal independente, isto é, um atributo cujo conceito é concebido independentemente de todos os demais atributos desta substância. Por outro lado, a passagem do *Comentário* mostra que há casos em que substâncias simples e compostas podem ter mais de um atributo principal. No caso de substâncias simples, isso ocorre quando os seus atributos são concebidos como dependentes, isto é, quando o conceito de um está contido no conceito do outro. No caso de substâncias compostas, isso ocorre quando os seus atributos são concebidos como independentes, isto é, quando o conceito de um não está contido no conceito do outro. Para ilustrar esses casos, Hoffman fornece dois exemplos. Primeiramente, ele afirma que Deus é uma substância simples que contém infinitos atributos principais diferentes, embora os conceitos de seus atributos não sejam independentes uns dos outros⁷⁹. Depois, ele afirma que o homem é uma substância composta que tem dois atributos principais diferentes, porém, independentes, isto é, atributos em que o conceito de um não está contido no conceito do outro⁸⁰.

A posição de Hoffman pode ser expressa nos seguintes termos: se o atributo principal A é diferente do atributo principal B, e se o conceito de um atributo não está contido no outro, então um sujeito que contém A e B tem duas naturezas ou essências. Contudo, Hoffman considera a objeção de que seria contraditório admitir que uma substância simples tivesse

⁷⁹ HOFFMAN, 2009a, p. 49-50. Id., 2009d, p. 82. O exemplo que Hoffman fornece no quadro da filosofia cartesiana de uma substância simples com diversos atributos principais é Deus, uma substância infinita. Contudo, ele não indica nenhuma passagem dos textos de Descartes onde seja dito que Deus tem uma infinidade de atributos principais e que os conceitos de seus atributos seriam independentes. Além disso, me parece claro que para Descartes o atributo principal de Deus seria um único: a sua perfeição. O que pode ser conferido nos *Princípios*, I, art. 22: «Há, porém, nesse modo de provar a existência de Deus, a saber, por sua idéia, uma grande vantagem: que ao mesmo tempo venhamos a conhecer, tanto quanto o permite a fraqueza de nossa natureza, quem é ele afinal. Com efeito, ao considerarmos a sua idéia, que é ingênita em nós, vemos que ele é eterno, omnisciente, onnipotente, fonte de toda bondade e verdade, criador de todas as coisas e, finalmente, que ele tem em si todas aquelas coisas nas quais podemos notar claramente alguma perfeição infinita, ou seja, não limitada por imperfeição alguma».

⁸⁰ HOFFMAN, 2009d, p. 82-83.

mais de uma natureza ou essência. Em resposta a essa objeção, Hoffman argumenta que uma substância simples com dois atributos principais diferentes não teria duas naturezas ou essências, desde que o conceito de um atributo estivesse contido no conceito do outro⁸¹. Como conseqüência, os atributos principais seriam distintos apenas por razão. Hoffman acredita que Deus representa um caso de atributos como estes, pois ele tem mais do que um atributo principal, mas apenas uma essência. Então, ele conclui que embora os atributos principais de Deus sejam diferentes, isso não significa que eles sejam opostos, no sentido de não poderem coexistir em um mesmo sujeito. A questão é saber se um atributo pode ser principal mesmo que o seu conceito seja dependente de outro, e mesmo que ele não seja logicamente primitivo. Isto é, em que medida a dependência conceitual dos atributos principais proposta por Hoffman seria compatível com os seus estatutos de principais? Acredito que a posição de Hoffman parece confundir a noção de atributo principal com a noção mais geral de atributo, que se refere aos modos de uma substância, e assim confundir a distinção real com a distinção modal.

Em seu artigo *Hoffman on Principal Attributes*⁸², Chappell destaca uma passagem, também do *Comentário*, que, na sua visão, invalidaria a leitura de Hoffman. Essa passagem é a seguinte:

Pois quando se trata de atributos que constituem a essência de substâncias, não pode haver oposição maior entre eles do que o fato de serem diferentes; e quando ele admite que um atributo é diferente do outro, isto equivale a afirmar que um atributo não é o outro; ora, “é” e “não é” são opostos⁸³.

Segundo Chappell, nesta passagem, Descartes sustenta que no caso dos atributos principais a diferença entre eles deve significar oposição, e isso é suficiente para negar que eles possam estar presentes em um mesmo sujeito, isto é, em uma mesma substância. O que leva Chappell a concluir que se os atributos principais são opostos, então é contraditório admitir que uma substância tenha dois atributos principais.

Chappell observa que a condição adicional que, segundo Hoffman, deve ser satisfeita para que dois atributos principais não possam estar presentes em uma substância simples, a saber, que o conceito de um não esteja contido no conceito de outro, deve efetivamente ser

⁸¹ Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments. Unpublished. O endereço eletrônico do artigo é: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

⁸² O endereço eletrônico do artigo é: www.courses.umass.edu/chappell/publications.html

⁸³ Rocha, p. 230-232. Alquié, III, 798. A. T, VIII, 349-350.

satisfeita. Pois se o conceito de um atributo estiver contido no conceito de outro atributo, então não é uma contradição dizer que um não é o outro. Porém, em tais casos, os atributos não seriam atributos principais. Para Chappell, na passagem do *Comentário*, Descartes admite que dois atributos principais são tais que um não é o outro, onde «não é» significa «é contrário» ao outro. A largura e a extensão, por exemplo, afirma Chappell, são dois atributos em que o conceito de um está contido no conceito do outro. Porém, esses atributos não podem ser ambos atributos principais, justamente porque um deles deve pertencer a mesma substância que o outro pertence. Se a largura pode pertencer à substância extensa, então a extensão deve necessariamente pertencer a essa substância, embora o oposto não se sustente (um corpo sem extensão, mas com largura). Assim, Chappell conclui que a extensão e a largura são atributos diferentes, logicamente relacionados, mas não são ambos atributos principais.

O erro da interpretação de Hoffman, segundo Chappell, resulta do fato de que a diferença entre os atributos principais das substâncias não é considerada como uma oposição. Para Chappell, a explicação de Descartes do significado do termo «diferente» em sua caracterização dos atributos principais no *Comentário* visa mostrar que esses atributos são diferentes porque «o conceito de um não está contido no conceito do outro» e, neste caso, a diferença deve significar oposição. Se é assim, a posição de Chappell seria a seguinte: se um atributo principal A é diferente de um atributo principal B, então A é oposto a B, isto é, A é contrário a B; e se A é contrário a B, então seria contraditório que um mesmo sujeito tivesse A e B⁸⁴. Na visão de Chappell, não há nenhuma razão para sustentar, como Hoffman, que Descartes abandona no *Comentário* a tese dos *Princípios* de que só pode haver um atributo principal em cada substância, pois, na sua visão, a passagem do *Comentário* não apenas não substitui a passagem dos *Princípios*, como a reforça.

Outro artigo essencial para a clarificação da relação entre a substância e o atributo principal no pensamento de Descartes é *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano* de Ethel Menezes Rocha⁸⁵. Neste artigo, Rocha explica com detalhes quais teses devem ser assumidas por Descartes para que possamos concluir que da diferença entre os atributos principais da substância pensante e da substância extensa segue-se a oposição desses

⁸⁴ Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments. Unpublished. O endereço eletrônico do artigo é: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

⁸⁵ ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006b. Ver p. 89 -105.

atributos. Conclusão esta que mostra por que a posição de Hoffman está errada e a de Chappell correta. De um modo geral, a argumentação de Rocha visa mostrar que é a compreensão da tese da identidade ontológica entre a substância e o seu atributo principal que explica as teses de que só pode haver um único atributo principal em cada substância, e de que os atributos principais da mente e do corpo são opostos, isto é, excludentes. Apresentarei a seguir os passos desta argumentação.

Na *Sexta Meditação*, ao retomar o argumento introduzido na *Segunda Meditação*, Descartes apresenta o argumento em favor da distinção real entre a mente e o corpo: «E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra»⁸⁶. Esse argumento pode ser expresso na seguinte forma: posso conceber A independentemente de qualquer recurso a propriedade de B (e vice versa), então A é distinto de B (e vice-versa). Porém, Rocha chama a atenção para uma importante dificuldade em compreender assim o argumento, nas suas palavras: «dizer que A e B são distintos porque posso pensar A independente de B não exclui a possibilidade de que A e B, embora distintos, só existam enquanto conjugados»⁸⁷. Essa dificuldade também foi reconhecida por Caterus que escreveu a Descartes que o fato de duas coisas serem concebidas separadamente não prova que elas possam existir separadamente. Nas *Primeiras Objeções*, Caterus recorre a um argumento de Scotus, segundo o qual podemos pensar a justiça e a misericórdia de Deus separadamente, embora elas não possam existir separadamente:

e assim ele [Scotus] distingue a justiça de Deus de Sua misericórdia, pois, afirma ele, têm conceitos (rationes) formalmente diversos antes de qualquer operação do intelecto, de tal forma que mesmo nesse caso um não é o outro; e, entretanto, não se segue: justiça pode ser concebida separadamente de misericórdia, logo também pode existir separadamente⁸⁸.

Em sua resposta a Caterus, Descartes afirma, primeiramente, que a distinção entre a justiça e a misericórdia de Deus é uma distinção modal, isto é, uma distinção entre modos de uma única substância, ao passo que aquela existente entre a alma e o corpo deve ser uma distinção real, isto é, uma distinção entre substâncias. Em seguida, ele considera que o contra-

⁸⁶ Guinsburg e Prado Junior, II, 66. A.T, VII, 78 apud ROCHA, 2006b, 92.

⁸⁷ ROCHA, 2006b, p. 92.

⁸⁸ Alquié, II, p. 518. A.T, IX, 518 apud ROCHA, 2006b, p. 92-93.

exemplo proposto por Caterus é semelhante ao caso da distinção entre movimento e figura, nas suas palavras:

Quanto à distinção ‘formal’ que o ilustre teólogo introduz sob a autoridade de Scotus, digo, em poucas palavras, que esse tipo de distinção não difere em nada de uma distinção modal; [...] A distinção entre movimento e figura de um mesmo corpo é uma distinção formal: posso perfeitamente compreender o movimento sem a figura, e a figura sem o movimento, abstraio ambos do corpo: mas, no entanto não posso compreender completamente movimento separado da coisa na qual o movimento é, e nem movimento em uma coisa na qual a figura não possa estar, ou figura em alguma coisa incapaz de movimento⁸⁹.

Então, Descartes sustenta que a distinção modal se aplica a seres incompletos, e que a distinção real, enquanto distinção entre substâncias, exige um conhecimento completo das substâncias: «[a distinção modal] se aplica apenas a seres incompletos, que cuidadosamente distingui dos completos [...] Por oposição, tenho um conhecimento completo do que é um corpo [...] e conheço a mente como uma coisa completa»⁹⁰. Em seguida, Descartes explica a Caterus que esse conhecimento completo não pressupõe um conhecimento exaustivo de todas as propriedades de uma substância, mas o conhecimento de um atributo principal:

tenho um conhecimento completo do que é um corpo quando penso que ele é meramente algo que tem extensão, figura e movimento, e nego que tenha qualquer coisa que pertença à natureza da mente [...] conheço a mente como uma coisa completa [...] mesmo se nego que tenha qualquer atributo contido na idéia de um corpo⁹¹.

Assim, no contexto da resposta de Descartes a Caterus, o conhecimento completo de uma substância consiste, portanto, no conhecimento de seu atributo principal, isto é, no conhecimento de sua essência. De acordo com Rocha, no argumento da *Segunda Meditação* em favor da distinção corpo e alma, que será retomado na *Sexta Meditação*, Descartes mostra que o pensamento é um atributo principal que, por ser principal, nos fornece um conhecimento completo da alma, de tal modo que podemos negar dela tudo o que pertence à natureza corpo, e assim podemos concebê-la como existindo independentemente do corpo, mesmo concebendo que o corpo não existe⁹². Para Descartes, através do conhecimento do

⁸⁹ Alquié, II, p. 539. A.T, IX, 94-95 apud ROCHA, 2006b, p. 93.

⁹⁰ Alquié, II, p. 540. A.T, IX, 95 apud ROCHA, 2006b, p. 94.

⁹¹ Alquié, II, p. 540. A.T, IX, 95 apud ROCHA, 2006b, p. 94.

⁹² Segundo Rocha, o argumento pode ser lido da seguinte forma: «No argumento da Segunda Meditação, que será retomado na Sexta, o que Descartes afirma é que embora “não posso dizer que possuo a menor de todas as coisas que atribuí a pouco à natureza corpórea”, ainda assim, “verifico aqui que o pensamento é um atributo que

atributo principal de uma substância temos o conhecimento completo desta substância, bem como o conhecimento de que ela pode existir independentemente de qualquer outra substância⁹³.

Em outro texto, nas *Respostas às Quartas Objeções* a Arnauld, Descartes também admite que a distinção entre a alma e o corpo envolve um conhecimento completo destas substâncias: «após ter dito que tinha um conhecimento completo do que é o corpo, imediatamente acrescentei que também conhecia a mente como uma substância completa. O significado dessas duas frases era idêntico»⁹⁴. Ele explica a Arnauld que o conhecimento do atributo principal de uma substância é uma condição suficiente para conhecer algo como uma substância: «embora haja muitas coisas em mim que ainda não reconheça [...] ainda assim, visto que aquilo que reconheço é suficiente para que eu subsista, estou certo de que posso ter sido criado por Deus sem os outros que não reconheço»⁹⁵.

Portanto, ao conhecer o atributo principal da alma, reconhecer que não há qualquer relação necessária entre o corpo e esse atributo, recorrendo assim ao conceito de substância completa, Descartes admite não apenas que a alma é distinta do corpo, mas que ela pode existir sem ele. Contudo, como observa Rocha, essa conclusão parece ainda não ser suficiente para rejeitar a tese de que um atributo principal quando unido com outro possa formar outra

me pertence, só ele não pode ser separado de mim”. Isto é, da experiência indubitável de diferentes atos Descartes infere a indubitabilidade da existência de uma certa unidade formal desses atos, a saber, um “eu”. E, ao se perguntar pela natureza desse “eu”, a partir da definição de corpo, Descartes mostra que não há qualquer razão para se atribuir corporeidade a esse “eu”. Enumera as propriedades que tradicionalmente se entende como sendo as propriedades do corpo, a saber, “tudo que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; o que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio [...]”. Pergunta-se, então, se os atos indubitáveis experimentados estão necessariamente relacionados a essas propriedades. “Posso estar certo de possuir a menor de todas essas coisas que atribuí [...] à natureza corpórea?” e conclui que não: não há uma relação necessária entre os atos indubitáveis que asseguram a existência do eu e essas propriedades corpóreas, a princípio simplesmente porque posso concebê-los sem recorrer a qualquer propriedade corpórea. Descartes se pergunta então se esses atos indubitáveis cuja unidade formal é esse “eu” podem ser modos da alma. Em suas palavras: “Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos, se há alguns que existem em mim [...]”. Descartes mostra que posso conceber esses atos indubitáveis sem recorrer ao que seriam as partes da alma que envolvem um corpo. Só uma coisa, entretanto, não pode ser separada desses modos, a saber, o pensamento. O pensamento consiste, portanto, num atributo essencial. E com efeito, é a partir desse momento que Descartes pode afirmar que (dada a existência de um Deus veraz) a alma é realmente distinta do corpo, na medida em que prescinde do corpo para existir». ROCHA, 2006b, p. 94-95.

⁹³ Este conhecimento, no entanto, só pode ser obtido na *Sexta Meditação*, mediante o recurso à veracidade divina.

⁹⁴ Alquié, II, p. 662. A, T, IX, 172 apud ROCHA, 2006b, p. 97.

⁹⁵ Alquié, II, p. 658-659. A, T, IX, 171 apud ROCHA, 2006b, p. 97.

substância, em suas palavras: «a tese de que o atributo essencial determina a natureza de uma substância e, por isso mesmo permite afirmar que ao se encontrar um atributo essencial se tem o conhecimento completo da substância da qual é atributo, parece não ser ainda suficiente para rejeitar a tese de que os modos do pensamento juntamente com os modos da extensão componham outra substância, isto é, sejam complementares em outra substância»⁹⁶.

Pois, para que um atributo principal não possa coexistir com outro em uma terceira substância, que seria o homem, Rocha explica que: «Descartes terá que fazer a passagem, da noção de concepção clara e distinta de substância pensante completa, isto é, substância que pode existir sem o atributo da extensão, para a concepção de substância que, como tal, exclui o atributo extensão (e vice-versa)»⁹⁷. Essa passagem tem como consequência a explicação sobre por que no caso dos atributos principais a diferença entre os atributos deve significar uma oposição entre eles. É bem verdade que Descartes afirma explicitamente a tese de que o atributo principal da substância pensante é contrário e incompatível com o atributo principal da substância extensa. Primeiramente, ele a afirma nas *Respostas as Quartas Objeções*, nas suas palavras: «é da natureza das substâncias que elas mutuamente se excluam»⁹⁸. Posteriormente, ele a retoma no *Resumo das Meditações*⁹⁹.

Porém, a justificativa para essa tese só é fornecida por Descartes no *Comentário sobre um certo cartaz*, um texto escrito em resposta a um cartaz, onde Regius apresenta o que seriam, na sua visão, teses cartesianas. Regius afirma que Descartes pode admitir que o pensamento coexista com a extensão em uma mesma substância dado que esses atributos não são opostos, mas somente diferentes (como vimos anteriormente, essa é a posição de Hoffman). Nas palavras de Regius:

se seguirmos alguns filósofos que sustentam que extensão e pensamento são atributos presentes em certas substâncias, como em sujeitos, então, visto que esses atributos não são opostos, mas apenas diferentes, não há por que a mente não ser um tipo de atributo coexistente à extensão no mesmo sujeito, embora um atributo não esteja incluído no conceito do outro¹⁰⁰.

Como observa Rocha: «a objeção de Regius diz respeito ao fato de que ser diferente não significa ser oposto e que, portanto, se os atributos das substâncias são distintos não são

⁹⁶ ROCHA, 2006b, p. 98.

⁹⁷ ROCHA, 2006b, p. 99.

⁹⁸ Alquié, II, p. 668. A.T, IX, 176 apud ROCHA, 2006b, p. 100.

⁹⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 12. A.T, VII, 13 apud ROCHA, 2006b, p. 100.

¹⁰⁰ Alquié, III, p. 789. A.T, VIII, 342-343 apud ROCHA, 2006b, p. 101.

necessariamente opostos»¹⁰¹. Em sua resposta a Regius, Descartes reconhece que ser diferente não é a mesma coisa que ser oposto, mas explica que no caso dos atributos principais a diferença significa necessariamente oposição. Segundo ele, só seria possível admitir que dois atributos principais pudessem coexistir em uma terceira substância se esses atributos fossem concebidos como modos. E se os atributos principais fossem assim concebidos, então a substância seria concebida como um mero sujeito de inerência. Contudo, Descartes pretende rejeitar essas conseqüências, identificando a essência e a natureza da substância com o seu atributo principal:

sou o primeiro a considerar o pensamento como o atributo principal de uma substância incorpórea, e a extensão como o atributo principal da substância corpórea. Mas eu não afirmei que esses atributos estão presentes nas substâncias como sujeitos distintos delas [...] Extensão – sujeito de modos – não é um modo da substância corpórea, mas um atributo que constitui sua essência natural [...] Pensamento [...] não é concebido como um modo, mas sim como um atributo que constitui a natureza de uma substância¹⁰².

Na passagem acima, Descartes explica a Regius que os atributos principais das substâncias não podem ser concebidos como modos que estão presentes nas substâncias como em sujeitos distintos delas, nem a substância pode ser concebida como um mero sujeito de inerência, isto é, despida de qualquer propriedade. Para Descartes, os atributos principais constituem a essência e a natureza de uma substância. Essa tese da identidade ontológica entre a substância e o seu atributo principal explica por que em cada substância só pode existir um único atributo principal, e por que uma substância não pode possuir dois atributos principais diferentes, como Regius pretende sustentar. Se compreendermos por atributo principal a essência e a natureza da substância, então não podemos admitir que uma substância tenha dois atributos principais diferentes, porque isso é o mesmo que afirmar que uma substância tem duas naturezas distintas ao mesmo tempo, o que seria contraditório. Portanto, para Descartes, os atributos principais da substância pensante e da substância extensa são distintos e se excluem.

Em outro texto, nos *Princípios*, I, artigo 63, Descartes também reconhece uma identidade ontológica entre a substância e o seu atributo principal, quando ele afirma que o atributo principal deve ser compreendido como a própria substância:

¹⁰¹ ROCHA, 2006b, p. 101.

¹⁰² Rocha, p. 230-232. Alquié, III, p. 796. A. T, VIII, 349-350.

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo¹⁰³.

Nessa passagem, ele sustenta claramente que o atributo principal se identifica com a substância, isto é, que o pensamento é a substância pensante, e que a extensão é a substância extensa. Se o atributo principal se identifica com a substância e expressa a sua natureza, então não há um único modo de uma substância que não seja um modo de seu atributo principal. Como consequência, a distinção entre a substância e o atributo principal é uma distinção de razão, como afirma Descartes nos *Princípios*, I, artigo 62: «a distinção de razão é a [que se faz] entre uma substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida»¹⁰⁴.

Assim, o fato de que existe apenas uma distinção de razão, e não uma distinção real entre as substâncias e os atributos principais, torna contraditório que esses atributos possam coexistir em uma terceira substância, porque seria o mesmo que considerar essa substância como se ela tivesse duas naturezas diferentes ao mesmo tempo. Nas palavras de Rocha: «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»¹⁰⁵. Desta forma, a tese da identidade ontológica entre a substância e o atributo principal permite Descartes concluir que a mente e o corpo são substâncias completas no sentido de que as suas naturezas não admitem uma complementação. Portanto, Descartes admite que os atributos principais dessas substâncias são distintos e mutuamente excludentes.

1.7 Substância e dualismo

A teoria da substância foi desenvolvida por Descartes em diferentes momentos de sua obra e algumas teses presentes nessa teoria contêm argumentos importantes para a compreensão do seu dualismo de substâncias. A análise da relação entre a substância e o atributo principal nos permitiu concluir que uma importante consequência dessas teses é o fato de que, para Descartes, o homem não pode ser considerado um terceiro tipo de substância

¹⁰³ Almeida, I, art.63. A.T, VIII, 30.

¹⁰⁴ Almeida, I, art. 62. A.T, VIII, 30.

¹⁰⁵ ROCHA, 2006b, p. 105.

finita. Se é assim, as únicas entidades que podem satisfazer as definições de substância fornecidas por Descartes nos textos que analisamos ao longo deste capítulo seriam Deus, a alma e o corpo.

Porém, um problema parece surgir quando consideramos a extensão do termo «corpo», e assim quando nos perguntamos se Descartes aceita uma única substância extensa ou uma pluralidade de substâncias extensas. Parece possível, a partir de seus textos, sustentar essas duas posições. Descartes afirma na *Terceira Meditação* que a pedra é uma substância, entretanto, no *Resumo* ele parece sugerir que apenas o corpo «tomado em geral» seria uma substância. Assim, com base nos textos, aparentemente as duas posições poderiam ser consideradas como exprimindo uma posição cartesiana. Contudo, acredito que se levarmos em consideração as teses metafísicas de Descartes sobre a substância, bem como alguns aspectos de sua física, então a posição de que existe uma pluralidade de substâncias extensas enfrenta mais dificuldades do que a posição de que existe somente uma única substância extensa. Este problema será analisado em detalhes no próximo capítulo.

2 A SUBSTÂNCIA EXTENSA SOB DUAS INTERPRETAÇÕES

Em geral, muitos intérpretes que defendem que Descartes teria admitido uma pluralidade de substâncias extensas também sustentam que o homem para ele seria uma substância¹⁰⁶. De acordo com esses intérpretes, a visão contrária, de que Descartes teria admitido uma única substância extensa, envolve muito mais problemas do que a anterior no que concerne à compreensão da natureza humana. Eles argumentam que é mais difícil explicar como a união de um modo da substância extensa com uma substância pensante resulta em uma unidade genuína do que explicar como a união de uma substância extensa com uma substância pensante resulta nessa unidade¹⁰⁷.

Contudo, como demonstrei anteriormente, para Descartes, a tese de que a união do composto de alma e corpo forma uma terceira substância finita é incorreta. Resta, no entanto, averiguar se apesar disso ainda haveria espaço no sistema cartesiano para a plausibilidade da tese de que corpos particulares ou partes da extensão são substâncias. Se for demonstrado que os corpos particulares ou as partes da extensão não são substâncias e que a visão contrária de que eles são modos de uma única substância extensa é a visão correta, então a união do composto corpo e alma será a união de um modo da substância extensa com uma substância pensante.

Como consequência, será possível concluir que Descartes defende um dualismo forte na esfera de sua metafísica, ao excluir o homem de sua categoria de substância finita, e um monismo forte na esfera de sua física, ao sustentar que existe apenas uma única substância extensa. Se for assim, então não poderemos considerá-lo nem um dualista em relação à sua

¹⁰⁶ MARKIE, 1994, p. 71. SCHMALTZ, 1992, p. 282, p. 286, p. 288, p. 289. Id., 2009, p. 119. SKIRRY, 2005, p. 1-3. HOFFMAN, 1991, p. 171-174. LAPORTE, 2000, p. 183, p. 186-189, p. 226, p. 235. CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57. Kaufman e Chappell, embora estejam na linha pluralista, representam uma exceção a esse grupo de intérpretes. Eles defendem que, para Descartes, há uma pluralidade de substâncias extensas, mas negam que o homem possa ser considerado uma substância.

¹⁰⁷ «There is a standard picture of the Cartesian created universe which perhaps contributes to the tendency to deny that Descartes conceives of a human being as a genuine individual. According to this picture the Cartesian created universe is populated by a lot of minds, but by only one extended substance, the entire extended world, of which individual bodies are merely modes. Such a picture makes it difficult to see how a human being could be a genuine individual. How could a substance, in this case a mind, be combined with a mode of another substance, in this case a human body, to form a genuine unity?». HOFFMAN, 1991, p. 171. Conferir também: SKIRRY, 2005, p. 73.

metafísica, nem um pluralista em relação à sua física¹⁰⁸. Esta é a posição que pretendo sustentar.

2.1 A interpretação pluralista

Denomino de pluralista a visão de que existe uma pluralidade de substâncias extensas na natureza. Muitos são os textos em que Descartes nomeia corpos particulares de substâncias. Como já assinalei anteriormente, na *Terceira Meditação*, por exemplo, ele afirma que a pedra é uma substância¹⁰⁹. Depois, nos *Princípios*, I, artigo 61, ele também se refere à pedra como uma substância, onde modos, tais como, forma e movimento, são inerentes: «se uma pedra é movida e é quadrada, posso, é verdade, entender sua figura quadrada sem o movimento; e, vice-versa, seu movimento sem a figura quadrada; mas não posso entender esse movimento, nem essa figura sem a substância da pedra»¹¹⁰. Ainda, nas *Respostas às Quartas Objeções*, ele afirma, primeiramente, que a mão de um homem é uma substância e, em seguida, ele diz o mesmo do braço de um homem: «E como aquele que diria que o braço de um homem é uma substância realmente distinta do resto do seu corpo não negaria por isso que ele é da essência do homem inteiro»¹¹¹. De modo semelhante, nas *Respostas às Sextas Objeções*, ele considera os ossos e a carne de um animal como substâncias: «da substância que consideramos sob a forma de um osso, e daquela que consideramos sob a forma da carne»¹¹². E, finalmente, no *Comentário acerca de um certo cartaz*, ele chama as roupas de um homem de substâncias: «Assim, um homem vestido pode ser considerado como um

¹⁰⁸ O uso da terminologia Dualista/Trialista encontra-se em COTTINGHAM, 1991b, p. 236-249; e o uso da terminologia Pluralista/Monista encontra-se em SCHMALTZ, 2009, p. 118

¹⁰⁹ Guinsburg e Prado Junior, II, p. 39. A. T, VII, 44.

¹¹⁰ Almeida, I, art. 61. A. T, VIII, 24.

¹¹¹ Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier».

¹¹² Alquié, II, p. 863. A.T, IX, 227, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair».

composto de homem e roupas. Mas, embora roupas sejam substâncias, com relação ao homem, o fato de estar vestido é meramente um modo»¹¹³.

Para sustentar a tese de que as partes da extensão não são modos de uma única substância extensa, mas são elas mesmas substâncias finitas realmente distintas, os pluralistas encontram apoio textual em um trecho das *Respostas às Sextas Objeções*, onde Descartes afirma que a superfície de um corpo por ser «somente um modo não pode ser parte do corpo; pois o corpo é uma substância da qual o modo não pode ser parte»¹¹⁴. De acordo com esse trecho, Descartes estaria dizendo que partes são diferentes de modos, e isso permite aos pluralistas sustentar que a distinção em questão consiste no fato de que partes são determinações substanciais, e os modos são meras variações nessas partes. Por partes substanciais, eles entendem ou bem os corpos particulares, dentre os quais o corpo humano é um exemplo, ou bem as partes que compõem esses corpos, e pelo todo substancial, do qual as partes são constitutivas, eles compreendem a extensão em geral. Por fim, visto que as partes substanciais possuem modos que são suscetíveis a variações, por modos eles concebem a situação, a figura e o movimento local das partes, por exemplo.

Este quadro conceitual, que configura a visão pluralista, é ilustrado, em geral, a partir da definição VII da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*¹¹⁵. Segundo os pluralistas, Descartes admite nesse texto que a substância extensa enquanto sujeito de propriedades, tais como, a figura, a situação e o movimento local, não seria toda a extensão, mas uma parte dela, um corpo em particular. Portanto, eles sustentam que para Descartes uma parte da extensão seria uma substância. Apesar disso, um intérprete monista poderia argumentar que esse sujeito de propriedades que os pluralistas consideram ser uma substância poderia muito bem ser um modo. Neste caso, o termo «corpo» nesse texto deveria se referir a um modo de uma única substância extensa. Se é assim, os pluralistas só salvaguardariam a sua interpretação se eles demonstrassem que a definição VII da *Exposição Geométrica* é consistente com a distinção das *Respostas às Sextas Objeções* entre partes e modos.

Consciente deste problema, em seu artigo *Descartes on Extension of Space and Time*, Tad Schmaltz argumenta que em um trecho da carta a Mersenne (para Hobbes) de 21 de abril de 1641, Descartes explica que ao afirmar que o movimento está para a sua determinação

¹¹³ Rocha, p. 232. Alquié, III, p. 800. A.T, VIII, 2, 351.

¹¹⁴ Alquié, II, p. 885. AT, IX, 240, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «seulement un mode ne peut pas être partie du corps; car le corps est une substance dont le mode ne peut être partie».

¹¹⁵ Guinsburg e Prado Junior, p. 102. A.T, IX, 125.

assim como um corpo plano está para a sua superfície, ele não quer dizer com isso que o movimento é semelhante ao corpo, no sentido de que ambos são substâncias, mas apenas que eles são coisas e não abstrações¹¹⁶. Assim, para Descartes, o corpo e o movimento são coisas, com a ressalva de que o primeiro é um sujeito último de determinação e o segundo apenas um sujeito de determinação, que depende de um sujeito último para existir e ser concebido, isto é, de uma substância. Na visão de Schmaltz, o termo «corpo» da *Exposição Geométrica* poderia ser considerado um sujeito último de determinação, onde a figura, a situação e o movimento local seriam inerentes, e assim dependeriam dele para existir. Portanto, para Schmaltz, a passagem da *Exposição Geométrica* seria condizente com a distinção entre modos e partes das *Respostas às Sextas Objeções*. Contudo, existe ainda a passagem do *Resumo*, que representa uma forte base textual para a defesa da visão expressamente contrária, a saber, de que Descartes teria admitido uma única substância extensa, cujas partes seriam determinações modais. Então a questão que surge agora é a seguinte: como os pluralistas lêem essa passagem de modo a torná-la compatível com os argumentos indicados acima?

Uma possível resposta, que podemos encontrar em algumas interpretações pluralistas, como as de Vere Chappell¹¹⁷, Dan Kaufman¹¹⁸, Paul Hoffman¹¹⁹ e Edward Slowik¹²⁰, é a visão de que na passagem do *Resumo* ainda haveria espaço para que corpos particulares fossem considerados substâncias, embora em um sentido mais fraco de substancialidade. Segundo essas interpretações, tais entidades não seriam puras substâncias incorruptíveis, como as mentes e a totalidade do universo extenso, mas seriam substâncias impuras e corruptíveis. Porém, de modo contrário, Tad Schmaltz, Daniel Garber, Matthew Stuart e Frédéric de Buzon, realmente levaram a sério o critério de incorruptibilidade exigido por Descartes no *Resumo* para atribuição de substancialidade, e por considerar esse critério como forte o suficiente para excluir que entidades que não o possuem fossem concebidas como substâncias, eles tiveram que excluir, por conseqüência, os corpos particulares da categoria

¹¹⁶ «il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident [...] mouvement était à la détermination du mouvement, comme le corps plan est à son plan ou à sa surface». A.T, III, 355-356 apud SCHMALTZ, 2009, p. 120.

¹¹⁷ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., p. 1994, p. 408-410, p. 416-422.

¹¹⁸ KAUFMAN, 2008, p. 65.

¹¹⁹ HOFFMAN, 1991, p. 173.

¹²⁰ SLOWIK, Edward. Descartes and Individual Corporeal Substance. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, v. 9, n. 1, p. 1-15, 2001. Ver p. 7. O endereço eletrônico é: <http://www.tandf.co.uk/journals>

cartesiana de substância, ainda que tenham salvaguardado a tese pluralista, como veremos a seguir.

O primeiro ponto que Schmaltz destaca em sua análise é que não é totalmente claro que a expressão o corpo «tomado em geral» do *Resumo* se refira a uma única substância extensa¹²¹. Ele argumenta que em outros textos Descartes faz uso de expressões semelhantes para se referir a partes delimitadas da extensão. Então, Schmaltz observa que nos *Princípios*, II, artigo 12, a expressão «extensão em geral» se refere a partes delimitadas da extensão concebidas genericamente¹²². Em seguida, ele acrescenta que na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, a expressão o corpo «em geral» se refere a uma parte determinada da extensão, a um corpo em particular¹²³. Apesar disso, Schmaltz sustenta que o corpo «tomado em geral» do *Resumo* não possui o mesmo significado que a expressão semelhante da carta a Mesland. Na sua visão, enquanto, nesta carta, Descartes sustenta que o corpo «em geral» não é mais o mesmo se uma parte dele for removida, e sendo assim que ele é sujeito a mudanças, isto é, que ele é corruptível; no *Resumo*, ele traça claramente uma distinção entre a incorruptibilidade do corpo «tomado em geral» e a corruptibilidade do corpo humano, o que impede que as expressões, embora semelhante nos dois textos, signifiquem a mesma coisa¹²⁴. O que dizer ainda da expressão dos *Princípios*, «a extensão em geral»?

Para Skirry, o corpo «tomado em geral» do *Resumo* deve ser concebido como designando um mero modo de pensar os corpos particulares genericamente¹²⁵. Esse mesmo sentido, segundo ele, pode ser encontrado nos *Princípios*, I, artigo 58, onde Descartes afirma que a idéia do número, na medida em que pode ser aplicada a todas as coisas numeradas, representa o número «tomado em geral»: «Assim também o número, quando é considerado não em quaisquer coisas criadas, mas apenas em abstração, ou em geral, é só um modo de

¹²¹ «o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não parece de modo algum». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 12. A.T, VII, 14. Grifo nosso.

¹²² «É verdade que há diferenças na nossa maneira de pensar, pois se tirarmos uma pedra do espaço ou do lugar onde estava, entendemos que retiramos a extensão desta pedra porque as consideramos inseparáveis uma da outra. Apesar de tudo, pensamos que a mesma extensão do lugar onde estava a pedra se manteve – se bem que o lugar que antes ocupava tenha estado preenchido por madeira, água, ar ou por qualquer corpo, ou até que nos parecesse vazio, dado que consideramos a extensão em geral, parecendo-nos que a mesma pode estender-se às pedras, à madeira, à água, ao ar e a todos os corpos e também ao vazio, se o houver, no caso de ela ter a mesma grandeza e figura que antes – e que conserve a mesma posição relativamente aos corpos externos que determinam este espaço». Gama, *Princípios*, II, art. 12. A.T, II, 70-71. Grifo nosso.

¹²³ «quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière». Alquié, III, p. 547. A.T, IV, 166. Grifo nosso.

¹²⁴ SCHMALTZ, 2009, p. 118-121.

¹²⁵ SKIRRY, 2005, p. 73.

pensar, assim como tudo o mais que chamamos de universais»¹²⁶. Skirry sustenta que da mesma forma que a idéia geral do número pode ser separada ou abstraída de uma coisa numerada em particular, e ser aplicada ao conjunto das coisas numeradas, a idéia do corpo «tomado em geral», enquanto idéia da extensão em geral, pode ser separada ou abstraída de uma coisa extensa em particular, e ser aplicada ao conjunto das coisas extensas. Assim, na visão de Skirry, o uso da expressão o corpo «tomado em geral» no *Resumo* se refere ao corpo no sentido geral do termo, a saber, no sentido de ser uma coisa extensa.

Contudo, contrariamente a Skirry, Schmaltz argumenta que o corpo «tomado em geral» do *Resumo* deve ser concebido como designando uma extensão específica atual, que é incorruptível, e neste sentido Descartes o opõe ao corpo humano que, embora também seja uma extensão específica atual, é corruptível. A sugestão de Schmaltz é que essa extensão específica atual e incorruptível do *Resumo* seja compreendida como se referindo a uma pluralidade de partes substanciais realmente distintas. Essas partes, na sua visão, seriam diferentes dos corpos particulares, no sentido de que os corpos seriam individualizados pelo movimento, sujeitos a mudanças e, portanto, corruptíveis, como é o caso do corpo humano, ao passo que as partes não seriam individualizadas pelo movimento, e tampouco sujeitas a mudanças, visto que elas seriam incorruptíveis¹²⁷.

Se é assim, segundo a leitura de Schmaltz, o corpo «tomado em geral» do *Resumo* poderia ser posicionado entre a «extensão em geral» dos *Princípios* e o corpo «em geral» da carta a Mesland. Ele teria em comum com a «extensão em geral» dos *Princípios* o fato de que eles não seriam individualizados pelo movimento, e sob esse aspecto eles se distinguiriam do corpo «em geral» da carta a Mesland. Porém, ele teria em comum com o corpo «em geral» da carta a Mesland o fato de que eles possuiriam uma extensão específica e atual, e sob esse aspecto eles se distinguiriam da «extensão em geral» dos *Princípios*, que seria um modo do

¹²⁶ Almeida, I, art.58. A. T, VIII, 27. Conferir também Almeida, I, art. 59. A. T, VIII, 28.

¹²⁷ Alguém poderia questionar a leitura proposta por Schmaltz ao perguntar qual seria o princípio de individuação neste contexto em que partes não seriam individuadas pelo movimento e pela relação com outros objetos. A resposta que Schmaltz oferece a este problema é a seguinte: «In contrast to the determinate bodies individuated by motion, these substances are individuated by means not relations to other objects, but rather something intrinsic to the substances, namely, the portion of specific extension that is essential to them». SCHMALTZ, 2009, p. 122. Schmaltz considera ainda a objeção de Leibniz no *De ipsa natura* de que uma parte da extensão não poderia ser distinta de outra parte que fosse qualitativamente indistinguível da extensão. Isto é, para Leibniz as partes da extensão não poderiam ser individuadas apenas em termos de extensão. Em resposta a essa objeção, Schmaltz afirma que as partes da extensão seriam distintas apenas pelo fato de que elas individuariam substâncias corpóreas distintas, nas suas palavras: «However, my suggestion on Descartes's behalf is that different portions of specific extension can be distinguished merely by the fact that they individuate distinct corporeal substances. Even if we could not distinguish qualitatively indistinguishable portions of specific extension, God could know which portion goes with which corporeal substance». SCHMALTZ, 2009, p. 123, n. 23.

pensamento. Desta forma, segundo Schmaltz, Descartes admite, no *Resumo*, a existência de partes da extensão, realmente distintas e incorruptíveis, que não são modos do pensamento, porque possuem uma existência atual, mas se distinguem de corpos particulares, no sentido de que estes, por serem individuados pelo movimento, são corruptíveis¹²⁸. Essa leitura está ilustrada na tabela abaixo¹²⁹:

<i>Princípios</i>	<i>Resumo</i>	<i>Carta a Mesland</i>
<i>Extensio consideratur in genere</i>	<i>Corpus in genere sumptum</i>	<i>Un corps en général</i>
<i>Generic extensio</i>	<i>Specific extensio</i>	<i>Specific extensio</i>
Modo do pensamento	Extra-mental	Extra-mental
Individuada pelo pensamento	Individuado pela extensão	Individuado pelo movimento
	Incorruptível	Corruptível

A interpretação de Schmaltz sugere, portanto, que as partes da extensão são distintas de corpos particulares. Embora Descartes diga em muitos textos que pedras, roupas, a mão e o braço de um homem, são substâncias, Schmaltz propõe que tais entidades são sujeitos substanciais apenas no sentido de que elas são compostas de sujeitos ainda mais simples, que são eles mesmos substâncias, no sentido que acarreta incorruptibilidade. Então, Schmaltz sustenta que as bases textuais para a defesa da tese de que as partes da extensão são substâncias podem ser encontradas nos seguintes textos de Descartes: nos *Princípios*, I, artigo 60, quando ele explica que as partes da extensão podem ser delimitadas por nós em nosso pensamento como substâncias¹³⁰; nos *Princípios*, II, artigo 55, quando ele considera as partes de um corpo sólido como substâncias¹³¹; no *Tratado do Mundo*, quando ele admite que cada

¹²⁸ SCHMALTZ, 2009, p. 121-123.

¹²⁹ Esta tabela se encontra em *Ibid.*, p. 123.

¹³⁰ «Com efeito, vindo a conhecer Deus, estamos certos de que ele pode fazer tudo o que entendemos distintamente, de tal sorte que, por exemplo, pelo simples fato de já termos a idéia da substância extensa, ou corpórea, embora não saibamos com certeza se uma tal coisa verdadeiramente existe, estamos, no entanto, certos de que ela pode existir; e também, se existir, que cada uma de suas partes, definida por nós no pensamento, é realmente distinta das outras partes da mesma substância». Almeida, I, art. 60. A.T, VIII, 28.

¹³¹ «E não acredito que se possa imaginar um cimento mais adequado para manter unidas as partes dos corpos duros do que o próprio repouso. E de que natureza deverá ser? Não será uma coisa que subsista por si própria: uma vez que todas as partículas são substâncias, por que razão estariam unidas por outras substâncias senão por si próprias? Também não será uma qualidade diferente do repouso, porque a única qualidade mais contrária ao movimento que pudesse separar estas partes é o repouso que está nelas. Mas, além das substâncias e suas qualidades, não conhecemos se há outros gêneros de coisas». Gama, *Princípios*, II, art. 55. A.T, IX, 94-95.

corpo pode ser dividido em uma infinidade de partes materiais não perceptíveis a nossos olhos¹³²; e, por fim, na carta a Gibieuf de 19 de janeiro de 1642, em que ele afirma explicitamente que duas metades de uma parte da extensão, por menor que elas sejam, são substâncias¹³³.

Assim, na tentativa de compatibilizar o texto do *Resumo*, que representa uma forte base textual para a defesa da tese monista, com uma leitura pluralista da substância extensa cartesiana, Schmaltz admite a existência de partes substanciais da extensão, partes estas que envolvem a incorruptibilidade requerida para o conceito de substância neste texto. Daniel Garber também compartilha com Schmaltz a interpretação de que as substâncias extensas para Descartes não são a mesma coisa que corpos particulares¹³⁴. Igualmente, Frédéric de Buzon defende que a substância extensa é composta de outras substâncias extensas do mesmo tipo¹³⁵. Ainda seguindo essa mesma interpretação, outro intérprete pluralista, Matthew Stuart, propõe que substâncias extensas sejam identificadas com a quantidade de matéria que compõe os corpos particulares¹³⁶. Esse conceito de «quantidade de matéria», proposto por Stuart, é

¹³² «Pensez que chaque corps peut être divisé en parties extrêmement petites. Je ne veux pas, ajoute-t-il, déterminer si leur nombre est infini ou non; mais du moins il est certain qu'à l'égard de notre connaissance, il est indéfini, et que nous pouvons supposer qu'il y en a plusieurs millions dans le moindre petit grain de sable qui puisse être aperçu de nos yeux». Alquié, I, p. 326. A.T. XI, 12.

¹³³ «Car de cela seul que je considère que les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être, comme deux substances complètes, *et quarum idea non redduntur a me inadequate per abstractionem intellectus*, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles». Alquié, II, p. 908. A.T. III, 473.

¹³⁴ «Des substances matérielles, si tant est qu'elles existent, ne sont pas la même chose que des corps individuels». GARBER, Daniel. *La Physique Métaphysique de Descartes*. Traduit de l'américain par Stéphane Bornhausen. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Ver p. 273.

¹³⁵ «Ainsi, le fait que, selon la *Synopsis*, le corps humain soit composé «[...] de membres et d'autres accidents » du même genre n'exclut pas la substantialité tant du corps complet que de ses parties [...] De ce fait, il n'est pas étonnant que la substance étendue soit composée de substances étendues». BUZON, Frédéric de. Substantialité et identité: les corps individuels chez Descartes. In: CAZANIGA, Gian Mario. ZARKA, Yves. Charles. (Org.). *L'individu dans la pensée moderne, XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Institut culturel italien, 16-18 septembre, 1993. p.173-187. Ver p. 178.

¹³⁶ «Descartes identifies extended substances with quantities of matter, things that can survive any rearrangement or scattering of their parts, but not the annihilation of any of them [...] Ordinary physical objects come into and go out of existence with the rearrangement of quantities of matter [...] but quantities of matter themselves can be created or destroyed only by God. Since every part of a quantity of matter is itself a quantity of matter, we also get the desired result that every part of an extended substance is itself an extended substance». STUART, Matthew. Descartes's extended Substances. In: GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 82-104. Ver p. 99.

reconhecido por Schmaltz como significando o mesmo que o seu conceito de «partes substanciais da extensão»¹³⁷.

Até aqui, como vimos, as interpretações propostas por Schmaltz, Garber, Buzon e Stuart pretendem compatibilizar a passagem do *Resumo* com uma leitura pluralista da substância extensa cartesiana. Esses intérpretes crêem ser possível manter a tese de que Descartes teria admitido uma pluralidade de substâncias extensas, mesmo admitindo que os corpos particulares fossem excluídos da categoria cartesiana de substância. Um ponto que vale a pena ser destacado é o fato de que tanto os intérpretes monistas quanto os intérpretes pluralistas aderem à tese de que os corpos particulares são modos. A diferença entre eles se baseia no fato de que os monistas acreditam que os corpos são modos de uma única substância extensa, que eles compreendem como sendo a totalidade do universo extenso, enquanto os pluralistas acreditam que os corpos são modos de uma pluralidade de substâncias extensas, que eles compreendem como sendo a quantidade de matéria que compõem esses corpos.

2.2 A negação do átomo

Segundo Garber, as idéias aristotélicas sobre a filosofia natural dominavam as escolas no século XVII, de modo que o contexto no qual Descartes havia sido formado em La Flèche contava com o ensino da física escolástica da matéria e da forma¹³⁸. Não obstante, também havia nesta época um renascimento de antigas doutrinas atomistas de Demócrito, Epicuro e Lucrecio, doutrinas essas que se opunham em muitos aspectos à física escolástica. Como relata Garber, o interesse pelo atomismo antigo havia sido reavivado em 1417 pela redescoberta de uma cópia do poema epicurista de Lucrecio, a saber, o *De rerum natura*, publicado em 1473. Além disso, logo após a publicação de Lucrecio, seguia-se a publicação das primeiras traduções completas em latim de *A vida dos filósofos ilustres* de Diógenes de Laércio, que continha uma coletânea dos textos de Epicuro, e alguns textos de filósofos atomistas como Leucipo e Demócrito. Assim, o pensamento atomista era muito discutido no

¹³⁷ «Stuart's conclusion that Descartes identifies extended substances with quantities of matter is similar to my own». SCHMALTZ, 2009, p. 122, n. 22.

¹³⁸ Para um panorama do contexto histórico, conferir GARBER, 1999, p. 188-193. Conferir também COTTINGHAM, 1989, p. 344-372.

século XVI, e no início do século XVII, inclusive através dos trabalhos de Bacon e de Galileu, o que permitia a Descartes tomar conhecimento da tradição atomista por diversas fontes.

Mas, de acordo com Garber, Descartes teria tido contato com as idéias atomistas, sobretudo, através de Isaac Beeckman, com quem aprendeu e discutiu um modelo de filosofia natural mecanicista que iria acompanhá-lo ao longo de toda a sua reflexão posterior. Ainda, segundo Garber, Descartes não apenas entrou em contato com o pensamento dos antigos atomistas e seus futuros adeptos, como também compartilhou com eles a tese de que o comportamento dos corpos deveria ser explicado pela grandeza, figura e movimento das pequenas partículas: a visão de que as qualidades secundárias, como o calor, a cor e o sabor, não nos fornecem um conhecimento científico sobre o mundo, bem como a negação das causas finais como explicativas dos fenômenos físicos¹³⁹.

Contudo, apesar de existirem pontos em comum entre a física cartesiana e a física atomista, Garber observa que há também profundas diferenças entre esses dois sistemas físicos. Para Descartes, ao contrário dos atomistas, os corpos não possuem um peso por natureza, nem uma tendência a se mover em uma determinada direção, segundo ele, como explica Garber: «os corpos são apenas coisas extensas, eles não possuem nenhuma tendência inata ao movimento; quaisquer que sejam as tendências que observamos, elas derivam de sua própria estrutura corpuscular e da interação com os corpos vizinhos»¹⁴⁰. Porém, onde Descartes se distingue mais profundamente dos atomistas é em sua concepção dos constituintes elementares do mundo físico, da qual deriva a negação de duas teses atomistas importantes: a tese de que há átomos e a de que há vazio na natureza¹⁴¹.

¹³⁹ GARBER, 1999, p. 189-190.

¹⁴⁰ Ibid, p. 192, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «les corps ne sont que des choses étendues, ils ne possèdent aucune tendance innée au mouvement; quelles que soient les tendances que nous observons, elles dérivent de leur propre structure corpusculaire et de l'interaction avec les corps voisins».

¹⁴¹ Nos *Princípios*, IV, artigo 202, ao se referir à teoria física atomista, Descartes explica em que a sua física é semelhante a essa teoria, e em que ela é diferente: «Podem dizer que Demócrito já tinha imaginado os corpúsculos com diversas figuras, tamanhos e movimentos e cuja combinação formava todos os corpos sensíveis e que, apesar de tudo, a sua filosofia foi comumente rejeitada. A isto respondo que ninguém a rejeitou por ele imaginar corpos mais pequenos do que os perfeccionados pelos nossos sentidos, atribuindo-lhes diversos tamanhos, formas e movimentos, pois ninguém pode duvidar que existam verdadeiramente, como já se demonstrou. No entanto foi rejeitada: primeiramente porque supunha que estes corpúsculos eram indivisíveis, o que rejeito totalmente; depois porque imaginou que entre eles existia o vazio, e eu demonstrei que é impossível que exista; a seguir, também porque lhes atribuía peso, e eu nego que o peso unicamente em si possa existir em qualquer corpo, já que é uma qualidade que depende da relação mútua entre vários os corpos; finalmente, há motivos para a rejeitar uma vez que não explicava em particular como todas as coisas tinham sido formadas pela simples reunião destes corpúsculos [ou então, se explicava algumas, as razões que fornecia não dependiam bem umas das outras de modo a provar que toda a Natureza poderia ser explicada da mesma maneira]; pelo menos não o poderemos saber só pelas opiniões que nos deixou escritas. Mas deixo ao juízo dos leitores aceitar se as razões que incluí neste tratado podem ser perfeitamente deduzidas e se delas podemos deduzir muitas coisas. [Se

Os argumentos de Descartes para a rejeição dos átomos aparecem em muitos textos. Na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630, em que Descartes esboça algumas questões que lhe ocupavam enquanto ele escrevia *O Mundo*, ele afirma que embora existam pequenos corpos que entram em um determinado corpo quando este se rarefaz, e saem quando este se condensa, esses corpos não podem ser considerados átomos¹⁴². No terceiro capítulo de *O mundo ou Tratado da luz*, onde Descartes fornece uma explicação sobre a diferença entre os corpos duros e os fluidos, que faz parte de sua crítica mais geral das formas substanciais e das qualidades reais, ele sustenta que a matéria pode ser dividida em tantas partes e em tão pequenas que elas não chegam a ser perceptíveis a olho nu:

A diferença que existe entre os corpos duros e os que são líquidos é a primeira coisa que desejo que observeis; e, para esse propósito, pensai que cada corpo possa ser dividido em partes extremamente pequenas. Não quero determinar se o seu número é infinito ou não; mas, pelo menos em relação ao nosso conhecimento, é certo que ele é indefinido e que podemos supor que haja vários milhões delas no menor grão de areia que possa ser percebido por nossos olhos¹⁴³.

Nos *Meteoros*, Descartes afirma que a matéria pode ser dividida indefinidamente, e que as suas partes não podem ser concebidas como átomos ou partículas indivisíveis¹⁴⁴. Ainda na *Sexta Meditação*, ao explicar a diferença entre a alma e o corpo, a partir da indivisibilidade da primeira e da divisibilidade do segundo, ele sustenta a tese da divisibilidade da matéria: «as coisas corpóreas ou extensas [...] não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços

a consideração das figuras, dos tamanhos e dos movimentos foi aceite por Aristóteles e pelos restantes, como Demócrito, eu rejeito tudo quanto este último imaginou, como rejeito em geral tudo quanto foi imaginado pelos outros. Sendo assim, é evidente que esta maneira de filosofar tem tanta afinidade com a de Demócrito como todas as outras seitas particulares]». Gama, *Princípios*, IV, art. 202. A.T, VIII, 325.

¹⁴² «ces petits corps qui entrent lorsqu'une chose se rarefie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers des choses les plus dures, sont de même substance que ceux qui se voient et qui se touchent; mais il ne les faut pas imaginer comme atomes, ni comme s'ils avaient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps». Alquié, I, p. 257. A.T, I, 139-140. Em uma carta posterior a Mersenne de 28 de outubro de 1640, Descartes nega novamente a existência de átomos: «Je n'approuve point non plus ses indivisibles [...] Deux indivisibles ne pourraient faire, à tout rompre, qu'une chose divisible en deux parties; mais avant de dire qu'ils puissent faire un corps, il faut savoir ce qu'on entend par le nom de corps, à savoir, une chose longue, large, et étendue; ce qui ne peut être composé d'indivisibles, à cause qu'un indivisible ne peut avoir aucune longueur, largeur, ni profondeur; ou bien, s'il en avait, nous les pourrions diviser du moins par notre imagination, ce qui suffirait pour assurer qu'il n'est pas indivisible; car si nous le pouvions ainsi diviser, un ange le pourrait diviser réellement». Alquié, II, p. 270-271. A.T, III, 213-214.

¹⁴³ Battisti e Donatelli, *O mundo ou Tratado da Luz*, p. 33. A.T, XI, 12.

¹⁴⁴ «Mais, afin que vous receviez toutes ces suppositions avec moins de difficulté, sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être rédivisée en une infinité de façons, et qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher». Alquié, I, p. 726, A.T, VI, 238-239.

por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível»¹⁴⁵. E na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele afirma novamente essa tese: «na natureza do corpo ou de uma coisa extensa a divisibilidade acha-se compreendida (pois não concebemos a coisa extensa tão pequena que não possamos dividi-la ao menos pelo pensamento), é certo dizer que [...] todo corpo é divisível»¹⁴⁶.

Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, na explicação que Descartes fornece a Caterus da razão pela qual a sua prova *a posteriori* da existência de Deus não pode ser comparada à prova fornecida por São Tomás, ele faz um comentário sobre a questão da divisibilidade de uma quantidade finita de matéria. Segundo Descartes, embora o entendimento humano não possa compreender o infinito e, portanto, a infinita divisibilidade da matéria, disto não se segue que possamos concluir a existência de partículas materiais indivisíveis¹⁴⁷. Então, nos *Princípios*, I, artigo 26, ele explica que a matéria deve ser concebida como indefinida, mas não como infinita, e em que consiste a divisibilidade da matéria:

Quanto a nós, porém, não afirmaremos que são infinitas, mas consideraremos como indefinidas todas as coisas nas quais não pudermos de algum ponto de vista encontrar limite algum. Assim, porque não podemos imaginar extensão tão grande, sem entender que possa haver uma ainda maior, diremos que a grandeza das coisas possíveis é indefinida. E porque nenhum corpo pode ser dividido em um tão grande número de partes, sem que cada uma dessas partes seja ainda entendida [como] divisível, julgaremos que a quantidade é indefinidamente divisível¹⁴⁸.

Em seguida, nos *Princípios*, II, artigo 34, ele afirma ainda que a matéria pode ser dividida em partes infinitas e incontáveis ainda que não as compreendamos:

É no entanto necessário confessar que neste movimento há algo que o nosso espírito concebe como verdadeiro mas que, apesar de tudo, não consegue compreender, a saber: a divisão de algumas partes da matéria até ao infinito, ou até a uma divisão indefinida, e cujas partes são tantas que o nosso pensamento não consegue conceber uma tão pequena que não se divida também noutras ainda mais pequenas. A matéria que ocupa o espaço G não pode preencher sucessivamente todos os espaços entre G

¹⁴⁵ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 71. A.T, VII 85-86.

¹⁴⁶ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 103. A.T, VII, 163.

¹⁴⁷ «Car certainement, de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive avoir une première: comme aussi de ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée; mais bien il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini». Alquié, II, p. 525. A.T, VII, 106.

¹⁴⁸ Almeida, I, art. 26. A.T, VIII, 15

e E, sucessivamente mais pequenos até inumeráveis graus, se qualquer das suas partes não mudar a sua figura e não se dividir [sempre que necessário] para ocupar exatamente os tamanhos desses espaços incontáveis [diferentes uns dos outros]; mas para que isto aconteça é necessário que todas essas pequenas parcelas que supomos pertencer à divisão de uma das partes – e que de fato são incontáveis – se distanciem um pouco umas das outras; e por mais pequeno que este intervalo seja, não deixa de ser uma verdadeira divisão¹⁴⁹.

Na carta a Gibieuf de 19 de janeiro de 1642, Descartes sustenta que a idéia de um átomo ou de um corpo indivisível representa uma idéia contraditória, visto que a natureza do corpo é a de ser divisível e, se é assim, nenhuma coisa que é extensa pode ser indivisível. Donde, a matéria em geral e suas partes são divisíveis¹⁵⁰. Nos *Princípios*, II, artigo 20, que representa a refutação do atomismo, ele explica por que não pode haver átomos ou pequenas partes indivisíveis na matéria:

Também é fácil conhecer que não pode haver átomos, isto é, partes dos corpos ou da matéria que por sua natureza sejam indivisíveis [como alguns filósofos imaginaram]. Pois por mais pequenas que as suas partes sejam, todavia – e porque é necessário que sejam extensas – pensamos que não há sequer uma de entre elas que não possa dividir-se em duas ou noutras ainda mais pequenas; donde se segue que são divisíveis. Com efeito, pelo facto de conhecermos [clara e distintamente] que uma coisa pode dividir-se, devemos pensar que é divisível, porque se pensarmos que é indivisível, o juízo emitido [sobre esta coisa] seria contrário ao conhecimento que temos. Ainda que imaginássemos que Deus quisesse reduzir alguma parte da matéria a uma partícula tão mínima que não pudesse dividir-se noutras mais pequenas, mesmo assim não poderíamos concluir que ela seria indivisível, porque quando Deus tornasse esta partícula tão pequena que nenhuma criatura pudesse então dividi-la, nem por isso, poderia privar-se do poder de a dividir, pois não é possível que a sua onipotência diminua, como já observamos. É por isso que dizemos que qualquer partícula mínima extensa [que possa existir no mundo] pode ser sempre dividida, como é próprio da sua natureza¹⁵¹.

O que me interessa na discussão sobre a negação cartesiana dos átomos é o fato de que a partir dela alguém poderia propor uma objeção à visão pluralista da substância extensa. Com base nesta discussão, alguém poderia argumentar que o reconhecimento de Descartes da divisibilidade indefinida das partes da extensão, que constitui um elemento importante para a tese da negação dos átomos na natureza, poderia implicar a corruptibilidade dessas partes. De acordo com essa leitura, a divisibilidade das partes da extensão seria assimilada à sua

¹⁴⁹ Gama, *Princípios*, II, art. 34. A.T, VIII, 59.

¹⁵⁰ «Ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matière qui aient de l'extension et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose étendue, qu'on ne puisse avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent, sans qu'on la conçoive divisible en 2 ou en 3». Alquié, II, p. 907. AT, III, 477.

¹⁵¹ Gama, *Princípios*, II, art. 20. A. T, VIII, 51-52.

corruptibilidade. O problema é que um dos critérios fornecidos por Descartes para reconhecer que uma entidade seria uma substância é justamente a sua incorruptibilidade, como fica claro no *Resumo*. Se as partes da extensão são divisíveis indefinidamente em relação ao nosso conhecimento, então elas são corruptíveis. Se é assim, isso parece sugerir que as partes da extensão não são substâncias para Descartes. Esse problema será discutido com mais detalhes na seção 2.6. Por enquanto, pretendo apenas salientar uma dificuldade que pode surgir, a partir da discussão sobre a rejeição cartesiana dos átomos, para alguém que queira defender uma visão pluralista da substância extensa.

2.3 A negação do vazio

Nos *Princípios*, II, do artigo 8 ao 12, Descartes sustenta as seguintes teses: que a extensão de um corpo em particular é a mesma que a do espaço¹⁵², que a substância extensa não pode ser concebida claramente sem a sua extensão¹⁵³, que não há diferença entre um corpo e o que nele está contido¹⁵⁴, que a diferença entre uma substância extensa e a extensão é apenas conceitual¹⁵⁵, de modo que ele nega a possibilidade do vazio¹⁵⁶. Depois, no artigo 16,

¹⁵² «A razão está em que a grandeza não difere do que é grande, nem o número do que é numerado. Isto é: embora possamos pensar no que, por natureza, pertence a uma coisa extensa que está compreendida num espaço de dez pés, podemos prescindir desta medida de dez pés dado que essa coisa é da mesma natureza tanto em cada uma das partes como no seu todo». Gama, II, art. 8. A.T, VIII, 44-45.

¹⁵³ «Apesar de alguns darem outra explicação deste assunto, não penso todavia que concebam outra coisa diferente da que acabo de expor; se distinguem a substância corporal ou material da extensão e da grandeza, então não subentendem nada com a palavra substância [corporal], ou na sua mente apenas formam uma idéia confusa da substância imaterial que falsamente atribuem à substância corporal, deixando para a extensão a verdadeira idéia desta substância corporal; a esta extensão chamam eles um acidente, mas tão impropriamente que facilmente se vê que as suas palavras não têm qualquer relação com os seus pensamentos». Gama, *Princípios*, II, art. 9. A.T, VIII, 45.

¹⁵⁴ «O espaço ou o lugar interior e o corpo, compreendido neste espaço, só são diferentes para o nosso pensamento. Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo. A diferença entre ambos consiste apenas no fato de atribuirmos ao corpo uma extensão particular, que julgamos que muda de lugar sempre que ele é transportado, e atribuimos ao espaço uma extensão tão geral e tão vaga que, se retirarmos um corpo de um determinado espaço que ele ocupava, já não pensamos que também transportamos a extensão deste espaço, porque nos parece que a extensão permanece sempre a mesma se se tratar da mesma grandeza e figura e que a sua posição não se alterou relativamente aos corpos externos pelos quais determinamos esse espaço». Gama, *Princípios*, II, art. 10. A.T, VIII, 45.

¹⁵⁵ «Mas será fácil conhecer que a mesma extensão que constitui a natureza do corpo constitui também a natureza do espaço; assim, só diferem entre si tal como a natureza do gênero ou da espécie difere da natureza do indivíduo. Para discernirmos melhor a verdadeira idéia que temos do corpo, tomemos, por exemplo, uma pedra e retiremos-lhe tudo o que sabemos que não pertence à natureza do corpo. Primeiramente retiramos-lhe a dureza, e

ao argumentar que não pode existir atributos do nada, e que não pode existir uma extensão particular a que nenhuma substância esteja relacionada, ele conclui a impossibilidade do vazio:

Quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra, isto é, como um espaço onde não há nenhuma substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância¹⁵⁷.

Ainda para corrigir a falsa opinião a respeito da existência do vazio, ele oferece uma explicação a partir do exemplo de um vaso côncavo, nos *Princípios*, II, artigo 18:

Quase todos nos preocupávamos com este erro desde muito novos, porque ao vermos que não havia ligação necessária entre este recipiente e o corpo nele contido pareceu-nos que Deus poderia retirar qualquer corpo nele contido conservando o recipiente [no lugar daquele que se tivesse retirado]. De modo a podermos corrigir tão falsa opinião observaremos que não há nenhuma relação necessária entre o recipiente e o corpo nele contido, mas que essa relação é absolutamente necessária entre a figura côncava do recipiente e a extensão compreendida nesta concavidade, e assim tanto poderemos conceber uma montanha sem vale do que semelhante concavidade sem a extensão contida nela, ou esta extensão sem qualquer coisa extensa, uma vez que o nada – como já observamos várias vezes – não pode ter extensão. É por isso que se nos perguntassem o que aconteceria se Deus retirasse qualquer corpo que está num recipiente sem permitir que outro aí entrasse, responderíamos que as suas paredes [se aproximariam tanto que] imediatamente se tocariam. Ora, dois corpos tocando-se necessariamente quando não há nada entre eles, porque seria contraditório que dois corpos estivessem afastados, isto é, que houvesse distância entre ambos e que, apesar de tudo, essa distância não fosse nada:

nem por isso deixará de ser corpo; depois a cor, já que algumas vezes temos visto pedras tão transparentes que não têm cor; tiremos o peso, porque também o fogo, ainda que muito tênue, nem por isso deixa de ser um corpo; tiremos-lhe o frio, o calor e todas as outras qualidades deste gênero, pois não pensamos que estejam na pedra, ou que a pedra mude de natureza porque umas vezes nos pareceu quente e outras frias. Depois de assim termos examinado essa pedra descobrimos que a verdadeira idéia que nos faz conceber que é um corpo consiste unicamente em nos apercebermos distintamente de que é uma substância extensa em comprimento, largura e altura; ora, isso mesmo está compreendido na idéia que temos do espaço, não só daquele que está preenchido pelos corpos, mas também daquele que se chama vazio». Gama, *Princípios*, II, art. 11. A.T, VIII, 46.

¹⁵⁶ «É verdade que há diferenças na nossa maneira de pensar, pois se tirarmos uma pedra do espaço ou do lugar onde estava, entendemos que retiramos a extensão desta pedra porque as consideramos inseparáveis uma da outra. Apesar de tudo, pensamos que a mesma extensão do lugar onde estava a pedra se manteve – se bem que o lugar que antes ocupava tenha estado preenchido por madeira, água, ar ou por qualquer outro corpo, ou até que nos parecesse vazio, dado que consideramos a extensão em geral, parecendo-nos que a mesma pode estender-se às pedras, à madeira, à água, ao ar e a todos os corpos e também ao vazio, se o houver, no caso de ela ter a mesma grandeza e figura que antes – e que conserve a mesma posição relativamente aos corpos externos que determinam esse espaço». Gama, *Princípios*, II, art.12. A.T, VIII, 46-47.

¹⁵⁷ Gama, *Princípios*, II, art.16. A.T, VIII, 49.

é que a distância é uma propriedade da extensão e não poderia subsistir sem algo extenso¹⁵⁸.

Na passagem acima, Descartes sustenta que um vaso côncavo que é considerado vazio não é realmente vazio porque existe substância extensa dentro dele. Pelo fato de que os lados do vaso estão a certa distância de cada um de seus lados vizinhos, e visto que a distância é um modo da extensão, segue-se que a substância extensa está presente dentro deste vaso. Se, por exemplo, Deus fosse retirar a extensão de dentro do vaso, então desapareceria a distância entre os lados, e como resultado eles se tocariam. Portanto, se não houvesse nenhuma extensão entre dois corpos, então não haveria distância entre eles, e assim eles se tocariam.

Uma consequência da tese pluralista, segundo a qual haveria uma pluralidade de substâncias extensas, parece ser o fato de que se as partes da extensão são substâncias, então elas devem ser realmente distintas umas das outras. O problema é que consentir que uma parte seja clara e distintamente concebida sem outra parte, e assim que uma parte não dependa da outra para a sua constituição, parece implicar a existência de um espaço vazio entre essas duas partes¹⁵⁹. Porém, como vimos, Descartes claramente rejeitou a noção de espaço vazio em diversos textos. Levando em conta essa dificuldade, Edward Slowik em seu artigo *Descartes and Individual Corporeal Substance*, ao pretender manter a plausibilidade da tese pluralista diante da negação cartesiana do vazio, oferece um experimento mental cujo objetivo principal é evitar a existência do vazio entre duas partes da extensão que seriam realmente distintas. Este experimento consiste em conceber a possibilidade de que Deus aniquilasse todas as partes da extensão, exceto uma¹⁶⁰. Como bem explicou Justin Skirry, no capítulo 3 de seu livro *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, o argumento de Slowik poderia ser apresentado nos seguintes termos:

¹⁵⁸ Gama, *Princípios*, II, art. 18. A.T., VIII, 50. Conferir também um exemplo semelhante em Carta a Mersenne de 9 de janeiro de 1639: «Si vous voulez concevoir que Dieu ôte tout air qui est dans une chambre, sans remettre aucun autre corps en sa place, il faut par même moyen que vous conceviez que les murailles de cette chambre se viennent joindre, ou bien il y aura de la contradiction en votre pensée. Car, tout de même qu'on ne saurait imaginer qu'il aplanisse toutes les montagnes de la terre, et que, nonobstant, il laisse de l'espace, à cause que l'idée que nous avons du corps, ou de la matière en général, est comprise en celle que nous avons de l'espace, à savoir, que c'est une chose qui est longue, large, et profonde, ainsi que l'idée d'une montagne est comprise en celle d'une vallée». Alquié, II, p. 117. A. T, II, 482-483.

¹⁵⁹ Esse problema foi destacado por Espinosa que afirmou no escólio da proposição 15 da primeira parte da *Ética* que aqueles que negam o vazio devem admitir que a extensão não pode ser composta de partes realmente distintas: «Puisque donc il n'y a pas de vide dans la nature (là-dessus, voir ailleurs), mais que toutes les parties concourent nécessairement en sorte qu'il n'y ait pas de vide, de là aussi que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer, c'est-à-dire, que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut se diviser». Espinosa, *Ética*, p. 45.

¹⁶⁰ SLOWIK, 2001, p. 12.

Escolha qualquer corpo particular, que seja uma parte finita da extensão, e suponha que Deus aniquila todas as partes da extensão exceto uma. Vamos chamá-la de b. Sob essa explicação, b seria o único existente constituindo esse mundo possível. Enquanto tal, b é claramente e distintamente concebido à parte ou independentemente de todas as outras partes da extensão e do universo extenso inteiro¹⁶¹.

O experimento mental proposto por Slowik tem como consequência o fato de que uma parte finita da extensão seria claramente e distintamente concebida independente de qualquer outra parte, e da totalidade do universo extenso. Assim, o problema do vazio entre duas partes da extensão realmente distintas não se colocaria, visto que a parte restante não pressuporia a vizinhança das demais partes, nas palavras de Slowik:

Ao invés de um « buraco » na extensão, como acontece com o experimento mental do vaso, uma perspectiva mais perturbadora para o não-monista parece ser o caso hipotético oposto; isto é, uma única substância material cercada por um vazio, por um espaço não-extenso. Sem contíguos, o que forneceria os meios de delimitar, ou « demarcar », a extensão da substância individual? Uma substância corpórea individual – que é uma extensão limitada, essencialmente finita – seria ainda uma noção coerente sob essas circunstâncias? Este tipo de crítica monista parece afastar o apoio adicional da rejeição do vácuo de Descartes¹⁶².

Então, Slowik conclui que na medida em que uma parte finita da extensão poderia ser pensada como realmente independente das demais partes e da totalidade do universo extenso, seguir-se-ia que qualquer parte finita da extensão poderia ser concebida da mesma forma, e assim seria uma substância¹⁶³. Se for assim, parece que o objetivo de Slowik seria alcançado, a saber, seria possível admitir a existência de uma pluralidade de substâncias extensas, segundo Descartes¹⁶⁴.

¹⁶¹ SKIRRY, 2005, p. 77, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Pick any particular body, which is a finite part of extension, and suppose that God annihilates all parts of extension except for this one. Let's call it b. On this account, b would be the only existent constituting this possible world. As such, b is clearly and distinctly understood apart or independently from all other parts of extension and the entire extended universe».

¹⁶² SLOWIK, 2001, p. 9, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Rather than a « hole » in extension, as with the vessel thought experiment, a more troubling prospect for the non-monist would appear to be the opposite hypothetical case; i.e. a single material substance surrounded by an empty, non-extense space. Without contiguous, what would provide the means of delimiting, or «marking off», the extension of the individual substance? Is an individual corporeal substance – which is essentially finite, bounded extension – even a coherent notion under these circumstances? This line of monistic criticism would seem to draw additional support from Descartes's rejection of the vacuum».

¹⁶³ SLOWIK, 2001, p.13.

¹⁶⁴ «In this essay, it will be argued that, contrary to the received opinion, a fairly plausible case can be made for individual corporeal substances in Descartes's plenum». Ibid., p. 2.

2.4 A explicação relacional da superfície de uma parte da extensão

Para Skirry, embora o experimento de Slowik tenha um papel importante em afastar o problema do vazio, ele levanta uma dificuldade nova, que resulta da explicação que Descartes oferece da superfície dos corpos particulares¹⁶⁵. O ponto básico desta dificuldade é que se a superfície é um modo compartilhado por um corpo e por corpos circundantes, como explica Descartes nos *Princípios*, II, artigo 15 – «e note-se que por superfície não se deve entender nenhuma parte do corpo que rodeia, mas apenas a extremidade que está entre o corpo que rodeia e o que é rodeado, que não passa de um modo [ou maneira]»¹⁶⁶ – então um corpo deve ser circundado por algum outro corpo ou por alguns outros corpos para ter uma superfície limitada, e ser assim uma parte finita e determinada da extensão. Nas palavras de Skirry: «Portanto, visto que b não mais teria uma superfície limitando-o, ele não mais seria uma parte finita da extensão, contrariamente a suposição de Slowik»¹⁶⁷. Na visão de Skirry, a tese cartesiana de que a superfície de um corpo é determinada pela vizinhança de outros corpos, levaria o experimento mental de Slowik a um resultado ainda mais radical, onde b seria extenso de modo indeterminado. Portanto, b não seria mais finito, mas indeterminado. Neste sentido, como argumenta Skirry, o experimento mental de Slowik apenas substituiria um universo extenso indeterminado por outro universo extenso indeterminado, isto é, b¹⁶⁸.

Slowik, contudo, está consciente desta objeção, e oferece uma resposta baseada em uma passagem da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645:

Ora, esta superfície média entre o ar e o pão não é realmente diferente da superfície do pão, nem também daquela do ar que toca o pão; mas essas três superfícies são, com efeito, uma mesma coisa, e são diferentes somente em relação ao nosso pensamento. A saber, quando nós a nomeamos a superfície do pão, nós entendemos

¹⁶⁵ SKIRRY, 2005, p. 77.

¹⁶⁶ Gama, *Princípios*, II, art.15. A. T, VIII, 47.

¹⁶⁷ Ibid., p. 78, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Therefore, since it would no longer have a limiting surface, b would no longer be a finite part of extension, contrary to Slowik supposition that it is».

¹⁶⁸ SKIRRY, 2005, p. 78.

que, ainda que o ar que circunda esse pão tenha mudado, ela permanece sempre *eadem numero*, enquanto o pão não muda; mas se ele muda, ela muda também¹⁶⁹.

Na visão de Slowik, embora a passagem acima mantenha a tese cartesiana de que a superfície de uma parte determinada da matéria depende de outras partes que a circunde, ela acrescenta um ponto novo em relação aos *Princípios*, a saber, que a superfície de uma parte determinada da extensão é invariável sob uma mudança nas outras partes que a circundam. O que Skirry explica nos seguintes termos:

Isso sugere que b, que era circundado por outras partes da extensão mas é agora o único existente neste mundo possível, conserva a sua superfície mesmo que os corpos circundantes tenham sido aniquilados por Deus. Slowik reconhece que essa inferência é problemática e propõe que uma tal parte da extensão « vizinha » podia possuir um tipo de vestígio de possibilidade de uma superfície comum¹⁷⁰.

Porém, como nota Skirry, a resposta de Slowik está errada por pelo menos duas razões. Primeiro, porque ele não considera a diferença entre uma mudança nos corpos que circundam, e a eliminação de todos os corpos que circundam, nas palavras de Skirry:

Uma mudança nos corpos circundantes significa apenas que um conjunto de corpos circundantes é substituído por outro. A superfície continua a existir precisamente porque algum conjunto de corpos substituiu o conjunto de corpos circundantes anterior. Mas a aniquilação de todos os corpos circundantes resulta em nenhum conjunto de corpos circundantes existentes¹⁷¹.

Segundo, como explica Skirry, o «vestígio de possibilidade», proposto por Slowik, equivale em admitir que uma parte isolada da extensão potencialmente tenha uma superfície, ainda que ela não tenha na realidade, nas suas palavras: «Um conjunto de corpos circundantes é exigido

¹⁶⁹ Alquié, III, p. 545. A. T, IV, 164, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Or cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain; mais ces trois superficies sont, en effet, une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée. A savoir, quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point; mais que s'il change, elle change aussi».

¹⁷⁰ SKIRRY, 2005, p. 89, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «This suggest that b, which was surrounded by other parts of extension but is now the sole extended existent in this possible world, retains its surface even though the surrounding bodies have been annihilated by God. Slowik recognizes that this inference is problematic and proposes that such a «neighborless» part of extension might possess a sort of vestigial possibility of a common surface ».

¹⁷¹ Ibid, p. 90, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «A change in the surrounding bodies means only that one set of surrounding bodies is replaced by another. The surface continues to exist precisely because some set of bodies has replaced the previous set of surrounding bodies. But, the annihilation of all surrounding bodies result in there being no set of surrounding bodies».

para b ter uma superfície limitando-o atualmente. Assim, [...] visto que b não tem uma superfície limitando-o atualmente, ele seria um universo extenso indefinidamente em si mesmo»¹⁷². Contudo, Slowik rejeita essa consequência. Ele argumenta que ela levaria a outro problema sobre como um corpo particular manteria a sua individualidade, visto que ele seria indeterminado.

Então, Slowik insiste que uma parte determinada da extensão pode ser determinada por nós no pensamento, mesmo que nenhuma superfície atual possa existir neste mundo possível, com recurso ao artigo 60 da primeira parte dos *Princípios*, onde Descartes afirma que partes da extensão podem ser definidas por nós no pensamento como realmente distintas de outras partes¹⁷³. Porém, para Skirry, o argumento de Slowik, baseado nesse artigo, não nos conduziria à tese de que uma parte finita da extensão seria uma substância, que deve servir de suporte para a visão pluralista da substância extensa cartesiana, nas suas palavras: «Embora b, agora ele mesmo um universo indefinidamente extenso, ainda fosse uma substância, b já não seria atualmente finito e assim não seria demonstrado que uma parte da extensão (isto é, um corpo particular) é uma substância cartesiana»¹⁷⁴. Portanto, Skirry conclui que embora o argumento de Slowik evite o problema colocado pelo vazio entre duas partes realmente distintas da extensão, ele não resolve o problema que surge a partir da explicação relacional da superfície de uma parte finita da extensão.

2.5 A mútua dependência das partes da extensão

Segundo Schmaltz, mesmo que Descartes forneça argumentos para negar o vazio, quando, por exemplo, nos *Princípios*, II, artigo 18, ele afirma que dado um vaso côncavo se Deus tirasse toda a extensão de dentro dele, então não haveria distância entre os lados deste vaso, e assim eles se tocariam, a própria possibilidade de aniquilação da matéria poderia

¹⁷² SKIRRY, 2005, p. 79, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «A set of surrounding bodies is required for b to have an actually limiting surface. So, [...], since b has no actually limiting surface, it would be an indefinitely extended universe unto itself».

¹⁷³ Almeida, I, art. 60. A.T, VIII, 28-29. A citação deste artigo encontra-se na página 63, nota 130.

¹⁷⁴ Ibid, p. 79, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Although b, now an indefinitely extended universe itself, would still be a substance, b would no longer be actually finite and so it has not been shown that such a part of extension (i.e. a particular body) is a Cartesian substance».

introduzir ainda um novo problema para a tese pluralista: o problema da mútua dependência das partes da extensão¹⁷⁵. Este problema consiste no fato de que as partes incorruptíveis da extensão, mencionadas no *Resumo*, parecem depender de todas as outras partes que compõem a totalidade da extensão, e em vista disto parece que a substancialidade destas partes ficaria abalada. A resposta a essa questão, como propõe Schmaltz, se liga a uma ambigüidade presente na noção cartesiana de distinção real entre diferentes substâncias.

Como vimos anteriormente, nos *Princípios*, I, artigo 60, Descartes afirma que percebemos que duas substâncias são realmente distintas quando podemos entender clara e distintamente uma sem a outra¹⁷⁶. Em outro texto, na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele sustenta, além disso, que «Duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra»¹⁷⁷. Essas passagens sugerem, na visão de Schmaltz, que a distinção real pode ser concebida sob dois aspectos: A é realmente distinto de B se posso conceber clara e distintamente A separado de B e B separado de A; A é realmente distinto de B se A pode existir separado de B, e B existir separado de A¹⁷⁸.

Schmaltz sustenta que na prova da distinção real, fornecida por Descartes na *Sexta Meditação*, segue-se do fato de que a substância pensante e a substância extensa são concebidas como realmente distintas que elas podem ser separadas na existência. Nas palavras de Descartes:

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma coisa à minha natureza ou essência, a não ser que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele¹⁷⁹.

¹⁷⁵ SCHMALTZ, 2009, p. 124.

¹⁷⁶ Almeida, I, art. 60. A.T, VIII, 28-29.

¹⁷⁷ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102. A. T, VII, 162.

¹⁷⁸ SCHMALTZ, 2009, p. 125.

¹⁷⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 66. A.T, VII, 78.

De acordo com Schmaltz, Descartes é claro sobre a necessidade de mútua separabilidade conceitual e existencial no caso em que substâncias realmente distintas possuem diferentes tipos de atributos principais, como é o caso da distinção real entre a substância pensante e a substância extensa na passagem acima. Além disso, segundo ele, duas substâncias pensantes que possuem o mesmo gênero de atributo principal, também podem existir separadamente uma da outra, pois são concebidas como realmente distintas, como Descartes sustenta nos *Princípios*, I, artigo 60:

Da mesma maneira, pelo simples fato de que cada um entenda ser uma coisa pensante e possa no pensamento excluir de si mesmo toda outra substância, tanto pensante quanto extensa, é certo que cada um, assim considerado, se distingue realmente de toda outra substância pensante e de toda outra substância corpórea¹⁸⁰.

Contudo, no caso da distinção real entre substâncias extensas, Schmaltz observa que embora a exigência de separabilidade conceitual seja satisfeita, a exigência de separabilidade existencial não pode ser satisfeita, porque nenhuma parte substancial da extensão pode existir separada de outras partes substanciais da extensão. Então, para manter a tese de que as partes da extensão são substâncias realmente distintas, Schmaltz sugere que Descartes faz uso de um conceito mais fraco de distinção real no caso das substâncias extensas, visto que a substancialidade das partes da extensão, ao contrário da substancialidade requerida para distinguir a substância pensante da substância extensa, e as substâncias pensantes entre si, não exige a possibilidade de existência separada de qualquer outra substância do mesmo tipo. Se é assim, Schmaltz defende que no caso da distinção real entre a substância pensante e a substância extensa, bem como entre as substâncias pensantes, um conceito forte de distinção real seria exigido, mas no caso de partes substanciais da extensão, apenas um conceito fraco seria pressuposto, no qual a possibilidade da mútua separabilidade existencial entre essas partes e entre o todo da extensão não seria requerida.

Assim, sob a leitura proposta por Schmaltz, a tese cartesiana da mútua dependência das partes da substância extensa só não representa um impedimento para o reconhecimento da substancialidade destas partes, se aceitarmos que a noção de distinção real, neste caso, não deva pressupor que um determinado tipo de substâncias realmente distintas, a saber, substâncias extensas, possa existir separadamente¹⁸¹. Além disso, admitir a não univocidade da noção de distinção real, como propõe Schmaltz, tem como consequência o reconhecimento

¹⁸⁰ Almeida, I, art. 60. A.T, VIII, 28-29.

¹⁸¹ SCHMALTZ, 2009, p. 127.

da não univocidade do conceito cartesiano de substância finita. Tendo essas conseqüências em vista, Schmaltz conclui que, embora Descartes admita que a substância pensante e a substância extensa são substâncias finitas no mesmo sentido, pelo fato de que dependem apenas do concurso de Deus para existir, e por serem naturalmente incorruptíveis, elas são substâncias finitas de tipos diferentes, na medida em que a primeira é por sua natureza indivisível, e a segunda é por sua natureza divisível em partes realmente distintas, mas não pode existir separada destas partes¹⁸². Desta forma, para Schmaltz, a substancialidade das partes da extensão, ao contrário da substancialidade das substâncias pensantes, não pressupõe a possibilidade de existência separada das demais partes. Portanto, Schmaltz defende que, para Descartes, o conceito de substância finita não se aplica univocamente à substância pensante e à substância extensa, dada a particularidade das últimas.

2.6 Objeções à interpretação pluralista

Algumas dificuldades foram apontadas até aqui no que concerne à interpretação pluralista da substância extensa cartesiana. Primeiramente, o fato de alguém considerar que corpos particulares são substâncias pode implicar ou que o texto do *Resumo*, onde Descartes nega que tais entidades sejam substâncias, não representa a sua verdadeira posição, e deve, portanto, ser lido como um texto de pouco valor metafísico, ou que Descartes teria admitido a existência de graus de substancialidade, onde corpos particulares ocupariam um grau mais fraco em relação à totalidade do universo extenso: eles seriam substâncias impuras em oposição às substâncias puras, categoria na qual a totalidade do universo extenso estaria incluída. A primeira alternativa pode ser considerada incompatibilista, no sentido de que ela não torna o texto do *Resumo* compatível com a tese de que corpos particulares são substâncias extensas, a segunda compatibilista, e é adotada por Dan Kaufman, Paul Hoffman e Edward Slowik. Por outro lado, admitir, com Tad Schmaltz, Daniel Garber e Matthew Stuart, que as partes da extensão que compõem os corpos particulares são as únicas entidades que satisfazem a categoria de substâncias extensas cartesianas, implica propor uma terceira alternativa e, além disso, permite compatibilizar o texto do *Resumo* com os demais textos onde Descartes parece defender mais claramente uma posição pluralista. Levando em conta

¹⁸² SCHMALTZ, 2009, p. 128.

essas diferentes posições pluralistas, destacarei a seguir algumas dificuldades sob a forma de argumentos que visam refutá-las.

O argumento de Descartes para negar a existência de átomos na natureza supõe que corpos particulares ou partes da extensão são indefinidamente divisíveis. A questão é que a divisibilidade desses corpos ou dessas partes pode acarretar a sua corruptibilidade. Mas visto que nenhuma substância é corruptível, como defende Descartes no *Resumo*, e que os corpos particulares são corruptíveis, então parece que eles não são substâncias extensas. Contudo, alguém poderia questionar a associação da divisibilidade indefinida com a corruptibilidade chamando a atenção para o fato de que Descartes também considera a substância extensa indefinida como divisível, embora não admita que ela seja corruptível. O problema é que a identificação da divisibilidade indefinida com a corruptibilidade para excluir a substancialidade dos corpos particulares implica que eles não são substâncias, mas também implica que a substância extensa indefinida não é uma substância. Isto é, embora seja claro que Descartes não admite a existência de átomos na natureza, porque a extensão é indefinidamente divisível, não é claro que a divisibilidade indefinida da extensão implique a sua corruptibilidade, e como consequência, que corpos particulares ou partes da extensão não são substâncias extensas.

No *Resumo*, Descartes afirma que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é formado e composto de certa configuração de membros e outros acidentes. Então, quando esse corpo sofre modificação ou decomposição de suas partes, ele deixa de ser o mesmo corpo, isto é, ele perece e se corrompe. Mas também, nesse texto, embora Descartes considere que a substância extensa indefinida seja divisível, ele não sustenta que a sua divisibilidade acarrete corruptibilidade, como no caso anterior. De modo contrário, ele afirma que essa substância é incorruptível, exceto se Deus negar a ela o seu concurso. Assim, no *Resumo*, Descartes admite que a divisibilidade do corpo humano, por modificação e decomposição de suas partes, acarreta a sua corruptibilidade, mas não admite que o mesmo possa ser dito em relação à divisibilidade da substância extensa indefinida. Se é assim, uma forma de salvaguardar o argumento de que a divisibilidade da extensão acarreta corruptibilidade, baseado na negação do átomo, cujo objetivo é abalar a tese pluralista, seria admitir que somente a divisibilidade dos corpos particulares acarreta corruptibilidade porque a sua divisibilidade é atual, ao passo que a divisibilidade da substância extensa indefinida é apenas potencial, isto é, a quantidade de matéria desta substância é sempre a mesma, e nunca

se corrompe em sua totalidade. Essa leitura parece estar de acordo com a distinção proposta por Descartes no *Resumo* entre o corpo «tomado em geral» e o corpo humano.

Levando em consideração essa precisão, o argumento em questão pode ser reformulado nos seguintes termos: por um lado, os corpos particulares são indefinidamente divisíveis, logo não há átomos na natureza. Além disso, a divisibilidade indefinida desses corpos acarreta corruptibilidade, mas nenhuma substância pode ser corruptível, então os corpos particulares não são substâncias. Por outro lado, o corpo «tomado em geral» é indefinidamente divisível, logo não há átomos na natureza. Mas a divisibilidade indefinida deste corpo não acarreta a sua corruptibilidade, então ele é uma substância extensa divisível, mas não corruptível. Assim, a divisibilidade indefinida dos corpos particulares e do corpo «tomado em geral» acarreta que não há átomos na natureza, mas não acarreta em ambos os casos corruptibilidade, portanto, exclusão de substancialidade. Somente a divisibilidade indefinida dos corpos particulares, mas não a do corpo «tomado em geral», acarreta corruptibilidade.

Porém, nem todos os intérpretes pluralistas defendem que as substâncias extensas cartesianas são os corpos particulares. Como vimos anteriormente, Schmaltz, Garber e Stuart sustentam que apenas partes da extensão ou quantidades de matéria são substâncias extensas. Para esses intérpretes, os corpos particulares são corruptíveis, mas não as partes da extensão ou quantidades de matéria. Segundo eles, a tese que aparece no *Resumo* de que a divisibilidade indefinida no particular acarreta corruptibilidade e, portanto, exclusão de substancialidade, embora se aplique aos corpos particulares, não se aplica às partes da extensão ou quantidades de matéria. De acordo com a leitura desses intérpretes, a substância extensa indefinida é divisível, mas não é corruptível; os corpos particulares são divisíveis e são corruptíveis; partes da extensão ou quantidades de matéria são divisíveis, mas não são corruptíveis. Nesta perspectiva, é possível concluir que o argumento de que a divisibilidade indefinida da extensão acarreta a sua corruptibilidade é válido para refutar a posição de um intérprete pluralista que defende que corpos particulares são substâncias extensas, mas não a de um intérprete pluralista que defende que apenas partes da extensão ou quantidades de matéria são substâncias extensas. Neste último caso, o critério de incorruptibilidade, exigido para todas as substâncias cartesianas, é satisfeito.

Uma aparente consequência da interpretação pluralista de que as partes da extensão são substâncias realmente distintas é a existência de um espaço vazio entre elas. Essa consequência, entretanto, não é um princípio aceito na física cartesiana, porque Descartes em

diversos textos negou a existência do vazio na natureza. Tendo em vista que não há vazio no universo físico cartesiano, Slowik propõe um experimento mental para afastar a possibilidade do vazio entre substâncias extensas realmente distintas. Esse experimento é fornecido a partir do exemplo do vaso côncavo, que se encontra nos *Princípios*, II, artigo 18. Porém, o experimento de Slowik, apesar de afastar o problema do vazio, nos conduz a uma nova dificuldade que resulta da explicação relacional da superfície dos corpos particulares.

Entretanto, alguém pode questionar que o fato de que as partes da extensão são substâncias realmente distintas não implica a existência de um espaço vazio entre elas, como sugere Slowik. Essa objeção pode ser expressa nos seguintes termos: se tudo o que tem extensão, profundidade e comprimento é substância extensa para Descartes, então isso que é chamado de vazio também seria substância extensa. Se é assim, o fato de que as partes da extensão são realmente distintas não acarreta vazio entre elas, porque Descartes considera que o vazio é uma substância extensa. Como consequência, o argumento proposto por Slowik para afastar o problema do vazio perde o seu valor, e o argumento baseado na negação cartesiana do vazio se torna apenas um problema aparente porque ele não representa uma objeção real para um intérprete que queira defender uma posição pluralista sobre a substância extensa.

Porém, um intérprete pluralista pode ainda se deparar com outro tipo de problema, a saber, a questão da explicação relacional da superfície de uma parte finita da extensão. Nos *Princípios*, II, artigo 15, Descartes afirma que a superfície é um modo compartilhado por um corpo e por corpos circundantes. Descartes assume, portanto, a interdependência das superfícies das partes da extensão, mas a interdependência não parece ser um critério satisfeito por uma substância finita cartesiana. O problema é que, por um lado, se as superfícies das partes da extensão forem interdependentes, então essas partes não são substâncias, porque Descartes supõe que substâncias finitas são independentes de todas as outras substâncias, exceto de Deus, e por outro lado, se as superfícies das partes da extensão não forem interdependentes, então há vazio entre elas, o que Descartes não admite.

Em resposta a essas dificuldades, alguém pode argumentar que sendo a superfície um modo de uma parte da extensão, o fato de ela ser um modo, e enquanto tal depender de outras partes, não é um problema. É claro que a interdependência das superfícies das partes da extensão não é um problema, porque as superfícies são modos e não substâncias. Apesar disso, para que uma substância extensa seja uma substância extensa particular, isto é, uma parte determinada da extensão, ela deve possuir uma superfície que a faz depender da vizinhança com outras partes. Pois, se não for possível conceber uma parte da extensão sem

superfície, então o recurso ao argumento da interdependência das partes da extensão continua válido para problematizar a tese de que partes da extensão são substâncias cartesianas, mesmo reconhecendo que a superfície é somente um modo. Desta forma, uma vez afastado o problema da existência do vazio entre duas substâncias extensas realmente distintas, surge o problema da explicação relacional das superfícies das partes da extensão.

Se for possível admitir que, para Descartes, a extensão possua partes substanciais, tais partes devem ser concebidas como dependentes de todas as outras partes que compõem a totalidade da extensão, e em vista disto parece que a substancialidade dessas partes ficaria abalada. Uma sugestão, proposta por Schmaltz, é que o conceito cartesiano de distinção real, quando aplicado às substâncias extensas, seja compreendido de modo distinto de quando ele é aplicado a diferentes substâncias pensantes, bem de quando ele é tomado para distinguir substâncias pensantes de substâncias extensas. No caso das substâncias extensas, Schmaltz sugere que a distinção real não deve pressupor que essas substâncias possam existir separadas umas das outras, como ocorre nos dois outros casos, mas apenas que possamos concebê-las como diferentes sujeitos de certos modos da extensão que são realmente distintos de outros sujeitos de outros modos da extensão.

Contudo, se o estatuto do modo em Descartes é a sua dependência a uma substância finita, e se o estatuto das substâncias extensas, tal como proposto por Schmaltz, é a sua dependência a outras substâncias extensas, visto que elas não podem ser concebidas como podendo existir separadamente das demais substâncias extensas, então em que medida elas seriam diferentes dos modos? Será que esse enfraquecimento da substancialidade das partes da extensão não seria suficiente para esvaziar por completo o sentido do conceito cartesiano de substância finita, que se distingue do conceito cartesiano de modo? Será que o sentido do conceito de distinção real que Schmaltz propõe entre diferentes substâncias extensas não poderia ser concebido como uma distinção modal no fim das contas? Tendo em vista essas dificuldades, resta averiguar se elas tornam a interpretação pluralista da substância extensa cartesiana menos vantajosa do que a interpretação monista para alguém que pretenda salvaguardar o dualismo de substâncias proposto por Descartes. Para cumprir este propósito, examinarei a seguir de que maneira os monistas concebem a substância extensa cartesiana, buscando indicar quais seriam as dificuldades presentes nesta abordagem, e se elas seriam menores do que as que decorrem da visão pluralista.

2.7 A interpretação monista como solução

De acordo com a interpretação monista da substância extensa cartesiana, existe uma única substância extensa no universo físico, cuja natureza se reduz a uma única extensão geométrica, uniforme e homogênea em todas as suas partes. Nos *Princípios*, II, artigo 23, Descartes afirma que «só há uma matéria em todo o universo e só a conhecemos porque é extensa»¹⁸³. Além disso, ele sustenta nos *Princípios*, II, artigo 10, que não existe uma real diferença entre a extensão (o espaço) e a substância extensa, nas suas palavras: «a mesma extensão em comprimento, largura e profundidade que constitui o espaço também constitui o corpo»¹⁸⁴. Assim, segundo a interpretação monista, existe uma única substância extensa, e os corpos que compõem o mundo ao nosso redor são modos desta substância. Porém, essa unidade ontológica da substância extensa não parece estar de acordo com as nossas sensações que nos permitem distinguir diferentes corpos na natureza, nem com a física cartesiana que analisa o comportamento de corpos distintos. Se é assim, então o que pode diferenciar um corpo concebido como um modo de uma única substância extensa de um outro? O que nos corpos os individualiza?

Nos *Princípios*, II, artigo 25, Descartes define um corpo pelo movimento local:

O movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros. Por *corpo* ou *parte da matéria* entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente¹⁸⁵.

Neste texto, o movimento aparece como o princípio que opera uma separação de partes na extensão, na medida em que as distingue umas das outras, e assegura a unidade física dessas partes. Contudo, alguns cartesianos duvidaram da relevância desta explicação, e chamaram a atenção para a dificuldade de distinguir dois corpos contíguos em repouso: se os corpos são individuados pelo movimento local, então eles perdem a sua unidade quando estão em repouso uns em relação aos outros. Daniel Garber ilustrou esse problema com o exemplo de dois corpos em repouso que não poderiam ser considerados como dois corpos, mas apenas como duas partes de um corpo único. De acordo com Garber, a consequência paradoxal desse

¹⁸³ Gama, *Princípios*, II, art. 23. A.T, VIII, 52.

¹⁸⁴ Gama, *Princípios*, II, art. 10. A.T, VIII, 45.

¹⁸⁵ Gama, *Princípios*, II, art. 25. A. T, VIII, 53-54.

problema é que Descartes teria que admitir que todo corpo individual deve estar em movimento¹⁸⁶. Essa também foi uma das razões que levou Cordemoy a recorrer a uma visão atomista para explicar a individuação dos corpos, uma solução que Descartes não poderia adotar, dada a sua tese da divisibilidade da substância extensa.

Leibniz também considerou problemática essa explicação, suas críticas à física cartesiana e à individuação pelo movimento aparecem no *De Ipsa Natura*. No que concerne à questão da individuação, Leibniz argumentou que mesmo os corpos em movimento não são realmente individuados. Se é o movimento local que individua os corpos, então em um instante não pode haver distinção entre um corpo e outro. Na ausência de diferenças intrínsecas entre os corpos em um instante, não podem existir diferenças intrínsecas através do tempo. Se não podem existir diferenças intrínsecas entre os corpos através do tempo, então o movimento local não pode causar essas diferenças. A crítica de Leibniz considera o universo físico cartesiano sob uma visão instantânea «fotográfica», e aponta para o fato de que o movimento é um aspecto extrínseco aos corpos, e por isso não pode explicar as diferenças intrínsecas entre eles. Esse problema leva Leibniz a propor um princípio de individuação baseado em um tipo específico de átomo, a monada. Levando em consideração a crítica de Leibniz, Garber reconhece a dificuldade de encontrar um princípio de individuação dos corpos baseado na física de Descartes¹⁸⁷.

Contudo, uma sugestão para essa dificuldade seria considerar a quantidade de matéria dos corpos como o seu princípio de individuação. Essa explicação, no entanto, não é compatível com a tese cartesiana da divisibilidade indefinida da matéria. Para Descartes, um corpo nunca detém uma quantidade fixa de matéria, visto que está submetido à contínua divisão ou ao acréscimo de suas partes por outras partes. Nos *Princípios*, IV, artigo 201, por exemplo, Descartes se refere à impossibilidade de conservação de uma mesma quantidade de matéria nas plantas, por exemplo: «Todos os dias vemos plantas a crescer e se não concebermos que algum corpo foi acrescentado ao seu será impossível conhecer como se tornaram maiores do que antes»¹⁸⁸.

¹⁸⁶ GARBER, 1999, p. 276.

¹⁸⁷ «Je vais continuer à parler comme si Descartes traitait d'un monde de corps individuels, en collision les uns avec les autres, en mouvement et au repos les uns par rapport aux autres. Mais, en fin de compte, je soupçonne qu'il y a quelque chose auquel il n'a pas le droit de prétendre, et cela pourrait ébranler sérieusement l'ensemble de son programme». GARBER, 1999, p. 280.

¹⁸⁸ Gama, *Princípios*, IV, art. 201. A.T, VIII, 324-325.

Assim, tendo em vista as dificuldades envolvidas na individuação dos corpos tanto pelo movimento quanto pela quantidade de matéria, acredito que nenhuma dessas soluções parece pertinente até aqui. Mas, se é assim, será que poderíamos concluir que a interpretação monista da substância extensa cartesiana torna inviável uma explicação sobre a individuação dos corpos? Certamente, esse problema desapareceria se Descartes aceitasse uma visão pluralista da substância extensa, segundo a qual os corpos seriam substâncias extensas, isto é, entidades independentes de todas as demais coisas (exceto de Deus). Porém, no capítulo anterior destaquei as dificuldades que resultam desta leitura, e que a torna insustentável. Desta forma, tentarei mostrar que mesmo adotando uma interpretação monista da substância extensa cartesiana podemos encontrar uma solução para a questão da individuação dos corpos.

Podemos examinar essa questão através de dois aspectos: metafísico e epistemológico¹⁸⁹. Sob o aspecto metafísico, se trata de investigar, por um lado, o que torna um indivíduo o indivíduo que ele é, por outro lado, o que distingue um indivíduo de todos os outros indivíduos do mesmo tipo. Podemos resumir essas duas questões em uma única, a saber, na questão do princípio de individuação, isto é, na questão de uma causa intrínseca que permite individualizar os corpos. Sob o aspecto epistemológico, se trata de investigar como reconhecemos indivíduos e os distinguimos das outras coisas. Essa última questão diz respeito ao modo pelo qual discernimos os indivíduos e os distinguimos uns dos outros. Embora algumas dificuldades que envolvem a questão da individuação sob seu aspecto metafísico tenham sido apontadas anteriormente quando considerei os princípios de individuação pelo movimento e pela quantidade de matéria, acredito ser possível conciliar o aspecto metafísico com o epistêmico dessa questão. Desta forma, a solução que defenderei no que tange à individuação dos corpos se baseia na posição sustentada por Alice Sowaal em seu artigo *Cartesian Bodies*, segundo a qual o pensamento seria o princípio parcial de individuação dos corpos no universo físico cartesiano, parcial porque o movimento local também teria um papel a desempenhar da individuação dos corpos¹⁹⁰. Antes de apresentar essa posição, analisarei os pressupostos e comprometimentos da interpretação monista da substância extensa cartesiana, em seguida, tentarei mostrar que nada os dissocia de uma explicação da individuação dos corpos.

¹⁸⁹ Essa distinção entre o aspecto metafísico e epistemológico da questão da individuação se encontra em THIEL, 1998, p. 212.

¹⁹⁰ SOWAAL, Alice. Cartesian Bodies. *Canadian Journal of Philosophy*, Canada, v. 34, n. 2, Texas, p. 217-240, 2004. Ver p. 217-240.

Em um fragmento conservado por Baillet de uma carta escrita durante o verão de 1631 a Villebressieu, químico e filósofo natural, Descartes afirma que só existe uma única substância extensa na natureza. Nesse fragmento, primeiramente, ele resume o pensamento de seu correspondente, mostrando que este detinha uma posição claramente monista da matéria, e após ter assim descrito o pensamento de Villebressieu, ele declara que este se enquadra perfeitamente com a sua maneira de filosofar e com o seu mecanicismo:

Parece-me mesmo que vós já descobristes generalidades sobre a natureza, como: que há apenas uma única substância material, que recebe de um agente externo a ação ou o meio de se mover localmente, de onde ela tira diversas figuras ou modos, que a tornam tal que nós a vemos nesses primeiros compostos que chamamos os Elementos. Além disso, vós observastes que a natureza desses Elementos ou primeiros compostos, chamados Terra, Água, Ar e Fogo, consiste apenas na diferença dos fragmentos ou pequenas e grosseiras partes desta matéria, que muda todos os dias de um em outro, pelo calor e o movimento, das grosseiras em sutis; ou em ignóbeis, isto é, de sutis em grosseiras, quando a ação do calor e do movimento vêm a faltar. Que da primeira combinação desses quatro primeiros resulta uma mistura, que poderia ser chamada o quinto Elemento, o que vós chamais princípios, ou o mais nobre preparo dos elementos, visto que ela é, vós dizeis, uma semente produtiva ou uma vida material que se especifica em todos os tipos desses nobres indivíduos particulares que são sem dúvida o objeto de nossa admiração. Eu estou de resto muito satisfeito de vosso sentimento, quando vós me dizeis que os quatro elementos que forneceram a matéria, e o quinto que resulta deles, se transformaram tanto todos os cinco neste sujeito, que nenhum deles é mais o que era, mas que todos juntos são ou o animal, ou a planta, ou o mineral. O que se encaixa muito com a minha maneira de filosofar, e se conforma maravilhosamente com todas as experiências mecânicas que eu fiz na natureza sobre este assunto¹⁹¹.

Com algumas nuances, a interpretação monista da substância extensa cartesiana é compartilhada por vários intérpretes de Descartes, a saber, Octave Hamelin¹⁹², Henri

¹⁹¹ Alquié, I, p. 295-296. A.T, I, 216-217, tradução minha. O texto em língua estrangeira é. «Il me semble même que vous avez déjà découvert des généralités de la nature, comme: qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons dans ces premiers composés que l'on appelle les Éléments. De plus vous avez remarqué que la nature de ces Éléments ou premiers composés, appelés Terre, Eau, Air et Feu, ne consiste que dans la différence des fragments ou petites et grosses parties de cette matière, qui change journellement de l'un en l'autre, par le chaud et le mouvement, des grossières en subtiles; ou en ignobles, c'est-à-dire de subtiles en grossières, lorsque l'action du chaud et du mouvement vient à manquer. Que de la première mixtion de ces quatre premiers il résulte un mélange, qui pourrait être appelé le cinquième Élément, ce que vous appelez principes, ou la plus noble préparation des éléments, puisqu'elle est, dites-vous, une semence productive ou une vie matérielle qui se spécifie en toutes sortes de ces nobles individus particuliers qui sont sans contredit l'objet de notre admiration. Je suis au reste fort satisfait de votre sentiment, lorsque vous me dites que les quatre éléments qui ont fourni la matière, et le cinquième qui en résulte, se sont tellement changés tous cinq dans ce sujet, qu'aucun d'eux n'est plus ce qu'il était, mais que tous ensemble sont ou l'animal, ou la plante, ou le minéral. Ce qui cadre beaucoup avec ma manière de philosopher, et qui revient merveilleusement à toutes les expériences mécaniques que j'ai faites de la nature sur ce sujet».

¹⁹² «L'étendue sans limites est en même temps douée d'une très forte unité. Étant substance, elle est le plein, et, si elle n'est pas indivisible, les parties qu'elle admet sont toutes solidaires. Et Descartes reconnaît dans l'Abrégé des Méditations [...] qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle dont les corps soi-disant individuels ne sont que des modes » ; « Seul le corps en général, l'ensemble des corps, est une substance». HAMELIN, Octave. *Le*

Gouhier¹⁹³, Martial Gueroult¹⁹⁴, Jean-Marie Beyssade¹⁹⁵, Michelle Beyssade¹⁹⁶, Pierre Guenancia¹⁹⁷, John Cottingham¹⁹⁸, R.S. Woolhouse¹⁹⁹ e Alice Sowaal²⁰⁰. Embora esses intérpretes acreditem que para Descartes existe uma única substância extensa na natureza, e que os corpos são modos desta única substância, eles também admitem que um grau mais

ystème de Descartes. Paris: Alcan, 1921. Ver p. 305 apud RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'individualité selon Descartes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1950. Ver p. 39.

¹⁹³ «Ce qui est substance et de ce fait impérissable, c'est la matière en général [*in genere*] et mon âme [*mens*] prise dans son individualité. Quant à ce morceau particulière de matière qu'est mon corps, il n'est qu'un certain arrangement de parties». GOUHIER, 1999, p. 392.

¹⁹⁴ «il n'existe en réalité qu'une seule substance étendue dont elles [des substances physiques particulières] ne sont que des modes». GUEROULT, Martial. Appendice n. 10. La réfutation spinoziste de la conception cartésienne des corps. (Cf. chap. VI, § IX). In: _____. *Spinoza. Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier, 1968. Ver p. 529-556.

¹⁹⁵ «un corps humain, comme corps, ne constitue en aucun sens une substance mais un assemblage (que ce soit de modes ou de parties)». BEYSSADE, J-M., 2001, p. 242, n. 53. «l'union substantielle n'unit pas comme on le croit souvent deux substances de même rang, l'âme et le corps, mais bien une vraie substance, l'âme, avec un corps humain qui est un assemblage de modes». Bulletin cartésien XXI, Archives de Philosophie, 1994 apud BUZON, 1993, p. 186, n. 3.

¹⁹⁶ «Les corps particuliers, y compris le corps d'un homme, sont des parties de l'unique substance corporelle ou étendue, des parties du corps pris en général». BEYSSADE, M., 2000, p. 2.

¹⁹⁷ «l'unité d'un corps est une unité de composition: le corps est constitué par l'ensemble de ses parties. Dès lors que celles-ci changent, le corps n'est plus le même [...] Ontologiquement ce n'est pas un être ou une substance». GUENANCIA, Pierre. Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal. In : AFEISSA, H.S. VILMER, J.B (Org.). *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2010a. p. 55-83. Ver p. 22-23. «Du coup les corps physiques, en tant que tels et non en tant que choses perçues, ne sont plus considérés comme des substances, c'est-à-dire de choses qui existent par elles-mêmes et ont une unité intrinsèque, mais plutôt comme des modes de l'étendue, individualisés par des configurations locales et des rapports de mouvement. Le plan de la connaissance est davantage celui des propriétés communes à tous les corps matériels que celui des propriétés spécifiques ou même singulières qui les distinguent ontologiquement les uns des autres. Leur identité est relative et non absolue, comme celle d'une substance qui est ce qu'elle est, nécessairement». Id., *Lire Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 2000. (Collection Folio/Essai). Ver p. 306-309.

¹⁹⁸ «Há aqui um contraste nítido com a concepção aristotélica tradicional do mundo enquanto composto de um grande número de indivíduos, cada um dos quais é considerado como uma substância específica (para Aristóteles, um cavalo isolado ou uma árvore ou uma cadeira classificam-se como uma substância). Pelo contrário, Descartes oferece uma perspectiva radicalmente monística da substância corpórea. O universo físico é uma coisa única, indefinidamente extensa: 'O mundo, isto é, o universo inteiro de substância criada, não tem limites à sua extensão'; 'a matéria cuja natureza consiste simplesmente em ser substância extensa ocupa todo o espaço imaginável' (*Princípios*, II, 21 e 22: AT, VII, 52; XCM, I, 232). As coisas individuais – os planetas, os cavalos, as árvores – são assim compostos simplesmente porque são modificações pontuais de uma substância simples e extensa». COTTINGHAM, 1989, p. 119.

¹⁹⁹ «The idea then seems to be that unlike human minds, human bodies (as also stones or horses) are not numerically different individual substances, but pieces of corporeal substance or body as such, in the way that pieces of lead are just that – pieces of lead and not 'leads'». WOOLHOUSE, 1993, p. 22.

²⁰⁰ «individual bodies are not secondary substances». SOWAAL, 2004, p. 223.

fraco de substancialidade poderia ser atribuído a esses corpos. A base textual para essa leitura, além da carta a Villebressieu, é a famosa passagem do *Resumo* das *Meditações*²⁰¹.

Nesta passagem, Descartes começa com a descrição das substâncias finitas, que são criadas pela substância infinita, isto é, por Deus. Essas substâncias são descritas como possuindo uma natureza incorruptível, razão pela qual podem ser denominadas de puras substâncias. Então, Descartes afirma que o corpo «tomado em geral» é uma substância deste tipo. Em seguida, ele opõe o corpo «tomado em geral» ao corpo humano, que por sua vez ele distingue dos corpos particulares. A oposição entre o corpo «tomado em geral» e o corpo humano se funda na incorruptibilidade de suas partes no primeiro caso, e na corruptibilidade de algumas de suas partes no segundo. Ainda nesta perspectiva, ele opõe o corpo humano à alma, que ele caracteriza como incorruptível. Por fim, Descartes sustenta que o corpo «tomado em geral» e as almas seriam substâncias puras e, neste sentido, incorruptíveis; ao passo que os corpos humanos e os corpos particulares seriam substâncias impuras e corruptíveis, por alguma mudança de suas partes.

De acordo com Sowaal haveria duas formas pelas quais poderíamos distinguir substâncias puras de substâncias impuras na passagem do *Resumo*: (1) substâncias puras são criadas por Deus e perecem na ausência de seu concurso, substâncias impuras são criadas por alguma mudança nas partes do corpo «tomado em geral» e perecem pela mesma razão; (2) substâncias puras são incorruptíveis, e assim não diferem umas das outras em função do critério de corruptibilidade, substâncias impuras diferem umas das outras em função desse critério²⁰². Assim, na visão de Sowaal, a distinção entre substâncias puras e impuras do *Resumo* abre espaço para que os corpos particulares possam ser considerados substâncias em um terceiro sentido.

Gueroult sustenta que, para Descartes, os corpos são substâncias em relação a outros corpos, porque podemos conceber cada um deles independentemente dos demais, por exemplo, podemos pensar a cera como realmente distinta da pedra, embora elas sejam modos em relação à substância extensa, isto é, ao corpo «tomado em geral», porque elas não podem existir independentemente desta substância²⁰³. Segundo Gueroult, o que permite que um corpo

²⁰¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 12. A.T, VII, 14.

²⁰² SOWAAL, 2004, p. 226.

²⁰³ «En ce qui concerne les corps, nous concevons de telles substances lorsque nous pouvons penser clairement et distinctement chacune d'elles, en excluant de leur idée tout le reste de la substance étendue. Par exemple, ce qui fonde pour moi la substance singulière de tel corps, comme la cire ou la pierre, c'est que je puis penser clairement et distinctement telle partie de l'étendue en excluant d'elle toutes les autres parties [...] Bref,

em particular seja considerado uma substância cartesiana é o fato de que ele conserva um determinado *invariante numérico*, que pode ser concebido como a subsistência de uma mesma quantidade de matéria através da diversidade de seus aspectos geométricos²⁰⁴. Contudo, Gueroult acrescenta à sua explicação que esse *invariante numérico*, que torna possível que um determinado corpo particular seja considerado uma substância cartesiana, é apenas aparente, porque, para Descartes, os corpos não possuem de fato independência da substância extensa, e assim não são substâncias finitas no sentido forte e estrito - que envolve independência de inerência das demais substâncias finitas, e independência causal de Deus - mas apenas modos de uma única substância extensa²⁰⁵. Gueroult defende então a tese de que haveria graus de

l'exclusion l'une par l'autre de deux parties de l'étendue que nous pouvons penser chacune clairement et distinctement, par le moyen de cette exclusion même fonde entre ces deux parties une distinction réelle qui les constitue à nos yeux comme des substances. Car la «distinction réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances». La détermination des substances particulières matérielles est donc calquée sur celle des substances universelles (nature intellectuelle en général, étendue) de même que nous concevons celles-ci comme substances en vertu de leur exclusion réciproque, qui nous permet de les penser clairement et distinctement, de même nous concevons dans la substance étendue des substances réellement distinctes lorsque nous pouvons penser clairement et distinctement certains êtres étendus par l'exclusion de tout le reste de la substance universellement étendue. Dans ces conditions, un certain mode de la substance universelle des corps, lui-même diversifié par une infinité de modes subalternes peut être considéré à son tour comme substance en opposition avec les autres modes de cette substance que nous rejetons hors de ce mode pour en avoir une connaissance claire et distincte. Ainsi la cire, la pierre, sont, d'un côté, de simples modes de l'étendue, mais d'un autre côté, chacun de ces modes (par exemple, la cire, mode étendu considéré comme unité de divers modes ou propriétés qui sont ceux de la cire) apparaît comme une substance par rapport à tout le reste de l'étendue». GUEROUT, 1953, v. I, p. 105-106.

²⁰⁴ «Immutabilité d'un mode de l'étendue qui, lui-même, peut présenter des modifications subalternes, cette substance de la cire n'est pas autre chose que la subsistance d'une certaine quantité d'étendue sous la diversité de ses aspects géométriques. Bref, l'unité et l'identité d'un corps physique, grâce à quoi nous l'identifions comme étant telle substance, c'est la capacité qu'il possède de conserver une même quantité sous divers aspects, gagnant en largeur ce qu'il perd en profondeur ou en épaisseur, et inversement [...] La substance particulière d'un corps n'est donc rien d'autre qu'un *invariant numérique* qui le fait, - dans cette mesure - indépendant du reste, et qui le constitue comme principe d'explication autonome des divers aspects qu'il revêt ». Ibid., p. 106-107. « La thèse de l'invariant numérique conçu comme subsistance du même volume total à travers la diversité de déformations ne s'applique qu'aux substances agrégats, qui d'ailleurs seules sont visibles, par exemple, à ce morceaux de cire ou à ce morceaux de fer. En effet, chaque corpuscule ou molécule d'un corps donné garde à la fois son volume et sa forme. L'invariance numérique de la substance agrégat n'est que la subsistance en lui des mêmes molécules en même quantité, quels que soient les figures et les états de cette substance, tant que cette substance n'est pas détruite. Lorsqu'un corps se dilate ou se contracte sous l'influence d'un agent physique quelconque, il conserve toujours le même volume de matière, la même quantité de molécules, bien qu'en apparence ce volume ait diminuée ou augmentée. C'est que les intervalles entre ses molécules se sont rétrécis ou accrus, étant alors remplis par d'autres corps, comme on peut le comprendre par l'éponge (*Principes*, II, art. 5-7; IV, art. 31, etc.). L'invariant numérique de l'agrégat n'est pas fonction directe de l'invariant numérique de la molécule ou du corpuscule. Un gros corpuscule contient plus de matière (de volume) qu'un petit. Mais si la forme des gros corpuscules est telle qu'ils ne peuvent se serrer les uns contre les autres dans l'agrégat, pour un même volume apparent l'agrégat de gros corpuscules renfermera toujours moins de matière, c'est-à-dire de volume réel, qu'un agrégat de petits corpuscules dont la forme serait telle qu'ils puissent se serrer étroitement les uns contre les autres ». Ibid., p. 107, n. 163.

²⁰⁵ «On trouve dans cette application indistincte du concept de la substance tant aux substances universelles créées, étendue et pensée, qu'aux substances particulières étendues, qui sont en réalité des modes». Ibid., p. 108-109. «Les substances corporelles, ayant des parties, sont sans fondement intrinsèque, et, si elles ne se détruisent

substancialidade na metafísica cartesiana. Assim, de acordo com ele, Descartes teria admitido uma única substância de primeira ordem que seria Deus, dois tipos de substâncias de segunda ordem que seriam as substâncias pensantes criadas e a substância extensa criada, e diversas substâncias de terceira ordem que seriam os corpos particulares²⁰⁶. Porém, o conceito de substância de terceira ordem se refere, na visão de Gueroult, a uma compreensão pouco estrita do sentido do termo «substância» para Descartes, de tal modo que apenas sob certas condições poderíamos denominar corpos de substâncias de terceira ordem²⁰⁷.

Embora as substâncias de segunda ordem – as almas e o corpo «tomado em geral» – sejam dependentes no sentido causal da substância de primeira ordem – Deus – elas não dependem umas das outras e nem das demais coisas criadas neste sentido. Mas ainda que as substâncias de terceira ordem não dependam no sentido causal de outras substâncias de terceira ordem, elas dependem no sentido de inerência da substância extensa de segunda ordem. Então, o fato de que as substâncias de terceira ordem – os corpos – são dependentes no sentido de inerência da substância extensa de segunda ordem – o corpo «tomado em geral» torna possível considerá-las como modos desta substância. Desta forma, as condições sob as quais Gueroult admite a existência de substâncias de terceira ordem na metafísica de Descartes são compatíveis com uma interpretação monista da substância extensa cartesiana. Ainda que Descartes não tenha explicitado e desenvolvido a terminologia substância de

pas en fait, restent par nature exposée à la destruction. Si elles se maintiennent, ce n'est pas par soi, c'est en vertu des lois physiques et du jeu de l'ensemble des modes. Ainsi, d'une part, la subsistance de l'invariance numérique permet de penser, tant qu'elle persiste, tel corps, en excluant de lui tous les autres modes distincts de lui et de le concevoir par là comme indépendant, c'est-à-dire comme substance, d'autre part, la physique, révélant que cette persistance elle-même dépend du concours mécanique de l'ensemble des modes de la substance étendue, assure que l'indépendance de telle substance corporelle à l'égard des autres modes n'est au fond qu'apparente. Toutefois, la stabilité de fait présentée par les invariants numériques nous autorise à concevoir les corps d'espèces différentes à la façon de substances et de les traiter comme s'ils étaient absolument tels. Mais ce sont là substances du troisième ordre, substances selon l'opinion commune, non substances du deuxième ordre, ou substance à la rigueur». GUEROULT, 1953, v. I, p. 115.

²⁰⁶ «En réalité, Dieu est le seul digne de la substantialité, parce qu'il est le seul être à se concevoir par soi au sens absolu du terme, étant le seul être à se causer et à se soutenir par soi. Il peut être sans l'étendue, tandis que celle-ci ne peut être sans lui. Toutefois, une substance créée, quoique ne pouvant être conçue absolument par soi, puisqu'elle dépend de Dieu qui la cause et la soutient, n'a besoin d'aucune autre substance créée pour être et être conçue. Elle peut être conçue sans ses modes, non ceux-ci sans elle. Elle est donc, dans cette mesure, conçue par soi, et peut être investie à ce titre d'une substantialité de second ordre. A leur tour, les substances particulières ne sauraient être des substances dans le sens où l'est l'étendue, car elles en sont des modes et elles ne peuvent être conçues sans celle-ci, tandis que celle-ci peut être conçue sans elles. Mais elles peuvent être investies d'une substantialité de troisième ordre, en tant que, tout en étant des modes, elles n'ont pas besoin des autres modes de la substance universelle à laquelle elles se rapportent pour être conçues clairement et distinctement». GUEROULT, 1953, p. 109.

²⁰⁷ «On comprend dans ces conditions que Descartes puisse réserver le nom de substance stricto sensu aux âmes individuelles, naturellement indestructibles de par leur indivisibilité, et à la substance étendue en général qui, seule, et contrairement aux substances corporelles particulières, est naturellement impérissable». Ibid., p. 115. Conferir também nota 203.

primeira, segunda e terceira ordem, acredito que o seu uso seja útil para explicar por que ele chama de substâncias coisas que ele não concebe realmente como substâncias finitas em sua metafísica, mas como modos da substância extensa finita. Este é o caso, por exemplo, de sua afirmação na *Terceira Meditação* de que uma pedra é uma substância. Se Descartes não considera realmente que a pedra seja uma substância finita então por que ele a designa como substância? A resposta que proponho a esta dificuldade textual está baseada na noção de substância de terceira ordem. Esta noção se refere a uma compreensão pouco estrita do sentido do termo substância finita para Descartes. Por substâncias de terceira ordem compreendo coisas que são inerentes a substância extensa de segunda ordem. Este é o caso da pedra, da mão, do braço e das roupas de um homem. Desta forma, acredito que a noção de substância de terceira ordem, que se refere aos modos da substância extensa de segunda ordem, tem a função de salvaguardar uma leitura monista da substância extensa cartesiana e de explicar assim o porquê de certos usos imprecisos do termo substância nos textos de Descartes.

Sowaal também compartilha com Gueroult a visão de que haveria substâncias de terceira ordem na metafísica de Descartes, mas se distingue dele com relação ao critério pelo qual corpos são considerados substâncias deste tipo. Enquanto Gueroult sustenta que os corpos são substâncias de terceira ordem porque possuem uma quantidade de corpos mais simples ou moléculas que permite que eles detenham um *invariante numérico* inalterável, ainda que os seus aspectos ou formas variem, Sowaal acredita que eles não podem ser compostos de uma quantidade invariável de moléculas, como pensa Gueroult, porque as teses cartesianas da negação dos átomos e da contínua divisão dos corpos impedem que Descartes possa sustentar essa visão²⁰⁸. Em todo caso, a posição de Gueroult de uma possível individuação dos corpos por suas quantidades de matéria já havia sido considerada problemática anteriormente pelas mesmas razões que Sowaal assinala em sua crítica direta ao intérprete. Então, a fim de esclarecer o que conta para a individuação dos corpos, no contexto

²⁰⁸ «le monde physique présente, en effet, une série de corps qui ont cette propriété de subsister indéfiniment les mêmes sous le changement incessant de leur aspects ou de leur forme. Ils ont donc dans une certaine mesure, en fait, le privilège d'indestructibilité des substances authentiques. C'est pourquoi le sens commun leur a donné le nom. Qu'elle soit froide ou chaude, liquide ou solide, la cire «*demeure*» et demeure «*la même*». Et si certains agents peuvent arriver effectivement à la détruire en la décomposant, l'espèce cire *demeure* dans l'univers. Que dire lorsqu'il s'agit de corps simples ou des molécules dont sont constitués les premiers éléments, et qui, quoique nés de la division de l'étendue, et comme tels en droit périssables, conservent une véritable indestructibilité de fait? Il y a donc à côté des substances authentiques naturellement impérissables (les âmes), des choses, - à savoir les diverses sortes de corps, - qui naturellement périssables, ont une permanence et une indestructibilité de fait suffisantes pour qu'on puisse les traiter comme des substances». GUEROULT, 1953, v. I, p. 113. «While I find Gueroult's interpretation appealing, I resist the claim that bodies are composed of a determinate quantity of corpuscles that do not change their shapes». SOWAAL, 2004, p. 225, n. 17.

de uma interpretação monista da substância extensa cartesiana, consideremos, primeiramente, a hipótese, proposta por Sowaal, segundo a qual é possível conceber uma distinção de três níveis de categorias de atributos, modos e qualidades, levando em consideração as três ordens de substâncias dentro do quadro da metafísica de Descartes. Em seguida, vejamos a maneira pela qual esses níveis correspondem aos diversos tipos de substâncias admitidas nesta metafísica.

Nos *Princípios*, I, artigo 56, Descartes apresenta uma distinção entre os modos, as qualidades e os atributos de uma substância:

E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada de tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos²⁰⁹.

De acordo com esse artigo, quando a substância é considerada a partir de suas afecções e alterações, encontramos os seus modos; quando a concebemos como modificada de tal maneira que as suas modificações nos permitem classificá-la como uma substância de um determinado tipo, encontramos as suas qualidades; e quando a pensamos de maneira mais geral, em termos do que nela é imutável, isto é, de sua essência ou natureza, encontramos o seu atributo. Como cada substância possui uma única essência ou natureza, só existe um único atributo principal em cada uma delas. Embora nesse artigo Descartes use o termo «atributo» no plural, isso não significa que ele está admitindo mais de um atributo principal por substância. Acredito que ele esteja se referindo neste caso às noções comuns de duração, ordem, número e existência, que expressam um modo geral sob o qual concebemos uma substância. Assim, os modos e as qualidades envolvem alterações na substância, entretanto, o atributo principal expressa a natureza de uma substância ou o modo como a percebemos, mas não implica uma alteração nela. Feitas essas precisões concernentes às categorias cartesianas de modos, qualidades e atributos, resta mostrar em que medida elas se aplicam aos diversos tipos de substâncias da metafísica de Descartes, e assim podem ser concebidas sob três níveis distintos.

Descartes aceitou uma única substância de primeira ordem – Deus – que possui independência causal de todas as demais substâncias de sua metafísica. Dada a sua simplicidade, Deus não admite mudanças, e assim não pode ser concebido como sofrendo

²⁰⁹ Almeida, I, art. 56. A. T, VIII, 26.

afecções e alterações. Portanto, para Descartes, Deus não possui modos e qualidades. Mas considerado a partir de sua essência e natureza, ele possui a perfeição como seu atributo principal, que se exprime através de infinitas propriedades ao infinito: independência, simplicidade, suprema inteligência, suprema bondade, eternidade, existência necessária, etc. Além desta substância de primeira ordem, Descartes também aceitou dois tipos de substâncias de segunda ordem, a saber, as substâncias pensantes e uma única substância extensa – as almas e o corpo «tomado em geral» – que são dependentes causalmente de Deus, mas independentes entre si e de todas as demais coisas criadas. No caso da substância extensa de segunda ordem, que nos interessa aqui, quando a considero em relação à sua natureza ou essência encontro a extensão como o seu atributo principal. Porém, quando essa substância é considerada através de suas afecções e alterações, que expressam os seus modos, a questão é um pouco mais complicada. Duas observações merecem ser feitas antes de responder essa questão. Em primeiro lugar, na visão de Descartes, Deus cria a substância extensa de segunda ordem, e ao criá-la a faz com uma quantidade de matéria indefinida. Mas, dada a tese cartesiana da simplicidade da substância infinita, em Deus, pensar, querer e criar são um único ato, essa quantidade de matéria, ao ser criada em um único ato por Deus, deve ser invariável²¹⁰. Em segundo lugar, Descartes admite que Deus ao criar essa substância a faz com uma determinada quantidade de movimento, que por sua vez também deve ser invariável²¹¹.

Agora, se os modos de uma substância expressam afecções e alterações nela, então quais seriam as mudanças na substância extensa de segunda ordem que expressariam os seus modos? Como vimos, essa substância, criada por Deus, não pode sofrer variações de figura,

²¹⁰ «Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 43. A.T, VII, 51. « car l'idée que nous avons de Dieu, nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien: *Quia vides ea, sunt*, etc, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose». Alquié, III, p. 75. A.T, IV, 119. «Deus [...] por uma única e sempre a mesma e simplicíssima ação, simultaneamente entende, quer e opera tudo». Almeida, I, art. 23. A.T, VIII, 14.

²¹¹ «Depois de ter examinado a natureza do movimento, é necessário considerar a sua causa [...] parece-me evidente que só pode ser Deus, cuja onipotência deu origem à matéria com o seu movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou». Gama, *Princípios*, II, 36. A.T, VIII, 61 apud SOWAAL, 2004, p. 229. Conferir também Battisti e Donatelli, *O mundo ou Tratado da luz*, p. 95. A.T, XI, 43: «Ora, ocorre que essas duas regras resultam manifestamente apenas deste fato, de que Deus é imutável e de que, por agir sempre da mesma maneira, produz sempre o mesmo efeito. Pois, supondo que Ele tenha posto certa quantidade de movimento em toda a matéria em geral desde o primeiro instante em que a criou, é preciso admitir que conserve sempre a mesma quantidade, ou então não acreditar que aja sempre do mesmo modo. E, supondo, além disso, que, desde esse primeiro instante, as diversas partes da matéria, nas quais esses movimentos se distribuam desigualmente, começaram a conservá-los ou transferi-los de uma para outra, segundo a força de que dispunham para tal, é preciso necessariamente pensar que Ele as faça continuar sempre a agir assim».

tamanho, posição, movimento local e superfície, porque isso implicaria admitir variação em sua quantidade de matéria e movimento. Se é assim, os modos desta substância devem ser os corpos que percebemos no universo físico. Quanto às qualidades, as mudanças que nos permitem identificá-la como uma substância de um determinado tipo, elas não se encontram na substância extensa de segunda ordem. Isso é claro pelo fato de que só existe uma única substância deste tipo. Portanto, a substância extensa de segunda ordem – o corpo «tomado em geral» – possui a extensão como seu atributo principal, os corpos como os seus modos, mas não possui qualidades. Contudo, sob determinadas condições, os corpos também podem ser considerados substâncias extensas de terceira ordem. Assim, enquanto substâncias, eles possuem a extensão como o seu atributo principal; ao passo que as mudanças de figura, tamanho, posição, movimento local e superfície, que percebemos nesses corpos, expressam os seus modos.

De acordo com a leitura proposta, os corpos não são substâncias extensas de segunda ordem, como sustenta a interpretação pluralista, mas possuem um duplo estatuto na metafísica de Descartes: do ponto de vista estrito desta metafísica, eles são modos da substância extensa de segunda ordem, no entanto, também podem ser concebidos, sob certas condições, como substâncias extensas de terceira ordem. Enquanto substâncias extensas de terceira ordem, os corpos não possuem uma individuação robusta como podemos encontrar nas substâncias de segunda ordem, pois a sua individuação depende da substância extensa de segunda ordem ter sido criada por Deus com movimento e de podermos percebê-la como possuindo uma variação interna. Essa variação consiste no fato de que podemos conceber os corpos com diferentes tamanhos, figuras, posições, movimentos locais e superfícies, isto é, através de seus modos de terceira ordem.

A visão de que não é apenas o movimento local que individualiza os corpos, mas também a atividade de nossa mente de perceber a substância extensa de segunda ordem como envolvendo uma variação interna, como havia sido dito no início, é a solução proposta por Sowaal para o problema da individuação dos corpos dentro do quadro de uma interpretação monista da substância extensa cartesiana. Além disso, como também destaquei anteriormente, esta solução da individuação parcial pelo pensamento é compatível com a individuação pelo movimento local e com a explicação que Descartes fornece nos *Princípios*, II, artigo 25²¹². De acordo com Sowaal, a individuação de um corpo para Descartes depende de como percebemos as diversas partes que compõem esse corpo e os seus movimentos. O movimento

²¹² Gama, *Princípios*, II, art. 25. A.T, VIII, 53.

e o repouso de um corpo dependem de como concebemos o corpo individuado com relação aos outros corpos que consideramos como individuados. Essa maneira de caracterizar os movimentos locais dos corpos como modos de terceira ordem, isto é, como modos de substâncias de terceira ordem, e os corpos como substâncias extensas de terceira ordem, é compatível com o fato de que os corpos e os seus tamanhos, figuras, posições, movimentos locais e superfícies são individuados no sentido de que percebemos a substância extensa de segunda ordem como estando dividida em partes, partes que consideramos como substâncias extensas de terceira ordem e, nesse sentido, como realmente distintas umas das outras, mas não como as substâncias de segunda ordem são realmente distintas.

Tendo em vista a leitura de uma individuação parcial dos corpos pelo pensamento, a seguinte questão poderia ser levantada: será que os movimentos e os corpos de terceira ordem seriam reais o suficiente para servir de base para a construção de leis na física, por exemplo? A solução de Sowaal a essa objeção é a de que a física cartesiana não exige que o movimento local seja real no sentido estrito, isto é, que ele seja um modo da substância extensa de segunda ordem. Esta solução, segundo a autora, pode ser corroborada por um trecho dos *Princípios*, II, artigo 23:

Logo, só há uma matéria em todo o universo e só a conhecemos porque é extensa. Todas as propriedades que nela percebemos distintamente apenas se referem ao facto de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes, e por consequência, pode receber todas as afecções resultantes do movimento dessas partes. Com efeito, embora mediante o pensamento possamos imaginar divisões nesta matéria, contudo é verdade que o nosso pensamento não pode alterar nada, e a diversidade das formas que nela se encontram dependem do movimento local²¹³.

Primeiramente, no trecho acima, Sowaal observa que Descartes se refere à capacidade da substância extensa de segunda ordem de ser dividida, mas não às suas divisões atuais, assim como à capacidade de ela ser movimentada, mas não aos seus movimentos atuais. Para Sowaal, as explicações que Descartes busca em sua física não precisam estar baseadas em «fatos» sobre os corpos, mas na capacidade de que a substância extensa de segunda ordem tem de ser dividida e ser movimentada segundo as suas partes. Quando essa substância é considerada a partir desta capacidade, isto é, como internamente variável, percebemos os corpos, que são os seus modos. Esses corpos, enquanto substâncias extensas de terceira ordem, também possuem modos e qualidades de terceira ordem que contam para a sua individuação. Ainda no trecho acima, Descartes afirma que podemos através do pensamento

²¹³ Gama, *Princípios*, II, art. 23. A.T, VIII, 52-53.

imaginar divisões na substância extensa de segunda ordem. Mas, logo depois, na mesma frase, ele declara que o nosso pensamento não pode alterar nada, então ele parece estar dizendo que os corpos que são individuados pelo pensamento são irrelevantes para a física, algo contrário com relação à visão de que a nossa percepção poderia ser um princípio de individuação dos corpos. Contudo, essa aparência de contradição pode ser facilmente suprimida, como sustenta Sowaal, pois Descartes considera que os corpos irrelevantes para a física são aqueles que são individuados simplesmente no pensamento, na versão em latim desse artigo podemos encontrar a expressão «*solâ cogitationes*».

Sowaal defende que para Descartes a capacidade que a substância extensa de segunda ordem tem de ser dividida e de possuir movimento não depende apenas do modo como a percebemos, mas também do modo como Deus a criou e a conservou. Visto que Deus criou essa substância com uma determinada quantidade de movimento de segunda ordem, as divisões e os movimentos locais de terceira ordem que nela percebemos dependem de Deus, na medida em que ele colocou movimento de segunda ordem no universo. Assim, segundo Sowaal, os movimentos locais de terceira ordem são parcialmente dependentes do modo como percebemos a substância extensa de segunda ordem, parcialmente porque a nossa percepção dessa substância como possuindo uma variação de terceira ordem, isto é, como estando dividida em corpos com seus tamanhos, formas, posições, movimentos locais e superfícies, por exemplo, depende de Deus tê-la criado e conservado com uma determinada quantidade de movimento de segunda ordem. Pois, se Deus tivesse criado essa substância com uma determinada quantidade de matéria, mas sem uma quantidade de movimento, não seríamos capazes de percebê-la como estando dividida em corpos com movimento locais de terceira ordem.

Desta forma, para Sowaal, a individuação dos corpos – substâncias extensas de terceira ordem – depende tanto do modo como Deus criou a substância extensa de segunda ordem quanto do modo como percebemos essa substância. Porém, a quantidade de matéria e a quantidade de movimento que Deus colocou nessa substância são totalmente dependentes dele, e a nossa percepção não tem nenhum papel a desempenhar neste caso. Sob a perspectiva proposta por Sowaal, acredito que seja possível compatibilizar tanto o aspecto metafísico quanto o epistêmico da questão da individuação dos corpos. O fato de a substância extensa de segunda ordem ter sido criada por Deus com uma determinada quantidade de movimento responde ao primeiro aspecto desta questão, e o fato de podermos perceber essa substância como internamente variável, dividida em diferentes corpos, e esses corpos com variações de

terceira ordem de tamanhos, formas, posições, movimentos locais e superfície, responde ao segundo.

Até aqui vimos que embora Gueroult e Sowaal defendam uma leitura monista da substância extensa cartesiana, eles discordam com relação às razões pelas quais os corpos possuem uma substancialidade de terceira ordem. Gueroult defende que haveria um princípio intrínseco aos corpos que os individualizariam em substâncias extensas de terceira ordem. Esse princípio seria a quantidade de matéria que cada corpo em particular possuiria. Por outro lado, segundo a abordagem fenomenalista de Sowaal, a individuação dos corpos dependeria de dois fatores: em primeiro lugar, que Deus tivesse criado uma substância extensa de segunda ordem com uma determinada quantidade de movimento invariável, em segundo lugar, que pudéssemos perceber essa substância como possuindo uma variação interna, isto é, com corpos que seriam suscetíveis a variações de tamanhos, formas, posições, movimentos locais e superfícies. Denomino essa leitura de fenomenalista porque a substância extensa de segunda ordem é invariável do ponto de vista metafísico, de modo que as variações que podemos perceber nesta substância são apenas de terceira ordem, e têm como causa parcial a nossa percepção.

Contudo, a leitura monista da substância extensa cartesiana parece enfrentar um problema quando temos em mente a hipótese a ser defendida nesta tese, a saber, de que apenas substâncias de segunda ordem podem ser «sujeitos últimos de inerência» de propriedades no sistema de Descartes, cuja consequência é a de que toda propriedade deve sempre se referir em última análise a alguma substância de segunda ordem. O problema que surge aqui é o seguinte: se o corpo humano é um modo da substância extensa de segunda ordem, então ele não pode ser «sujeito último de inerência» de propriedades. Se é assim, propriedades puramente corpóreas, que Descartes denomina como sendo o primeiro grau de resposta sensorial, nas *Respostas às Sextas Objeções*²¹⁴, não poderiam ter como «sujeito último de inerência» o corpo humano, visto que ele não seria uma substância deste tipo, mas um modo dela. Portanto, aparentemente, tais propriedades seriam propriedades de uma única entidade substancial que seria a totalidade do universo extenso. A questão é que isso pode parecer à primeira vista um contra-senso.

Assim, quando vemos um bastão, os movimentos que ocorrem em nossos nervos óticos, e que por sua vez produzem movimentos em nossos cérebros, seriam propriedades da totalidade do universo extenso, e não de um corpo humano em particular. Da mesma forma,

²¹⁴ Alquié, II, p. 878-879. A.T, XI, 236-237.

movimentos puramente corpóreos, que movem os órgãos dos animais, seriam propriedades da totalidade do universo extenso, e não dos próprios animais em particular²¹⁵. Esses dois casos chamam a atenção para a dificuldade de sustentar a tese de que toda propriedade deve pressupor uma substância de segunda ordem como seu «sujeito último de inerência», a partir de uma leitura monista da substância extensa. Em nenhum caso, como parece claro, o corpo humano ou o animal seriam «sujeitos últimos de inerência» de propriedades puramente corpóreas, visto que eles não recaem sob o conceito de substância extensa de segunda ordem.

Porém, uma possível resposta a essa objeção seria argumentar em favor de que esses corpos podem ser «sujeitos de inerência» de propriedades puramente corpóreas, mesmo que não sejam os seus sujeitos últimos, porque apenas substâncias de segunda ordem podem ocupar esse lugar. Como vimos, na carta a Mersenne (para Hobbes) de 21 de abril de 1641, Descartes afirmou que um modo pode ser o sujeito de outro modo²¹⁶. Se é assim, nada impede que uma propriedade puramente corpórea tenha como «sujeito de inerência» um corpo humano, ou um animal, desde que o corpo em questão, que é um modo, tenha como «sujeito último de inerência» a substância extensa de segunda ordem da qual ele é modo.

Outra possível resposta a essa objeção consiste em argumentar que se os corpos podem ser concebidos como substâncias extensas de terceira ordem, então as variações percebidas neles, isto é, as propriedades puramente corpóreas desses corpos, seriam os seus modos, ainda que modos de terceira ordem. Contudo, alguém que queira defender uma posição monista da substância extensa cartesiana talvez não precise necessariamente defender que há um terceiro grau de substancialidade nos corpos, basta considerá-los simplesmente como modos da substância extensa de segunda ordem. Pois, como Descartes explica a Hobbes, modos podem ser sujeitos de outros modos. Assim, a tese de que os corpos teriam uma substancialidade de terceira ordem poderia ser acrescentada à posição de alguém que quisesse defender uma interpretação monista da substância extensa, mas não seria necessária para a defesa desta posição.

Em todo caso, concordo com a interpretação monista no sentido de que no sistema cartesiano o «sujeito último de inerência» de propriedades puramente corpóreas é uma única substância extensa de segunda ordem, que possui uma diversidade de modos, a saber, os

²¹⁵ Nas *Respostas as Sextas Objeções*, ao distinguir três graus de resposta sensorial, Descartes caracteriza o primeiro grau por movimentos puramente corpóreos que podem ser encontrados tanto em um corpo humano quanto no corpo de um animal. Essa tese também aparece na carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649. Alquié, III, p. 885-887. A.T, V, 277-278.

²¹⁶ A.T, III, 355.

corpos. Por um lado, esses modos podem ser «sujeitos de inerência» de outros modos, mas não os seus sujeitos últimos. Por outro lado, esses modos também podem ser considerados substâncias extensas de terceira ordem, e assim podem possuir modos e qualidades de terceira ordem. Desta forma, a partir do que foi discutido até aqui, acredito que a leitura monista da substância extensa cartesiana não é incompatível com nenhum dos princípios da metafísica e da física de Descartes, como mostrei ser a leitura pluralista na seção anterior, e é totalmente compatível com o seu dualismo.

3 O CORPO HUMANO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS EM RELAÇÃO AOS CORPOS EM GERAL

Como sustentei no capítulo anterior, o corpo humano pode ser «sujeito de inerência» de propriedades puramente corpóreas, desde que ele seja dependente de um sujeito ainda mais básico e último de inerência, que é a substância extensa de segunda ordem. Da mesma forma, animais, relógios, fontes artificiais, moinhos e órgãos de igrejas, na medida em que são modos da substância extensa de segunda ordem, também podem ser «sujeitos de inerência» de propriedades puramente corpóreas. Contudo, apesar de Descartes considerar que todos esses corpos possuem o mesmo estatuto metafísico de modos da única substância extensa de segunda ordem existente, ele não deixa de ressaltar, em alguns textos, a especificidade do corpo humano em relação aos outros. Nesses textos, ele reconhece que uma das marcas desta especificidade é o fato de que o corpo humano foi programado por Deus para estar unido com a alma. Porém, alguns problemas decorrem deste reconhecimento do carácter peculiar do corpo humano, problemas ligados à ausência de indivisibilidade real nos animais e à questão sobre se Descartes teria admitido uma visão hilemórfica em sua antropologia, por exemplo.

Neste capítulo, examinarei, em primeiro lugar, em que consiste propriamente a natureza do corpo humano para Descartes, levando em consideração suas semelhanças e diferenças em relação aos demais corpos da natureza. Neste contexto, defenderei que no plano metafísico o corpo humano não tem nenhum estatuto diferenciado dos demais corpos. Então mostrarei que a sua especificidade se liga a uma forma especial de organização e de funcionamento, bem como à relação que ele experimenta com a alma, uma relação de acolhimento e de união. Essas duas razões que explicam a especificidade deste corpo com relação aos corpos em geral tornar-se-ão mais explícitas à luz do exame das noções de «unidade funcional», assim como de «unidade substancial», o que será feito neste contexto. Por fim, analisarei algumas repercussões resultantes do reconhecimento de Descartes do carácter peculiar do corpo humano devido à sua união com a alma. Ao longo desta análise, mostrarei que essas repercussões são muito mais úteis para o esclarecimento da questão da unidade do homem e de sua compatibilidade com a tese da distinção real entre a alma e o corpo do que para resolver questões de âmbito metafísico, por exemplo, sobre se os corpos particulares são modos ou substâncias para Descartes. Portanto, a análise que proponho da

teoria cartesiana do corpo humano representa uma espécie de preâmbulo para a questão da unidade do homem, assunto do capítulo posterior.

3.1 Semelhanças entre a máquina do corpo humano e as demais máquinas

Em diversos textos, Descartes reconheceu existirem semelhanças entre a máquina do corpo humano e as demais máquinas da natureza. Dentre essas semelhanças encontram-se as seguintes: a disposição de um conjunto de partes assegurando um funcionamento comum, a eliminação de formas substanciais e qualidades reais da explicação de seu funcionamento, bem como a rejeição das noções escolásticas de alma vegetativa e sensitiva, de tal modo que a explicação das funções dessas máquinas pode se resumir à capacidade de que elas possuem de se mover por si mesmas, mecanicamente, independente de qualquer recurso à alma.

Em *O Homem*, Descartes propõe uma descrição do corpo humano à parte de sua união com a alma, sob a forma de uma suposição, e ao fazer isso ele o compara com uma máquina que seria produzida por um artífice. Dotada de membros, assim como uma máquina possui peças e funções que dependem apenas da matéria, a máquina do corpo humano é descrita, neste texto, apenas pela disposição de seus órgãos:

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire, e enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos²¹⁷.

E da mesma forma que as máquinas produzidas pelos homens, por exemplo, os relógios, as fontes artificiais e os moinhos, podem se mover por si mesmas, Descartes explica que a máquina do corpo humano, produzida pelas mãos de Deus, também pode mover por si mesma de diversas maneiras todos os órgãos de que ela é composta. Contudo, ele destaca o fato de que essa máquina, na medida em que é produzida por Deus, é muito mais complexa e sofisticada do que qualquer outra máquina que pudesse ser produzida pelo homem:

²¹⁷ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 251. A.T, XI, 120.

Nós vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras. Parece-me que eu não conseguiria imaginar tantos tipos de movimentos nela, que suponho ser feita pelas mãos de Deus, nem lhe atribuir tanto artifício, que vós não possais pensar que essa máquina possa haver ainda mais. Ora, eu não me limitarei a vos descrever os ossos, os nervos, os músculos, as veias, as artérias, o estômago, o fígado, o baço, o coração, o cérebro, nem todas as outras diversas peças das quais ela deve ser composta, pois eu as suponho inteiramente semelhantes às partes de nosso corpo que têm os mesmos nomes, e que podem ser mostradas por algum especialista em anatomia ao menos aquelas que são grandes o suficientes para serem vistas, se vós já não as conheceis suficientemente por vós mesmos²¹⁸.

Posteriormente, Descartes compara o movimento dos espíritos animais no cérebro da máquina do corpo humano com o movimento da água nas grutas e nas fontes artificiais, apontando para o fato de que ambos os movimentos podem ser explicados apenas no âmbito corporal, pela disposição de seus órgãos, no primeiro caso, e pelos seus tubos, no segundo caso:

Ora, à medida que esses espíritos entram dessa forma nas concavidades do cérebro, eles passam de lá para os poros da substância, e desses poros para os nervos, onde, conforme eles entram ou mesmo somente tendem a entrar mais em uns do que em outros, eles têm a força de alterar a forma dos músculos, nos quais os nervos estão inseridos, e por esse meio de fazer moverem-se todos os membros. Assim como vós podeis ter visto nas grutas e nas fontes que estão nos jardins de nossos reis, que apenas a força pela qual a água se move ao sair de sua nascente é suficiente para mover as diversas máquinas e até mesmo para fazer tocar alguns instrumentos, ou pronunciar algumas palavras, de acordo com a diversa disposição dos tubos que a conduzem²¹⁹.

Em seguida, Descartes amplia essa comparação, relacionando os nervos da máquina do corpo humano com os tubos das fontes artificiais, os músculos e os tendões com os diversos mecanismos e molas que servem para movê-los, o coração com a nascente, e as concavidades do cérebro com as aberturas que se encontram nessas fontes:

Verdadeiramente, pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que vos descrevo aos tubos das máquinas dessas fontes; seus músculos e seus tendões aos outros diversos mecanismos e molas que servem para movê-las; seus espíritos animais à água que as move, cujo coração é a nascente, e as concavidades do cérebro são as aberturas²²⁰.

Depois, Descartes compara a respiração da máquina do corpo humano com o movimento contínuo de um relógio ou de um moinho: «Além disso, a respiração e outras tais ações que lhe são naturais e ordinárias, e que dependem do curso dos espíritos, são como os movimentos

²¹⁸ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 120-121. A.T, XI, 120.

²¹⁹ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 271. A.T, XI, 130.

²²⁰ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 273. A.T, XI, 131.

de um relógio ou de um moinho, que o curso ordinário da água pode tornar contínuos»²²¹. Ainda em *O Homem*, ele descreve o funcionamento do coração e das artérias da máquina do corpo humano, que impelem os espíritos animais a seguirem seu curso nas concavidades e nos poros de seu cérebro, e o compara com o funcionamento dos foles dos órgãos das igrejas, que impelem o ar em certos receptáculos para que se distribua nos tubos, segundo as diversas maneiras que o organista move seus dedos sobre o teclado:

Se vós já tivestes a curiosidade de ver de perto os órgãos de nossas igrejas, vós sabeis como, neles, os foles impulsionam o ar em certos receptáculos que, parece-me, são chamados de porta-ventos, e como esse ar se distribui nos tubos, ora em uns, ora em outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o organista move seus dedos sobre o teclado. Ora, vós podeis, aqui, imaginar que o coração e as artérias, que impelem os espíritos animais para as concavidades do cérebro de nossa máquina, são como os foles desses órgãos que impelem o ar nos porta-ventos; e os objetos externos, que, conforme os nervos movidos por eles, fazem que os espíritos contidos nessas concavidades entrem em alguns desses poros, são como os dedos do organista que, conforme, as teclas que pressionam fazem entrar o ar do porta-ventos em alguns tubos. Como a harmonia dos órgãos não depende, de forma alguma, desse arranjo de seus tubos que vemos de fora, nem da configuração de seus porta-ventos, ou de outras partes, mas somente de três coisas, a saber, do ar que vem dos foles, dos tubos que fazem o som e da distribuição desse ar nos tubos, de forma similar, eu quero vos advertir que as funções de que se trata aqui não dependem, de forma alguma, da configuração externa de todas essas partes visíveis que os anatomistas distinguem na substância do cérebro, nem daquela de suas concavidades, mas somente dos espíritos que vêm do coração, dos poros do cérebro por onde eles passam, e da forma pela qual esses espíritos se distribuem nesses poros²²².

E por fim, nas últimas palavras de Descartes em *O Homem*, ele afirma que todas as funções da máquina do corpo humano devem ser explicadas somente pela disposição de seus órgãos, sem recurso às noções escolásticas de almas vegetativas e sensitivas, assim como são explicados os movimentos de um relógio, que dependem apenas da disposição de seus contrapesos e de suas rodas:

Desejo que vós considereis que todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados²²³.

²²¹ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 273. A.T, XI, 131.

²²² Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 343. A.T, XI, 166.

²²³ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 415. A.T, XI, 202.

Em outro texto, na quinta parte do *Discurso do Método*, seguindo o mesmo modelo de *O Homem* de uma reconstituição imaginária, baseada em uma suposição, Descartes se propõe a apresentar uma descrição do corpo humano antes da inserção por Deus de uma alma racional:

contentei-me em supor que Deus formasse o corpo de um homem inteiramente semelhante a um dos nossos, tanto na figura exterior de seus membros como na conformação interior de seus órgãos, sem compô-lo de outra maneira além daquela que eu descrevera, e sem pôr nele, no começo, qualquer alma racional, sem qualquer outra coisa para servi-lhe de alma vegetativa ou sensitiva, senão que excitasse em seu coração um desses fogos sem luz que eu já explicara, e que não concebia nenhuma outra natureza, exceto a que aquece o feno quando guardam antes de estar seco, ou a que faz ferver os vinhos novos quando ficam a fermentar sobre o bagaço²²⁴.

No *Discurso*, ele também afirma que as funções da máquina do corpo humano devem ser explicadas sem qualquer recurso à alma, cuja natureza é apenas a de pensar, de tal modo que essas funções podem ser encontradas de modo semelhante nos animais:

Pois, examinando as funções que, em virtude disso, podiam estar neste corpo, encontrava exatamente todas as que podem estar em nós sem que o pensemos, nem por conseguinte que a nossa alma, ou seja, essa parte distinta do corpo cuja natureza, como já foi dito acima, é apenas a de pensar, para tal contribua, e que são todas as mesmas, o que permite dizer que os animais sem razão se nos assemelham, sem que eu possa achar para isso qualquer daquelas razões que, sendo dependentes do pensamento, são as únicas que nos pertencem enquanto homens²²⁵.

Ainda nesse texto, ele compara o mecanismo da circulação do sangue no coração de um corpo humano com o movimento mecânico de um relógio:

quero adverti-los de que esse movimento que acabo de explicar segue-se tão necessariamente da simples disposição dos órgãos que se podem ver a olho nu no coração, e do calor que se pode sentir com os dedos, e da natureza do sangue que se pode conhecer por experiência, como o de um relógio segue-se da força, da situação e da figura de seus contrapesos e rodas²²⁶.

²²⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 54. A.T, VI, 45-46.

²²⁵ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 55. A.T, VI, 46.

²²⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 57. A.T, VI, 50. A comparação do funcionamento do corpo humano com o funcionamento de um relógio é ainda retomada por Descartes em outros textos. «Il est vrai qu'on peut avoir de la difficulté à croire que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvements qui ne se déterminent point par notre pensée; c'est pourquoi je tâcherai ici de le prouver, et d'expliquer tellement toute la machine de notre corps, que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre âme qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures». Alquié, III, p. 823. A.T, XI, 226. Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 78. A.T, XI, 327-332.

Além disso, nas *Paixões*, I, artigo 4, ele explica a vida pelo calor no coração:

Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda espécie de pensamento em nós existente 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 em nós existentes, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo²²⁷.

Em todos esses textos em que Descartes reconhece semelhanças entre a máquina do corpo humano e a dos demais corpos, ele sempre considera o corpo humano à parte de sua união com a alma, e quando se trata de compará-lo com as máquinas artificiais, produzidas pelos homens, tais como os relógios, as fontes artificiais, os moinhos e os órgãos das igrejas, ele sempre o faz através de suposições ou reconstituições imaginárias. Assim, Descartes não afirma em nenhum momento que o corpo humano é semelhante às máquinas artificiais, nem às máquinas naturais, produzidas por Deus, no caso os animais, mas apenas que a máquina do corpo humano é semelhante a essas máquinas. Além disso, nesses textos, como observa Delphine Antoine-Kolesnik, Descartes sempre adiciona expressões que mostram que a máquina do corpo humano é apenas em certa medida e não plenamente semelhante a dos animais²²⁸. Nas palavras da autora:

Uma primeira constatação lexical se impõe: numerosas são as passagens onde Descartes compara, ou mesmo assimila, o corpo do homem àquele de certos grandes animais de sangue quente, a ponto que a diferença entre as disposições respectivas de seus órgãos e a figura exterior que eles apresentam se torna negligenciável para o olhar interno do anatomista e para o observador exterior. Descartes reúne essas duas similitudes, interna e externa, sob o sintagma: «semelhança de nossos corpos». Oito textos-chave pelo menos, de *O Homem à Descrição do corpo humano* insistem assim sobre os órgãos e funções «em tudo semelhantes» e «todas as mesmas» nos animais e nos homens. Mas esses textos são acompanhados de modalizações não negligenciáveis: «há alguns deles em tudo semelhantes», existem «vários» que «se parecem aos nossos» (não é portanto em todos os casos) e no total, eles são «não muito diferentes» dos nossos. Em suma, eles são «aproximadamente», mas somente «um pouco», em certos animais como em nós. Além disso, todos esses textos consideram o corpo sem que «nossa alma, isto é, esta parte distinta do corpo,

²²⁷ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 78. A.T, XI, 329. Verificar também *La Description du corps humain*: «Et afin qu'on ait d'abord une générale notion de toute la machine que j'ai à décrire: je dirai ici que c'est la chaleur qu'elle a dans le cœur, qui est comme le grand ressort, et le principe de tous les mouvements qui sont en elle». Alquié, III, p. 823. A.T, XI, 226.

²²⁸ Em uma carta ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646, Descartes, ao discorrer sobre os animais, afirma que «les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres». Alquié, III, p. 696. A.T, IV, 576.

cuja [...] natureza não é senão a de pensar, nele contribua». Isso explica que possamos confundir uma máquina humana e uma máquina animal «naquelas de nossas ações que não são conduzidas pelo pensamento»²²⁹.

Se é assim, algumas questões merecem ser destacadas. Em primeiro lugar, se a máquina do corpo humano não é idêntica às demais máquinas naturais, mas apenas semelhante a elas, então podemos concluir que existiriam disposições específicas nesta máquina que a tornaria diferente das outras? Em segundo lugar, uma vez determinadas ou pelo menos reconhecidas essas disposições, elas seriam suficientes para distinguir a máquina do corpo humano das demais máquinas ou seria necessário o acréscimo da tese de sua união com a alma? Em terceiro lugar, em que sentido a inserção da alma na máquina do corpo humano contribui para distinguir esse corpo dos demais corpos da natureza? Essas questões serão respondidas na próxima seção.

3.2 Diferenças entre o corpo humano e os corpos em geral

Embora Descartes reconheça semelhanças entre a máquina do corpo humano e as demais máquinas produzidas por Deus, ele também afirma, em alguns textos, que a primeira possui uma disposição específica em relação às outras, que a torna apta a receber uma alma. Primeiramente, na carta a Regius de dezembro de 1641, ele chama a atenção para a necessidade de que o corpo humano tenha todas as disposições requeridas para que possa receber a alma, e por disposições ele compreende disposições fisiológicas:

²²⁹ KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 26, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Un premier constat lexical s'impose: nombreux sont les passages où Descartes compare, voire assimile, le corps de l'homme à celui de certains grands animaux à sang chaud, au point que la différence entre les dispositions respectives de leurs organes et la figure extérieure qu'ils donnent à percevoir devient négligeable pour le regard interne de l'anatomiste et pour l'observateur extérieur. Descartes rassemble ces deux similitudes, interne et externe, sous le syntagme: «ressemblance de nos corps». Huit textes-clefs au moins, de *L'Homme* à la *Description du corps humain* insistent ainsi sur les organes et fonctions «tout semblables» et «tous les mêmes» chez les bêtes et les hommes. Mais ils s'accompagnent de modalisations non négligeables: «il y en a de tout semblables», il en existe «plusieurs» qui «se rapportent aux nôtres» (ce n'est donc pas le cas de tous) et au total, ils ne sont «pas fort différents» des nôtres. Bref, ils sont «à peu près», mais «peu près» seulement, en certains animaux comme en nous. En outre, tous ces textes considèrent le corps sans que «notre âme, c'est-à-dire, cette partie distincte du corps dont [...] la nature n'est que de penser, y contribue». Cela explique qu'on puisse confondre une machine humaine et une machine animale «en celles de nos actions qui ne sont point conduites par la pensée». As duas passagens que a autora se refere são, respectivamente, A.T, VI, 56 e A.T, IV, 573. Os oito textos-chave indicados são: A.T, XI, 120, A.T, XI, 200, A.T, VI, 46, 47 e 58, A.T, IV, 566 e 576, A.T, XI, 226.

Pode-se somente vos objetar que não é acidental ao corpo humano ser unido à alma, mas é a sua própria natureza, porque o corpo tendo todas as disposições requeridas para receber a alma, sem as quais ele não é propriamente um corpo humano, não pode acontecer sem milagre que a alma esteja a ele unida²³⁰.

Posteriormente, na carta a Chanut de primeiro de fevereiro de 1647, ao descrever o momento em que a alma é introduzida no corpo humano por Deus, Descartes sugere que esse corpo deve possuir disposições e configurações específicas que forneçam boas condições para que ele possa acolher a alma. Então, ele explica que esse acolhimento é o que provoca a primeira paixão na alma, que é descrita como a alegria de ser acolhida pelo corpo:

E, para examinar a origem do calor que se sente em torno do coração e das outras disposições do corpo que acompanham o amor, considero que, desde o primeiro momento em que nossa alma se uniu ao corpo, é verossímil que tenha sentido alegria e logo depois amor, seguido talvez do ódio e da tristeza; e que as mesmas disposições do corpo, que então causaram nela estas paixões, tenham acompanhado depois, naturalmente, seus pensamentos. Julgo que sua primeira paixão foi a alegria, porque não é crível que a alma fosse posta no corpo, a não ser quando ele estivesse bem disposto, e quando está assim bem disposto isto nos dá, naturalmente alegria. Digo também que o amor veio após porque, escoando-se incessantemente a matéria de nosso corpo, como a água de um rio, e sendo necessário que venha outra em seu lugar, é pouco verossímil que o corpo estivesse assim bem disposto, se não houvesse também perto dele alguma matéria muito própria a servir-lhe de alimento, e que a alma, unindo-se voluntariamente a esta nova matéria tivesse amor por ela; assim como, mais tarde, se aconteceu faltar este alimento, a alma teve daí a tristeza. E se veio outro em seu lugar, que não fosse próprio para nutrir o corpo, teve ódio por ele²³¹.

Depois, na carta ao père Dinet, ele compara as partes do conjunto das *Sétimas Objeções* do père Bourdin a certas partes do corpo humano cujas disposições fisiológicas não estão em perfeito estado para poder garantir a saúde e o vigor do compostocorpo e alma, isto é, do homem. Desta forma, Descartes parece supor, mais uma vez, a necessidade de que o corpo humano seja algo que detenha uma integridade física e um funcionamento adequado para que ele possa receber uma alma²³².

²³⁰ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460-461, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie».

²³¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 169. A.T, IV, 604-605.

²³² «Et, partant, comme, lorsqu'une des parties de notre corps est dans une telle disposition qu'elle est quasi dans l'impuissance de pouvoir suivre la loi qui est commune à son tout, nous jugeons qu'elle est atteinte de quelque maladie qui lui est particulière, ainsi la dissertation du R. P. fait voir très manifestement qu'il ne jouit pas de cette louable santé et vigueur qui est répandue dans tout le reste du corps de votre Société». Alquié, II, p. 1076. A.T, VII, 566-567.

Nesses textos, Descartes sugere que o corpo humano possui uma determinada disposição fisiológica, diferente das demais máquinas, que o torna capaz de assegurar as condições necessárias para acolher a alma, e para que ele possa assim conservar a sua união com ela. Contudo, essa especificidade do corpo humano de ser uma máquina programada para ser unida com uma alma, não implica de forma alguma a existência de uma intenção ou vontade nessa máquina. Para Descartes, se o corpo humano possui algum tipo de autonomia, essa autonomia só pode ser explicada por sua independência em relação à alma, isto é, no âmbito de ações mecânicas e automáticas, que não envolvem nenhuma intenção ou inteligência que seriam modalidades próprias da alma. As palavras de Pierre Guenancia sobre essa questão são precisas, e merecem serem destacadas:

O fato de que o corpo seja programado para estar unido, isto é, para ser útil à alma, se opõe, nos parece, à idéia de um corpo sujeito, de um corpo que teria a iniciativa sobre as suas ações, à idéia de um corpo-inteligente. Por outro lado, é também porque o corpo é aqui uma unidade funcional que não pode ter na teoria cartesiana das paixões o papel de uma potência ou de um personagem que se opõe à alma²³³.

O fato de Descartes reconhecer uma auto-suficiência do corpo em relação à alma supõe, portanto, um tipo de unidade envolvida nesse corpo que é independente de sua união com a alma. Essa unidade, como indica Guenancia, é uma «unidade funcional».

Descartes parece se referir à «unidade funcional» nas *Paixões da Alma*, I, artigo 30. Neste artigo, ele concebe o corpo como envolvendo uma certa indivisibilidade em virtude da organização e da disposição de seus órgãos, e independente de sua união com a alma: «o corpo é uno e de alguma forma indivisível, em virtude da disposição de seus órgãos, que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso»²³⁴. Em sua análise deste trecho, Michelle Beyssade explica que a indivisibilidade do corpo a que se refere Descartes é semelhante à unidade que podemos encontrar em uma máquina, cujo funcionamento não depende de nenhuma alma. Beyssade argumenta que o fato de que as diferentes partes do corpo envolvem uma relação de coordenação e subordinação garante ao corpo uma certa indivisibilidade²³⁵. Contudo,

²³³ GUENANCIA, 2000, p. 312-313, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Le fait que le corps soit programmé pour être uni, c'est-à-dire être utile à l'âme s'oppose, nous paraît-il, à l'idée d'un corps sujet d'un corps qui serait à l'initiative de ses actions, à l'idée d'un corps-intelligent. C'est d'ailleurs aussi parce que le corps est ici une unité fonctionnelle qu'il ne peut avoir dans la théorie cartésienne des passions le rôle d'une puissance ou d'un personnage qui s'oppose à l'âme».

²³⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 88. A.T, XI, 351.

²³⁵ BEYSSADE, M., 2000, p. 7.

Descartes reconhece a relatividade e a precariedade desta indivisibilidade, fundada apenas no movimento do corpo e na disposição de suas partes, tanto é assim que ao caracterizar o corpo como indivisível no trecho em questão, ele adiciona a expressão «de alguma forma», com o objetivo de atenuar a sua indivisibilidade. Em seguida, mas ainda no mesmo artigo, Descartes afirma que embora a natureza da alma não tenha nenhuma relação com a natureza do corpo, ela teria uma relação com o conjunto dos seus órgãos: «ela [a alma] é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos»²³⁶. Acredito que Descartes está se referindo aqui à «unidade funcional» que pode ser explicada como a unidade do conjunto dos órgãos do corpo.

Porém, na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, Descartes coloca em destaque um tipo distinto de unidade, a saber, a «unidade substancial», que não pode ser explicada pela mera disposição fisiológica do corpo. Nesta carta, primeiramente, ele considera a expressão «o corpo de um homem», e aponta para um equívoco no uso do termo «corpo» nessa expressão²³⁷. Ele afirma que o termo «corpo» possui um primeiro sentido que corresponde à expressão «um corpo em geral», que significa uma parte determinada da matéria, isto é, um modo da substância extensa de segunda ordem. Então, ele explica que o corpo assim concebido está suscetível a uma constante variação em seu aspecto físico. Visto que as suas partes estão em constante mudança, pode acontecer de alguma delas serem removidas sem afetar as outras, mas também pode ocorrer que a remoção de algumas acarrete a sua ruptura, a destruição de sua unidade e a sua conseqüente perda de identidade. Após apresentar esse primeiro sentido do termo «corpo», e descrever assim a precariedade de sua unidade, Descartes propõe um segundo sentido para esse termo²³⁸.

²³⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 88. A.T, XI, 351.

²³⁷ «Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot est fort équivoque; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions pas après que le corps n'est plus totalement le même ou *idem numero*». Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

²³⁸ «Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de la matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union». Alquié, III, p. 547. A. T, IV, 166-167.

Assim, pelo termo «corpo» na expressão «o corpo de um homem» Descartes afirma que ele não compreende apenas uma parte da matéria, mas também «toda a matéria que está conjuntamente unida a alma desse homem». Depois, ele explica que apesar de as diversas modificações que essa matéria venha a sofrer ao longo do tempo, aumento ou diminuição de sua quantidade, por exemplo, consideramos sempre que se trata do mesmo corpo, enquanto permanece unido substancialmente com a mesma alma. Então, ele sustenta que esse corpo pode ser considerado inteiro, enquanto possui todas as disposições requeridas para conservar essa união. Apesar disso, Descartes não explica na carta a Mesland quais seriam essas disposições. Em todo caso, acredito que ele está se referindo aqui às disposições fisiológicas que garantem a integridade física do corpo, e asseguram a sua «unidade funcional». Esta leitura corrobora com os diversos textos destacados anteriormente, onde ele salienta a necessidade de que o corpo tenha um bom funcionamento para que ele possa acolher a alma. Caso contrário, quando alguma de suas principais partes se corrompe, isso pode acarretar a sua morte, visto que, como Descartes afirma nas *Paixões*, I, artigo 6, «a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe»²³⁹.

Ainda na carta a Mesland, Descartes retoma a questão da variação da matéria que constitui o corpo de um homem. Essa matéria, segundo ele, é suscetível à contínua variação de quantidade e de figura através do tempo, e pode chegar a ser substituída completamente por outra matéria, isto é, o corpo de um homem pode não ter mais nenhuma parte da matéria que um dia teve. Mas o que nos permite dizer que possuímos os mesmos corpos desde a nossa infância, e que eles são numericamente os mesmos, é o fato de que eles são informados pela mesma alma²⁴⁰. Descartes parece querer mostrar através de sua explicação da contínua variação da matéria que constitui os nossos corpos que o aumento ou a diminuição desta matéria não influencia em nada sobre como a alma informa esse corpo, e sobre como ele pode ser considerado numericamente o mesmo enquanto permanece unido com a mesma alma. Ele

²³⁹ Guinsburg e Prado Júnior, I, art. 6, p. 78. A.T, XI, 341-342.

²⁴⁰ «Car il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme». Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

argumenta que embora a quantidade de matéria e a figura de um corpo possam ser completamente substituídas por outra quantidade e por outra figura, esse corpo pode ser considerado o mesmo, na medida em que a sua identidade numérica se refere à unidade do homem. Essa unidade possui uma natureza realmente distinta da natureza de uma «unidade funcional», de tal modo que, tomando emprestado uma expressão de Guenancia, «ela explicita uma significação», nas suas palavras: «Na carta a Mesland, o ponto de vista de Descartes é diferente. Ele não explicita um funcionamento (como um físico), *ele explicita uma significação*, a significação que o corpo tem para o homem, e mesmo para *um* homem»²⁴¹. Essa «significação» pode ser explicada pela idéia ou consciência que a alma tem de sua íntima união com o corpo, tão íntima que ela o representa como uma modificação de si mesma. E como a indivisibilidade é uma marca característica de sua natureza, a alma representa esse corpo de acordo com a sua imagem e semelhança, a saber, como se ele fosse indivisível.

De fato, na carta a Mesland, Descartes admite duas significações para o termo «corpo» que revelam dois sentidos completamente distintos de unidade²⁴². Ele afirma que o corpo em sua primeira significação corresponde a uma parte da matéria, isto é, a um modo da substância extensa de segunda ordem. Em seguida, ele argumenta que se cortamos um braço ou uma perna de um homem, então podemos dizer que o corpo, tomado na primeira significação, seria dividido. Quanto a isso, podemos acrescentar que mesmo admitindo que esse corpo tivesse sido dividido, Descartes ainda aceitaria que ele possui uma «unidade funcional». E na medida em que essa unidade admite divisibilidade de partes, a mera separação de um membro, que não compromettesse o funcionamento de todo o corpo, e que não acarretasse a sua morte, também não implicaria a perda desta unidade. Depois, Descartes reconhece uma segunda significação para esse termo, segundo a qual o corpo se refere ao composto de corpo e alma, que nada mais é senão o homem, nas suas palavras: «qualquer matéria que seja [...] desde que esteja unida com a mesma alma racional». Então, ele explica que um homem com a perna ou o braço cortado não poderia ser considerado menos homem do que um outro que não tivesse

²⁴¹ GUENANCIA, 2000, p. 314, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Dans la lettre à Mesland, le point de vue de Descartes est différent. Il n'explique pas un fonctionnement (en physicien), *il explicite une signification*, la signification que le corps a pour l'homme, et même pour *un* homme».

²⁴² «Et même, en ce sens-là, il est indivisible: car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant la 1^{ère} signification, mais non pas en le prenant en la 2^{ème}; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme». Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

perdido nenhum membro de seu corpo. Pois, independente da quantidade de matéria de que um corpo possa ser constituído, ele será sempre um corpo inteiro, isto é, sem partes, desde que seja o corpo de um homem. Assim, para Descartes, o corpo humano nunca é para a alma algo no qual ela poderia habitar como um estrangeiro em terras desconhecidas. Mas antes, a alma ao representar o corpo ao qual está unida se identifica com ele, e essa identidade confere unidade ao homem.

Contudo, considerado à parte de sua união com alma, o corpo humano pode ser concebido como um modo de uma substância extensa de segunda ordem, e enquanto modo ele possui uma «unidade funcional», que admite divisibilidade de partes. Esta unidade presente na máquina do corpo humano é anterior à sua união com alma, mas parece ser uma condição para essa união. Essa leitura parece fazer ainda mais sentido quando levamos em consideração o comentário de Delphine Kolesnik-Antoine: «no único texto que poderia nos deixar crer que a indivisibilidade do corpo lhe era conferida por sua união com a alma (a carta a Mesland), Descartes escreve três vezes «enquanto que», e não «por causa de» ou «porque»²⁴³. Isso mostra que Descartes faz questão de demarcar a auto-suficiência do corpo em relação à alma, o que transparece pelo fato de que ele reconhece no corpo humano uma «unidade funcional» independente de sua união com a alma, e que pode ser explicada apenas pela disposição e pelo funcionamento de seus órgãos.

Independentemente das variações que o corpo humano possa sofrer ao longo de sua vida, o rosto que ganha rugas, os cabelos que se tornam brancos, as pálpebras que se abaixam, enfim, do incessante configurar-se e desconfigurar-se de seu aspecto físico no tempo, podemos concebe-lo como o mesmo corpo através do tempo, não apenas porque a alma com a qual está unido o identifica como uma modificação dela, e assim confere a indivisibilidade ao homem, mas também porque a disposição e o funcionamento específico do conjunto de suas partes asseguram uma «unidade funcional» que torna possível a sua união com a alma. Se a alma tem algum papel a desempenhar neste contexto, certamente não é o de assegurar a unidade funcional da máquina do corpo humano, pois quando a alma se une a essa máquina, ela já detém todas as disposições requeridas para exercer as suas funções.

²⁴³ KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *L'homme cartésien. "La force qu'a l'âme de mouvoir le corps": Descartes, Malebranche*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009. Ver p. 29, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «dans le seul texte qui eût pu nous laisser croire que l'indivisibilité du corps lui était conférée par son union à l'âme (la lettre à Mesland), Descartes écrit à trois reprises "pendant que", et non "à cause de" ou "parce que"».

3.3 A questão da ausência de indivisibilidade real no animal

Gueroult sustenta que Descartes teria admitido que o corpo humano considerado à parte de sua união com a alma, e concebido como um simples modo da substância extensa de segunda ordem, possui um funcionamento semelhante ao de um animal²⁴⁴. Essa comparação que Gueroult estabelece, entre o corpo humano considerado à parte de sua união com alma e o animal tem como fundamento o fato de que para Descartes o funcionamento de ambos se assemelha ao funcionamento de máquinas que podem ser explicadas por causas e movimentos puramente mecânicos²⁴⁵. Contudo, quando Descartes compara o corpo humano a uma máquina, ele sempre o faz através de suposições e experimentos mentais, isto é, imaginando como seria esse corpo à parte de sua união com a alma. Nesses contextos, Descartes assume que não existe uma indivisibilidade real na máquina do corpo humano, assim como também assume que não existe no animal. Mas quando se trata de descrever a natureza do homem, Descartes sempre considera o corpo humano em sua união com a alma.

Considerado desde o ponto de vista de sua natureza, que pressupõe a sua união substancial com a alma, o corpo humano, na visão de Descartes, não pode ser comparado a uma máquina e, por conseqüência, ao animal, cuja unidade e indivisibilidade são relativas, precárias e temporárias. De fato, como observa Gueroult, para Descartes, não existe indivisibilidade real nos corpos que existem na natureza, mas existe no composto substancial formado pela alma e o corpo, isto é, no homem, e de uma certa maneira também existe no corpo humano, na medida em que ele é um corpo unido substancialmente a uma alma, e é assim o corpo de um homem²⁴⁶. Em todo caso, vale ressaltar aqui que a indivisibilidade real a

²⁴⁴ «Il suffit de réduire la réalité psychophysique de l'homme à la machine, c'est-à-dire à la réalité simplement *physique* de l'animal, pour que la «nature de l'homme» au sens étroit, se dissolve et devienne, au même titre que l'animal, un simple mode de la nature matérielle, dépourvu de substantialité individuelle, pure détermination de l'étendue modifiée par le mouvement». GUEROULT, 2000, v. II, p. 173-174.

²⁴⁵ «Mais, prise en elle-même, cette machine, avec tous ses dispositifs les plus ingénieux, s'explique comme celle du corps animal par des causes purement efficientes et physiques, mouvements, impulsions, chocs, dilatations, condensations, d'où les théories de la circulation du sang des esprits animaux, etc. D'où la comparaison de la machine humaine avec un automate très compliqué. Dans ces conditions il y a parfaite homogénéité entre les mêmes effets (machine animale, machine du corps humain) et les mêmes causes (mécanisme)». Ibid, p. 179-180.

²⁴⁶ «Dans ce sens, on voit que l'indivisibilité du corps humain n'est nullement le caractère de liaison réciproque entre les différentes parties constituant le tout de la mécanique organique, prise en soi, mais uniquement l'appartenance de cette machine à l'âme qui s'y trouve associée. En conséquence, l'indivisibilité fonctionnelle

que se refere Descartes no contexto em que ele examina a natureza do corpo humano não é a que poderíamos encontrar em um tipo especial de corpo em contraposição aos demais corpos, mas a que existe na natureza humana, isto é, no homem. Além disso, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, Descartes admite que o homem possui uma indivisibilidade real mesmo sem ser uma substância.

Para Gueroult, a distinção proposta por Descartes em sua discussão sobre a diferença entre os animais e os homens não seria entre a máquina do corpo do animal e a máquina do corpo humano, mas entre uma máquina que funciona mecanicamente e automaticamente (o animal) e uma máquina unida substancialmente a uma alma que age livremente e espontaneamente (o homem)²⁴⁷. Assim, uma consequência desta discussão seria o fato de que os animais, enquanto simples modos da substância extensa de segunda ordem, seriam «unidades precárias e sem realidade», para usar a expressão de Gueroult²⁴⁸. Tendo em vista essa consequência, Gueroult chama a atenção para o seguinte problema que poderia se seguir dela: se cortássemos a pata de um cavalo, então ele se tornaria menos cavalo do que um cavalo que não possui a pata cortada²⁴⁹? Este problema representa, na visão de Gueroult, uma questão sem resposta na metafísica cartesiana²⁵⁰. Acredito que, sob uma interpretação monista da substância extensa cartesiana, é possível concordar com Gueroult que para Descartes o

réelle du corps humain résulte de son union avec l'âme, et il n'y a aucune indivisibilité réelle dans l'animal machine. En outre, l'indivisibilité du corps humain, c'est non pas de celle de la machine, mais celle de l'homme, la nature composée qui le constitue ne pouvant tirer son indivisibilité qui de l'âme qui est en elle, puisque l'âme est seule à posséder cette propriété et s'oppose par la même à l'étendue, toujours divisible». GUEROULT, 2000, v. II, p. 180-181.

²⁴⁷ «S'il y a une cassure entre l'ordre du corps des animaux et l'ordre du corps humain, c'est seulement en ce sens que le corps humain est la seule de toutes les machines à être substantiellement unie à une âme». Ibid., p. 179.

²⁴⁸ «Cette union substantielle est précisément ce qui empêche d'identifier le corps humain au corps de l'animal et à tous les autres corps du monde physique, lesquels sont sans unité réelle et ne constituent à l'intérieur de la substance étendue que des unités précaires et sans réalités». Ibid., p. 175. «l'animal se voit refuser l'indivisibilité foncière et l'unité numérique qui caractérisent le corps humain». Ibid., p. 177. «Par là on voit très clairement pourquoi le corps de l'animal, bien que présentant une structure organique quasi identique à celle de la machine matérielle du corps humain, est entièrement dépouillé de l'indivisibilité fonctionnelle, du fait qu'il n'est lié à aucune âme dans une nature composée substantielle». Ibid., p. 186.

²⁴⁹ «Cette conception de l'indivisibilité de l'organisme, propre uniquement à un organisme animé effectivement, recelant une finalité psychophysique, et, par conséquent, réservée à l'homme seul, est extrêmement périlleuse dans ses conséquences, puisque là où cette finalité est conçue comme absente, l'indivisibilité doit disparaître. Dans ces conditions, ne suffira-t-il pas de couper la patte d'un cheval pour qu'il se trouve être moins cheval qu'un autre?». GUEROULT, 2000, v. II, p. 181.

²⁵⁰ «Mais les machines animales n'offrent-elles pas en soi ces dispositions requises pour une union avec une âme? Ne présentent-elles pas les mêmes caractères d'organisation et d'interdépendance des parties entre elles et avec le tout, permettant, en principe, à une âme de s'unir à elles, en transformant le rapport relationnel purement mécanique de leurs éléments en nexus téléologique, leur conférant l'unité fonctionnelle indivisible? Pourquoi de telles «dispositions» restent-elles inutilisées? Question qui demeure sans réponse». Ibid., p. 193-194.

animal seria desprovido de indivisibilidade real. Mas acrescento a isso que nada impede que Descartes possa admitir que o animal possui uma «unidade funcional», que pode ser explicada pela disposição de suas partes, pelo funcionamento do conjunto de seus órgãos, e que permite ao animal ser percebido como um único e o mesmo organismo através do tempo.

Para isso, é preciso aceitar o argumento de que a nossa mente pode conceber a substância extensa de segunda ordem, que constitui a totalidade do universo físico, como estando dividida em corpos particulares com variações de tamanho, figura, posição, movimento local e superfície, mesmo que do ponto de vista metafísico esses corpos sejam realmente desprovidos de indivisibilidade reais. Se é assim, quando uma das patas do cavalo fosse cortada, ele ainda seria o mesmo cavalo, visto que ele conservaria uma unidade funcional, e assim poderia ser percebido por nós como sendo o mesmo organismo com suas variações de tamanho, figura, posição, movimento local e superfície. Embora a disposição de seus órgãos e os seus movimentos não funcionasse nas melhores condições, o cavalo com a pata amputada ainda preservaria uma unidade funcional e algum funcionamento no fim das contas. Essa «unidade funcional» asseguraria ao cavalo que ele pudesse ser percebido por nós como sendo o mesmo cavalo ao longo do tempo, ainda que a sua unidade fosse precária, relativa e temporária, isto é, desprovida de indivisibilidade real e estrita. Para Descartes, o animal é uma máquina natural, dotada de uma complexa disposição, que possui Deus como artífice. Essa máquina possui um encadeamento puramente mecânico de ações e reações que explica ao mesmo tempo a disposição e o funcionamento de suas partes, de modo que a unidade de um animal é meramente uma unidade de partes, isto é, uma «unidade funcional».

3.4 Algumas questões sobre a teoria dos animais-máquinas

Na quinta parte do *Discurso do Método*, Descartes imagina um teste para distinguir as máquinas que imitam os animais dos verdadeiros animais, e as máquinas que imitam os homens dos verdadeiros homens²⁵¹. Porém, ele afirma que esse teste não funcionaria para distinguir o primeiro par de oposições:

²⁵¹ O termo «teste» não aparece no texto de Descartes. Esse termo foi usado na análise proposta por Pierre Guenancia do trecho em questão: «Le «test» imaginé par Descartes dans la 5^a partie du *Discours de la Méthode* procède, comme la fable du nouveau monde ou la supposition d'un malin génie, de la conscience de la nécessité de tordre le bâton dans l'autre sens pour convaincre les hommes malgré les préjugés qui imprègnent leurs croyances [...] Mieux vaut alors *imaginer* une expérience que personne n'a jamais pu faire et qui confronte non

E detivera-me particularmente neste ponto, para mostrar que, se houvesse máquinas assim, que tivessem os órgãos e a figura de um macaco, ou de qualquer outro animal sem razão, não disporíamos de nenhum meio para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais ²⁵².

Do ponto de vista da metafísica cartesiana, a máquina que imita um macaco e um verdadeiro macaco são ambos modos da substância extensa de segunda ordem. Enquanto modos de uma única substância, eles têm a mesma essência ou natureza, no caso, a extensão. Isso explica o fato de que eles falhariam no teste de distinção.

Contudo, Descartes afirma que o mesmo não ocorreria com o segundo par de oposições, formado pela máquina que imita o homem e o verdadeiro homem. Ele explica que, neste caso, teríamos dois meios muito seguros para distingui-los: «ao passo que, se houvesse outras [máquinas] que apresentassem semelhança com os nossos corpos e imitassem tanto nossas ações quanto moralmente fosse possível, teríamos sempre dois meios muito seguros para reconhecer que nem por isso seriam verdadeiros homens»²⁵³. Segundo Descartes, o primeiro meio que nos permitiria distinguir as máquinas que imitam homens dos verdadeiros homens seria o reconhecimento de que os homens fazem uso de uma linguagem para expressar os seus pensamentos aos outros homens, o que não ocorre com as máquinas que imitam homens: «Desses, o primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos»²⁵⁴. Pois, como Descartes afirma, embora uma máquina possa proferir palavras e responder a estímulos, isso não significa que ela possua uma linguagem diversa e criativa, que é a expressão de um pensamento, e enquanto tal envolve uma ação por conhecimento, livre, e não pela disposição dos órgãos:

Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela arranje diversamente, para responder ao sentido de

pas l'homme à l'animal, mais d'une part l'homme et la machine, d'autre part l'animal et la machine». GUENANCIA, 2010a, p. 53-54.

²⁵² Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 56.

²⁵³ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 56.

²⁵⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 56.

tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos²⁵⁵.

Descartes caracteriza a linguagem humana pela diversidade, criatividade e inventividade com que os homens arranjam as palavras para responder ao sentido do que lhe é comunicado, em oposição ao proferimento programado, determinado e regulado de palavras proferidas por uma máquina.

Depois, mas ainda no *Discurso*, Descartes acrescenta que o segundo meio para distinguirmos as máquinas que imitam homens dos verdadeiros homens seria o reconhecimento de que os últimos agem pelo conhecimento, e não pela disposição de seus órgãos, como as máquinas: «E o segundo é que, embora fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer de nós, falhariam infalivelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos»²⁵⁶. Então, ele opõe a variedade e a plasticidade das ações humanas que se explicam pela presença de um pensamento livre e inteligente à uniformidade e a rigidez das ações de uma máquina que têm como causa apenas o movimento de seus órgãos corpóreos:

Pois, ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias, tais órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular; daí resulta que é moralmente impossível que numa máquina existam bastante diversas para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida, tal como a nossa razão nos faz agir²⁵⁷.

Assim, o teste proposto por Descartes tem como resultado o fato de que não é possível distinguir as máquinas que imitam os animais dos verdadeiros animais, mas apenas as máquinas que imitam os homens dos verdadeiros homens. Pois, ao contrário das máquinas que imitam os homens, os verdadeiros homens possuem um comportamento que supõe a presença de um pensamento, isto é, de uma inteligência. Além disso, Descartes observa que esses dois meios que nos permitem distinguir verdadeiros homens das máquinas que imitam homens, a saber, por um lado, o uso de uma linguagem diversa e criativa, por outro lado, uma ação por conhecimento e uma inteligência, também nos possibilitam reconhecer a diferença

²⁵⁵ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 56-57.

²⁵⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 57.

²⁵⁷ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60-61. A.T, VI, 57.

entre os homens e os animais: «Ora, por esses dois meios, pode-se também reconhecer a diferença entre os homens e os animais»²⁵⁸.

Para Descartes, essa diferença entre os homens e os animais pode ser explicada pelo fato de que, por um lado, os animais não possuem uma linguagem diversa e criativa e, por outro lado, nem um comportamento que supõe pensamento e inteligência:

Pois, é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos; e que, ao contrário, não exista outro animal mais perfeito e felizmente engendrado que possa ser, que faça o mesmo²⁵⁹.

Descartes afirma que a ausência de uma linguagem diversa e criativa nos animais não se explica pela falta de órgãos apropriados nessas criaturas, mas pela ausência de pensamento neles. Ele argumenta que existem animais que podem pronunciar palavras mecanicamente, mas isso não significa que eles pensam, ao passo que existem homens que, por serem surdos e mudos de nascença, não podem pronunciar palavras de nenhum modo, embora pelo fato de que eles pensam podem instituir alguns sinais criativos e diversos para expressar o seu pensamento:

E isso não acontece porque lhes faltem órgãos, pois vemos que as pegas e os papagaios podem proferir palavras assim como nós, e todavia não podem falar como nós, isto é, testemunhando que pensam o que dizem: ao passo que os homens que, tendo nascido surdos e mudos, são desprovidos dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, costumam inventar eles próprios alguns sinais, pelos quais se fazem entender por quem, estando comumente com eles, disponha de lazer para aprender a sua língua. E isso não testemunha que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma²⁶⁰.

Para Descartes, a diferença entre os homens e os animais não é uma diferença de grau, mas de natureza. Enquanto a natureza do animal é puramente corpórea, visto que ele é um modo da substância extensa de segunda ordem, a natureza humana não se reduz ao corpo, mas antes, ela deve ser concebida como uma união estreita de duas naturezas realmente distintas, a saber, de um modo da substância extensa de segunda ordem com uma substância pensante de segunda ordem:

²⁵⁸ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 57.

²⁵⁹ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61. A.T, VI, 57.

²⁶⁰ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61. A.T, VI, 57-58.

Pois vemos que é preciso muito pouco para saber falar; e, posto que se nota desigualdade entre os animais de uma mesma espécie, assim como entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar que outros, não é crível que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos de sua espécie, não iguallassem nisso uma criança das mais estúpidas ou pelo menos uma criança com o cérebro perturbado, se a sua alma não fosse de uma natureza inteiramente diferente da nossa²⁶¹.

Visto que os animais e os homens não compartilham a mesma natureza, Descartes afirma que não devemos confundir a linguagem humana, que é criativa e diversa, e o comportamento humano, que supõe pensamento e inteligência, com os movimentos naturais, puramente corpóreos, que os animais e as máquinas podem ser programados para executar sem que nenhum pensamento, criatividade e diversidade estejam envolvido:

E não se deve confundir as palavras com os movimentos naturais, que testemunham as paixões e podem ser imitados pelas máquinas assim como pelos animais; nem pensar, como alguns antigos, que os animais falam, embora não entendamos a sua linguagem: pois, se fosse verdade, porquanto têm muitos órgãos correlatos aos nossos, poderiam fazer-se compreender tanto por nós como por seus semelhantes²⁶².

Ainda no *Discurso*, Descartes sustenta que existem muitos animais que realizam melhor do que os homens algumas ações, que se explicam apenas pela disposição de seus órgãos. Porém, na sua visão, esses animais nunca realizam as ações que têm como causa o pensamento. Pois, como ele argumenta, se os animais também realizassem essas ações, então eles seriam melhor do que os homens em tudo, o que não é o caso. Assim, Descartes propõe que o comportamento do homem é diferente do comportamento do animal tanto porque ele é capaz de realizar ações que têm como causa o pensamento, quanto porque algumas ações que ele realiza, e que têm como causa apenas a disposição de seus órgãos, são mais bem realizadas pelo animal:

É também coisa muito digna de nota que, embora existam muitos animais que demonstram mais indústria do que nós em algumas de suas ações, vê-se, todavia, que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de modo que aquilo que fazem melhor do que nós não prova que tenham espírito, pois, por esse critério, tê-lo-iam mais do que qualquer de nós e procederiam melhor em tudo; mas, antes, que não o têm, e que é a natureza que atua neles segundo a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo mais justamente do que nós, com toda a nossa prudência²⁶³.

²⁶¹ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61. A.T, VI, 58.

²⁶² Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61. A.T, VI, 58.

²⁶³ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61. A.T, VI, 58-59.

Por fim, Descartes conclui que a alma racional não pode ser explicada com recurso a nenhuma propriedade da matéria, de modo que se pudéssemos atribuir alguma espécie de alma aos animais, então ela seria puramente corpórea, e assim teria uma natureza realmente distinta da natureza da alma que podemos encontrar nos homens. Em todo caso, Descartes admite apenas uma única alma, cuja natureza é puramente racional:

Eu descrevera, depois disso, a alma racional, e mostrara que ela não pode ser de modo algum tirada do poder da matéria, como as outras coisas de que falara [...] De resto, eu me alonguei um pouco aqui sobre o tema da alma, porque é dos mais importantes; pois, após o erro dos que negam Deus [...] não há outro que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa, e que, por conseguinte, nada temos a temer, nem a esperar, depois dessa vida, não mais que as moscas e as formigas; ao passo que, sabendo-se o quanto diferem, compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois, como não se vêem outras causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal²⁶⁴.

Em alguns textos, Descartes afirma que os animais possuem sentimentos, isto é, sensações, apetites e paixões. Dentre esses textos, podemos destacar três cartas, a saber, na carta a Reneri (para Pollot) de abril/maio de 1638, ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646 e a Morus de 5 de fevereiro de 1649. Porém, a questão que surge é a de saber como Descartes compreendeu o sentimento dos animais nesses textos. Para responder essa questão, consideremos, primeiramente, a famosa passagem das *Respostas às Sextas Objeções*, citada na *Introdução*, onde Descartes propõe a existência de três graus de resposta sensorial²⁶⁵. Nesta passagem, ele sustenta que no primeiro grau de resposta sensorial se encontram os movimentos das partículas nos órgãos corpóreos, assim como as mudanças de figura e de situação que provêm desses movimentos; no segundo grau, os pensamentos que ocorrem na alma na ocasião desses movimentos, a saber, os sentimentos de dor, de cócegas, de fome, de sede e das cores, que resultam da união da alma com o corpo; e no terceiro grau, todos os juízos que resultam de nossa percepção sensível. De acordo com essa classificação de três graus de resposta sensorial, Descartes poderia aceitar que os animais têm o primeiro grau, visto que esse grau não requer o concurso de nenhuma alma, mas apenas o movimento dos órgãos corpóreos. De fato, ele reconheceu que os animais possuem sentimentos deste tipo, pois afirmou nas *Respostas às Sextas Objeções* que esses movimentos são comuns aos

²⁶⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 62. A.T, VI, 59.

²⁶⁵ Alquié, II, p. 878-879. A.T, XI, 236-237.

homens e aos animais: «E é neste movimento do cérebro, que nos é comum com os animais, que consiste o primeiro grau do sentimento»²⁶⁶. Da mesma forma, nas *Respostas às Quartas Objeções*, ele reconheceu existir nos homens esse primeiro grau de resposta sensorial quando descreveu as ações que se realizam automaticamente e mecanicamente, isto é, que não dependem do concurso de suas almas²⁶⁷.

Na carta a Reneri (para Pollot) de 1638, Descartes imagina uma situação hipotética de um homem que nunca tivesse visto um animal em toda a sua vida, mas apenas outros homens. Segundo ele, esse homem, sendo habilidoso na arte da mecânica, teria construído várias máquinas dentre as quais algumas teriam a figura de homens e outras teriam a figura de um cavalo, de um cachorro, de um pássaro, enfim, de animais de diversos tipos. Assim, essas máquinas teriam sido construídas de tal modo que elas poderiam imitar todas as ações dos animais, e mesmo os signos naturais que nos homens servem para expressar as suas paixões. Então, Descartes afirma que esse homem teria dois meios muito seguros para distinguir os verdadeiros homens das máquinas que imitassem os homens, a saber, ele poderia constatar que as máquinas não fariam uso de uma linguagem e agiriam de modo mecânico e regular²⁶⁸. Em seguida, Descartes sustenta que embora o homem da situação hipotética nunca tivesse visto verdadeiros animais, ele não teria dificuldade em reconhecê-los, visto que o

²⁶⁶ Alquié, II, p. 879. A.T, XI, 237, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Et c'est en ce mouvement du cerveau, qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment».

²⁶⁷ «Et même il ne le détermine pas toujours; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, ne ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l'esprit le puisse empêcher». Alquié, II, p. 670-671. A.T, XI, 178.

²⁶⁸ «Et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement en ferait un homme, qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns autres animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns avaient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêché à discerner, entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure; et à qui l'expérience aurait appris qu'il n'y a, pour les reconnaître, que les deux moyens que j'ai expliqué en la page 57 de ma *Méthode*: dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge; et l'autre que, bien que souvent les mouvements qu'ils font soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils manquent néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne ferraient les plus insensés». Alquié, II, p. 55-56. A.T, II, 39-40. Alquié explica em nota que a edição de Adam e Tannery ignora o destinatário desta carta, e considera que a sua data é de março de 1638.

comportamento desses animais seria semelhante ao comportamento das máquinas. Então, ele acrescenta que esse homem, ao conhecer os verdadeiros animais, constataria que eles seriam tão diferentes dos verdadeiros homens quanto as máquinas que imitam homens²⁶⁹. Assim, Descartes sugere que os signos naturais que podemos observar tanto nas máquinas quanto nos animais possuem uma natureza puramente corpórea e realmente distinta dos sentimentos que em algumas criaturas eles podem evocar, estes apenas compostos substanciais de alma e corpo seriam capazes de possuir.

Em outro texto, na carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, Descartes afirma que todos os movimentos que os animais podem executar devem ser explicados sem recurso a nenhum princípio além da disposição de seus órgãos²⁷⁰. Ainda nessa carta, ele sustenta que apesar de sermos capazes de perceber movimentos naturais de raiva, medo, fome e outros semelhantes nos animais, não temos nenhuma razão para afirmar que esses animais possuem uma linguagem ou um conjunto de signos que revelem que esses movimentos são acompanhados de pensamento nessas criaturas²⁷¹. Assim, ao reconhecer não haver nenhuma prova de que existe linguagem e pensamento nos animais, Descartes declara no final dessa carta que, apesar disso, ele nunca negou a vida, nem mesmo o sentimento a essas criaturas,

²⁶⁹ «Or il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous, et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates, qui, étant composé par la nature, seraient incomparablement plus accomplis qu'aucun de ceux qu'il aurait faits lui-même auparavant». Alquié, II, p. 56-57. A.T, II, 41.

²⁷⁰ «Mais ayant pris garde, après y avoir bien pensé, qu'il faut distinguer deux différents principes de nos mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme, que j'ai défini une substance qui pense, j'ai cherché avec grand soin si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d'un seul. Or, ayant connu clairement qu'ils pouvaient venir d'un seul, c'est-à-dire du corporel et du mécanique, j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât. Je ne m'arrête point à ces tours et finesses des chiens et des renards, ni à toutes les choses que les bêtes font, ou par crainte, ou pour attraper à manger, ou pour l'amour: je m'engage à expliquer tout cela très facilement par la seule conformation des membres de animaux». Alquié, III, p. 884. A.T, V, 276.

²⁷¹ «Mais la principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel». Alquié, III, p. 886. A.T, V, 278.

desde que a vida fosse compreendida como se referindo ao calor do coração, e o sentimento como designando apenas movimentos nos órgãos corpóreos²⁷².

Depois, na carta ao marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646, Descartes afirma que cachorros, cavalos e macacos sentem medo, esperança e alegria, mas acrescenta que esses sentimentos devem ser explicados sem a presença de nenhum pensamento nesses animais²⁷³. Assim, ao descrever os animais como possuindo sentimentos, o que Descartes compreende por sentimentos nesses casos são os movimentos em seus órgãos corpóreos, que correspondem ao primeiro grau de resposta sensorial das *Respostas às Sextas Objeções*. Porém, ainda que Descartes sustente que os sentimentos dos animais designam apenas movimentos na matéria, isso não significa que para ele os animais são insensíveis. Essa tese Descartes nunca defendeu, como recentemente Pierre Guenancia fez questão de destacar:

A máquina de Descartes não é insensível: ela pode agir, sofrer, sentir. Mas como uma máquina, isto é, sem pensar que ela age, que ela sofre ou que ela sente. Deste modo de vida, é preciso reconhecer que não podemos fazer uma idéia distinta. Mas, justamente, este limite da compreensão não deve ser superado afirmando uma tese negativa como: os animais não pensam, logo eles não vivem, não sentem, não mais do que relógios ou instrumentos de música. Esta tese, esperamos ter mostrado, não é a de Descartes²⁷⁴.

O que podemos concluir até aqui com base nessas cartas de Descartes sobre a teoria dos animais-máquinas é o fato de que ele concebeu o comportamento animal como mecânico, regular, uniforme, habitual e automático, em oposição ao comportamento humano que é criativo, irregular, plástico e espontâneo.

²⁷² «Je passe, pour abrèger, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps». Alquié, III, p. 886. A.T, V, 279.

²⁷³ «car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement d'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée». Alquié, III, p. 694-695. A.T, IV, 574-575.

²⁷⁴ GUENANCIA, 2010a, p. 58, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «La machine de Descartes n'est pas insensible: elle peut agir, pâtir, sentir. Mais comme une machine, c'est-à-dire sans penser qu'elle agit, qu'elle pâtit ou qu'elle sent. De ce mode de vie, il faut bien reconnaître que nous ne pouvons pas faire une idée distincte. Mais, justement, cette limite de la compréhension ne doit pas être franchie en posant une thèse négative comme: les bêtes ne pensent pas, donc elles ne vivent pas, ne sentent pas, pas plus que des horloges ou des instruments de musique. Cette thèse, nous espérons bien l'avoir montré, n'est pas celle de Descartes».

Ainda no que concerne à diferença entre os homens e os animais, nos *Princípios*, I, artigo 37, Descartes afirma que os homens agem livremente, e por isso são moralmente responsáveis por suas falhas e virtudes, ao passo que os animais agem mecanicamente, e por isso não são moralmente responsáveis por suas falhas e virtudes:

A suprema perfeição do homem é que ele age livremente ou voluntariamente, e isso é o que o torna capaz de culpa ou de glória [...] não se louvam os autômatos por exibirem com precisão todos os movimentos para os quais foram construídos, porque necessariamente os exhibe assim²⁷⁵.

É interessante observar que Descartes não afirma, neste trecho, que os animais são inferiores aos homens porque agem mecanicamente. O que ele sustenta é que os animais não agem livremente, e por isso não são moralmente responsáveis por suas ações, ao passo que os homens agem livremente, e por isso podem ser louvados ou culpados por suas ações. Embora Descartes reconheça que as ações dos animais por serem mecânicas não podem ser moralmente avaliadas, ele não afirma que essas ações são inferiores às ações livres dos homens. Assim, parece não haver evidência textual que nos permita reconhecer um desprezo da parte de Descartes por máquinas ou por animais, cujos movimentos e ações são mecânicos e regulares. Em geral, as máquinas que Descartes costuma descrever o funcionamento em seus textos representavam símbolos de riqueza e de admiração para a sociedade de sua época. Pois, essas máquinas podiam ser encontradas em jardins reais²⁷⁶, em igrejas²⁷⁷ e algumas delas retratavam importantes figuras mitológicas, como Diana e Netuno, como podemos conferir na passagem abaixo de *O Homem*:

Pois só podem entrar nas grutas caminhando sobre certos ladrilhos dispostos de tal forma que, por exemplo, se eles se aproximam de uma Diana que se banha, eles a farão esconder-se nos caniços, e se eles passam mais adiante para persegui-la, eles farão vir contra si um Netuno que os ameaçará com seu tridente, ou se eles vão para outro lado, farão sair um monstro marinho que lhes vomitará água contra o rosto, ou coisas semelhantes, conforme o capricho dos engenheiros que a construíram²⁷⁸.

²⁷⁵ Almeida, I, art. 37. A.T, VIII, 18-19.

²⁷⁶ «Assim como vós podeis ter visto nas grutas e nas fontes que estão nos jardins de nossos reis, que apenas a força pela qual a água se move ao sair de sua nascente é suficiente para mover as diversas máquinas e até mesmo para fazer tocar alguns instrumentos, ou pronunciar algumas palavras, de acordo com a diversa disposição dos tubos que a conduzem». Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 271. A.T, XI, 130.

²⁷⁷ «Se vós já tivestes a curiosidade de ver de perto os órgãos de nossas igrejas, vós sabeis como, neles, os foles impulsionam o ar em certos receptáculos que, parece-me, são chamados de porta ventos, e como esse ar se distribui nos tubos, ora em uns, ora em outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o organista move seus dedos sobre o teclado». Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 341. A.T, XI, 165.

²⁷⁸ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 273. A.T, XI, 131.

Assim, é possível supor que para Descartes as máquinas eram objetos de admiração e, além disso, simbolizavam riqueza em uma sociedade. Mas se as máquinas produzidas pelos homens são assim consideradas, então as máquinas naturais, isto é, os animais, que são produzidas pelo mais perfeito dos artífices, representam motivos maiores ainda para serem admiradas:

O que parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos *autômatos*, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possuem ser inventadas pelos homens²⁷⁹.

Um importante aspecto da teoria cartesiana dos animais-máquinas é a tese de que as máquinas naturais são criadas pelo mais perfeito dos artífices, a saber, Deus. O argumento de Descartes parece ser o seguinte: se as máquinas artificiais são objetos de admiração para os homens e símbolos de riqueza para uma sociedade, então as máquinas naturais por serem produzidas pelo mais perfeito dos artífices têm ainda mais motivos para serem admiradas. Se é assim, como observou Gordon Baker e Katherine Morris em seu livro *Descartes Dualism*, duas implicações morais parecem poder ser facilmente derivadas deste argumento. Em primeiro lugar, se as máquinas artificiais, produzidas pelos homens, fossem destruídas sem qualquer motivo ou razão, isso seria considerado não apenas um ato de vandalismo para a sociedade, mas uma ofensa ao seu artífice; em segundo lugar, se as máquinas naturais, produzidas pelo melhor dos artífices, fossem sacrificadas sem motivo ou razão, isso seria considerado não apenas um crime para a sociedade, mas uma ofensa a Deus²⁸⁰. Desta forma, é

²⁷⁹ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 60. A.T, VI, 56. Conferir também a carta a Regius de janeiro de 1642: «Je voudrais expliquer comment les automates sont aussi des ouvrages de la nature, et que les hommes en les fabriquant ne font qu'appliquer les choses actives aux passives, comme, par exemple, en semant du grain, ou en procurant la génération d'un mulet; ce qui n'apporte aucune différence essentielle, mais seulement naturelle. Cette différence pourtant du plus ou moins est grande, comme vous dites, parce que le peu de roues qui composent une horloge ne peuvent entrer en aucune comparaison avec le nombre infini d'os et de nerfs, de veines, d'artères, etc., qui se trouvent dans le plus viril de tous les plus petits animaux». Rodis-Lewis, p. 89. A.T, III, 504. Conferir ainda o seguinte trecho de *O Homem*: «Nós vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras. Parece-me que eu não conseguiria imaginar tantos tipos de movimentos nela, que suponho ser feita pelas mãos de Deus, nem lhe atribuir tanto artifício, que vós não possais pensar que nessa máquina possa haver ainda mais». Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 251. A.T, XI, 120.

²⁸⁰ «The logical point, that the *Bête-machine* Doctrine requires God as the Artificer [...] First, this point has the power to refuse the common criticism that his doctrine is morally outrageous. It would be a serious form of

possível concluir que a teoria cartesiana dos animais-máquinas não envolve nenhum desprezo nem pelas máquinas, nem pelos animais, visto que Descartes os considera como objetos de admiração e símbolos de riqueza para uma sociedade, sobretudo, no caso dos animais, cujo artífice é o mais perfeito de todos. Essa admiração provém do fato de que as máquinas e os animais são capazes de realizar todas as suas ações de modo autônomo em relação à alma, e a autonomia característica de suas ações era para Descartes a marca de sua perfeição.

3.5 Hilemorfismo e teoria do corpo humano

Alguns intérpretes defendem que para Descartes a união entre o corpo humano e a alma pode ser explicada através de conceitos presentes no pensamento escolástico. Em *L'individualité selon Descartes*, Geneviève Rodis-Lewis afirma que o modelo hilemórfico é adotado por Descartes para explicar a união do composto substancial de corpo e alma: «No domínio da união da alma e do corpo, a composição hilemórfica reencontra assim seu sentido original, indevidamente estendida à matéria: longe de ser uma sobrevivência mal adaptada ao resto de seu sistema, a tese cartesiana da «alma, forma do corpo» explica a gênese do antropomorfismo que caracteriza a física escolástica»²⁸¹. Em *The Unity of Descartes Man*, Hoffman sustenta que Descartes considera a alma como inerente ao corpo no sentido em que os escolásticos consideravam a forma como inerente à matéria²⁸². Isso revelava, para Hoffman, uma concepção hilemórfica da união corpo e alma, que refletia as visões dos

wrongdoing to smash up the products of another's labour and skill; not mere vandalism to destroy a clock, but rather an injury to the clock-maker (in a different sense, to the whole village in the case of a church clock). (We today might react with similar outrage to vandalism of an Old Master's painting). The wanton harming or destruction of animals would be an even more heinous crime – nothing less than doing an injury to God. A serious misunderstanding is involved in the widespread objection that Descartes' *Bête Machine* Doctrine makes the torturing of brutes morally blameless». BAKER e MORRIS, 1996, p. 95.

²⁸¹ RODIS-LEWIS, 1950, p. 5, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Dans le domaine de l'union de l'âme et du corps, la composition hylémorphique retrouve ainsi son sens originel, indûment étendue à la matière: loin d'être une survivance mal adaptée au reste de son système, la thèse cartésienne de «l'âme, forme du corps» explique la gênese de l'anthropomorphisme qui caractérise la physique scolastique».

²⁸² «In part II, it will be argued that Descartes believes mind inheres in body as form inheres in matter». HOFFMAN, 1991, p. 170.

filósofos medievais Scotus e Ockham²⁸³. Nesta seção, examinarei os argumentos de Hoffman em favor da existência de uma visão hilemórfica presente no pensamento de Descartes sobre a união do composto substancial de corpo e alma, e mostrarei que os seus argumentos apresentam algumas incompatibilidades com a metafísica cartesiana e, sobretudo, com a teoria cartesiana da substância. Então, defenderei que embora Descartes faça uso de uma terminologia escolástica, em alguns textos, essa terminologia não expressa uma adesão conceitual de sua parte. Essa posição está em harmonia com os trabalhos de Étienne Gilson²⁸⁴, Henri Gouhier²⁸⁵, Jean Laporte²⁸⁶ e, mais recentemente, Marleen Rozemond²⁸⁷.

Uma primeira dificuldade que se apresenta à leitura de Hoffman é o fato de que na carta a Regius de janeiro de 1642 Descartes reconhece que a teoria escolástica das formas substanciais não seria necessária para fornecer explicações sobre a natureza no quadro de seu sistema filosófico:

Declaramos apenas que não temos necessidade delas [formas substanciais e qualidades reais] para explicar as coisas naturais, e cremos que nossos sentimentos são particularmente recomendáveis, na medida em que eles são independentes desses seres supostos incertos, [e dos quais ignoramos a natureza]: mas como nesta ocasião é quase a mesma coisa dizer que não queremos nos servir desses seres, e dizer que os rejeitamos, porque a única razão que leva os outros a admiti-los é que

²⁸³ «In discussing the most important objection against taking his hylomorphism seriously, I will argue contrary to Gilson that Descartes' s account of the *per se* unity of his man compares favorably with medieval accounts of *per se* unity, and, indeed, is remarkably close to the views of Scotus and Ockham». HOFFMAN, 1991, p. 170.

²⁸⁴ «Nous n'oublions pas l'art qu'eut toujours Descartes de verser du vin nouveau dans des vieilles outres; mais il n'y en a pas moins lieu de se demander si ce n'étaient là que des concessions verbales dont il aurait pu se dispenser, ou si c'étaient des expressions à l'usage desquels il était acculé, ou si, enfin, il ne gardait pas avec l'expression quelque chose de l'idée. C'est, semble-t-il, la dernière hypothèse qui est la vraie, et l'on peut en apporter une preuve décisive». GILSON, 1967, p. 247.

²⁸⁵ «Ce que Descartes retient de la philosophie scolastique, c'est précisément ce qui n'a rien de philosophique». GOUHIER, 1999, p. 352. «S'il arrive que des formules scolastiques se glissent sous la plume de Descartes, on ne saurait les comparer au mur de la basilique romane que l'architecte a conservé dans la construction de la cathédrale gothique: elles ne servent en aucune manière à l'édification de la nouvelle philosophie. Elles sont là pour servir à sa communication». GOUHIER, loc. cit. «Sous la plume, la formule thomiste de l'union va donc couvrir cette thèse non thomiste par laquelle l'âme est une substance complète sans le corps et le corps une substance complète sans l'âme». Ibid., p. 353.

²⁸⁶ «Mais, en se servant ici de l'expression scolastique, il lui donnera un sens nouveau: l'union, en l'espèce, ne peut être entendue, à la façon aristotélico-thomiste, comme celle de la forme et de la matière; car l'âme est bien, si l'on veut, la forme du corps en ce qu'elle est pour lui principe de mouvement (1), mais elle est beaucoup plus que la forme du corps, puisque la forme n'est distincte de la matière que par abstraction, et que l'âme est distincte du corps d'une distinction réelle (2)». LAPORTE, 2000, p. 227-228.

²⁸⁷ «The mere occurrence of Aristotelian language is certainly not sufficient to support a hylomorphic interpretation». ROZEMOND, 1998, p. 152.

eles os crêem necessários para explicar a causa dos efeitos naturais, não teremos dificuldade em confessar que os rejeitamos inteiramente²⁸⁸.

Porém, nesta mesma carta, onde Descartes critica a teoria escolástica das formas substanciais, ele também afirma que a alma seria a verdadeira forma substancial do homem – «a alma, que é a verdadeira forma substancial do homem»²⁸⁹ – e que ela seria a única forma substancial, ao passo que as demais formas substanciais seriam compostas de configuração e movimento das partes da matéria: «a alma humana [...] sendo a única reconhecida como forma substancial, e as outras consistindo apenas na configuração e no movimento das partes, esta única prerrogativa que ela tem sobre as outras mostra claramente que ela é diferente das outras por natureza»²⁹⁰. Essas diferenças textuais desencadeiam uma discussão, no contexto da literatura, sobre se Descartes teria ou não abandonado a teoria escolástica das formas substanciais e, como consequência, se ele teria ou não adotado uma teoria hilemórfica para explicar a união do composto substancial de corpo e alma.

Hoffman defende uma posição intermediária, ele reconhece que Descartes não considera a teoria hilemórfica válida para fornecer explicações sobre a física, mas argumenta que as duas maiores razões que o filósofo fornece para rejeitá-la de seu sistema não se aplicam à alma. Segundo Hoffman, a primeira razão consiste no fato de que Descartes afirma na carta ao abbé de Launay de 22 de julho de 1641²⁹¹ que as formas substanciais e as qualidades reais são entidades antropomórficas, na medida em que atribuem propriedades aos corpos que pertencem apenas à alma:

²⁸⁸ Rodis-Lewis, p. 83. A.T, III, 501, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Nous déclarons seulement que nous n'avons pas besoin d'eux [formes substantielles et qualités réelles] pour rendre raison des choses naturelles, et nous croyons que nos sentiments sont particulièrement recommandables, en ce qu'ils sont indépendants de ces êtres supposés incertains, [et dont on ignore la nature]: mais comme en cette occasion c'est presque la même chose de dire qu'on ne veut pas se servir de ces êtres, et de dire qu'on les rejette, parce que la seule raison qui les fait admettre aux autres est qu'ils les croient nécessaires pour expliquer la cause des effets naturels, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que nous les rejetons entièrement». Conferir também outros trechos desta carta: Rodis-Lewis, p. 73. A.T, III, 491. Rodis-Lewis, p. 87-89. A.T, III, 503. Rodis-Lewis, p. 93. A.T, III, 506.

²⁸⁹ Rodis-Lewis, p. 93. A.T, III, 506, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «l'âme, qui est la véritable forme substantielle de l'homme».

²⁹⁰ Rodis-Lewis, p. 87. A.T, III, 503, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «l'âme humaine [...] laquelle étant seule reconnue forme substantielle, et les autres ne consistant que dans la configuration et le mouvement des parties, cette seule prérogative qu'elle a sur les autres montre clairement qu'elle diffère des autres en nature».

²⁹¹ Em nota, Alquié afirma não ter certeza nem sobre a data nem sobre o destinatário desta carta, e que as indicações fornecidas se encontram em A.T, III, 419.

os primeiros juízos que fizemos desde a nossa infância, e também a partir da filosofia vulgar, nos acostumaram a atribuir ao corpo várias coisas que pertencem apenas à alma, e a atribuir à alma várias coisas que pertencem apenas ao corpo; e eles misturam ordinariamente essas duas idéias do corpo e da alma na composição das idéias, que eles formam das qualidades reais e das formas substanciais, que eu creio dever ser inteiramente rejeitada²⁹².

Primeiramente, Hoffman afirma ser óbvio que o argumento de que as formas substanciais são entidades antropomórficas não seria uma razão para excluir a alma desta categoria, visto que a alma é humana. Depois, ele considera a segunda razão fornecida por Descartes para rejeitar essas entidades de seu sistema, a saber, o fato de que as formas substanciais são entidades meramente teóricas e dispensáveis, porque não têm valor explicativo, o que pode ser conferido na carta a Morus de 13 de julho de 1638:

Pois, se consideramos que em tudo aquilo que fizemos até o presente na física, tentamos apenas imaginar algumas causas pelas quais pudemos explicar os fenômenos da natureza, sem entretanto que tenhamos podido obter êxito; depois se comparamos as suposições dos outros com as minhas, isto é, todas as suas qualidades reais, suas formas substanciais, seus elementos e coisas semelhantes, cujo número é quase infinito, com isso apenas, que todos os corpos são compostos de algumas partes, que é uma coisa que vemos a olho nu em vários, e que podemos provar por uma infinidade de razões nos outros (pois pelo que eu acrescento, a saber, que as partes de tal ou tal corpo são de tal figura, antes que de uma outra, é fácil o demonstrar àqueles que reconhecem que eles são compostos de partes); e enfim se comparamos o que eu deduzi das minhas suposições, tocando a visão, o sal, os ventos, as nuvens, a neve, o trovão, o arco-íris, e coisas semelhantes, com o que os outros tiraram das suas, tocando as mesmas matérias, eu espero que isso bastará para persuadir àqueles que não estão preocupados demais, de que os efeitos que eu explico não têm outras causas do que aquelas de que eu os deduzi; ainda que eu me reserve a demonstrar isso em um outro lugar²⁹³.

²⁹² Alquié, II, p. 353-354. A.T, III, 419, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «les premiers jugements que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme, en la composition des idées, qu'ils forment des qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée».

²⁹³ Alquié, II, p. 75. A.T, II, 200, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Car si l'on considère qu'en tout ce qu'on a fait jusqu'à présent en la physique, on a seulement tâché d'imaginer quelques causes par lesquelles on pût expliquer les phénomènes de la nature, sans toutefois qu'on ait guère pu y réussir; puis si on compare les suppositions des autres avec les miennes, c'est-à-dire toutes leurs qualités réelles, leurs formes substantielles, leurs éléments et choses semblables, dont le nombre est presque infini, avec cela seul, que tous les corps sont composés de quelques parties, qui est une chose qu'on voit à l'œil en plusieurs, et qu'on peut prouver par une infinité de raisons dans les autres (car pour ce que je mets de plus, à savoir que les parties de tel ou tel corps sont de telle figure, plutôt que d'une autre, il est aisé de le démontrer à ceux qui avouent qu'ils sont composés de parties); et enfin si on compare ce que j'ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nuages, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduits; bien que je me réserve à le démontrer en un autre endroit».

Para Hoffman, o argumento de que as formas substanciais são entidades teóricas também não poderia ser aplicado à alma, visto que ela existe, o que é afirmado na *Segunda Meditação*. Então, ele conclui que Descartes teria rejeitado o uso da teoria das formas substanciais e qualidades reais para fornecer explicações sobre o mundo físico, mas teria aberto uma exceção para o caso específico da alma, de tal modo que ela seria a única forma substancial admitida em seu sistema metafísico²⁹⁴.

Além da carta a Regius, Hoffman encontra em outros textos afirmações que apóiam a sua visão de que para Descartes a alma seria inerente ao corpo como a forma é inerente à matéria. Na regra XII, das *Regras para a direção do espírito*, Descartes afirma que a mente informa o corpo: «Por isso, passando ao primeiro ponto, desejaria aqui expor o que é a mente do homem, o que é o seu corpo, como é que este é informado por aquela»²⁹⁵. Nas *Respostas às Sextas Objeções*, ele reconhece que embora a mente seja uma substância, ela também pode ser considerada uma qualidade do corpo com o qual está unida: «ainda que a mente seja uma substância, ela pode, no entanto, ser dita uma qualidade em consideração ao corpo com o qual ela está unida»²⁹⁶. E no artigo 189 da quarta parte dos *Princípios*, ele sustenta que a alma informa todo o corpo: «Por isso é necessário que observemos que apesar de a alma informar todo o corpo, todavia ela exerce as suas principais funções no cérebro, e é aí que entende e imagina e sente»²⁹⁷. Sobre este último texto, um breve esclarecimento merece ser feito. Vere Chappell observa que na tradução francesa dos *Princípios* de 1647, posterior à versão latina de 1644, Descartes substitui a expressão «informa todo o corpo» pela expressão «está unida a todo o corpo»²⁹⁸. Esta mudança, segundo Chappell, sugere uma preocupação de Descartes com uma precisão conceitual, o que poderia explicar a sua exclusão da terminologia escolástica²⁹⁹.

Além disso, outros intérpretes, tais como Étienne Gilson, Henri Gouhier, Jean Laporte e Marleen Rozemond, acreditam que a terminologia escolástica utilizada por Descartes em

²⁹⁴ HOFFMAN, 1991, p. 174.

²⁹⁵ Gama, *Regras*, XII, p. 66. A.T, X, 411.

²⁹⁶ Alquié, II, p. 885. A.T, VII, 441-442, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni».

²⁹⁷ Gomes, IV, art. 189. A.T, VIII, 315.

²⁹⁸ Alquié, III, p. 503-504. A.T, IX, 310.

²⁹⁹ CHAPPELL, 1994, p. 415.

alguns textos não representava a sua verdadeira posição filosófica. O comentário de Gouhier é claro: «O que Descartes retém da filosofia escolástica é precisamente o que não tem nada de filosófico»³⁰⁰. Contudo, ao contrário desses intérpretes, Hoffman pretende sustentar que um modelo escolástico de explicação, baseado em uma teoria hilemórfica, teria sido adotado por Descartes para resolver problemas sobre a união do composto substancial corpo e alma. Então, para defender a plausibilidade de sua leitura, Hoffman se propõe a examinar quatro objeções à sua posição, as quais apresentarei em seguida, bem como as suas respectivas respostas, com o objetivo de propor argumentos para combater as últimas.

A primeira objeção examinada por Hoffman à sua posição se baseia em um trecho da *Sexta Meditação*, onde Descartes observa que a substância pensante e a substância extensa de segunda ordem são diferentes, baseado no argumento de que a primeira é indivisível e a segunda divisível: «Para começar, pois, este exame, noto aqui, primeiramente, que há grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível»³⁰¹. Esse argumento tem repercussões sobre a compreensão da unidade do homem. Se, para Descartes, o homem puder ser concebido como uma substância composta de alma e corpo, e assim como possuindo dois atributos principais, pensamento e extensão, então isso implica concebê-lo como sendo indivisível e divisível ao mesmo tempo, o que seria contraditório. Portanto, como resultado, o homem não poderia ser considerado um «indivíduo» na filosofia cartesiana. Em resposta a essa objeção, Hoffman argumenta que embora Descartes afirme que a alma sozinha é indivisível, ele não afirma o mesmo em relação ao homem.

O principal problema que vejo nesta discussão se refere a um falso pressuposto que a objeção pretende combater, e que não se aplica à teoria cartesiana da substância. Por vincular individualidade com substancialidade essa objeção visa combater a tese que o homem para Descartes seria uma substância, e daí infere a dificuldade de coexistência de dois atributos principais de naturezas incompatíveis em uma substância. Contudo, como vimos na seção 1.6, dada a tese da identidade ontológica entre a substância e o atributo principal, seria contraditório que dois atributos principais pudessem coexistir em uma substância, porque isso seria o mesmo que considerar a substância como se ela tivesse duas naturezas diferentes ao mesmo tempo. Se é assim, Descartes não pode admitir a existência de uma substância

³⁰⁰ GOUHIER, 1999, p. 351, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Ce que Descartes retient de la philosophie scolastique, c'est précisément ce qui n'a rien de philosophique».

³⁰¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 71. A.T, VII, 85-86.

composta de dois atributos principais, isto é, composta de pensamento e extensão. Como conseqüência, o homem não é uma substância composta, e assim não é indivisível e divisível ao mesmo tempo. Porém, apesar de não ser uma substância, acredito que o homem possa ser considerado um «indivíduo» em função de sua unidade, como Descartes parece claramente sugerir nas *Respostas às Sextas Objeções*, como indicado na *Introdução*³⁰². Essa questão da unidade do homem será examinada em detalhes no próximo capítulo.

A segunda objeção que Hoffman examina contra a sua posição, surge a partir das observações de Gouhier sobre as definições de substância fornecidas por Descartes na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções* e nos *Princípios*, I, artigo 51. Gouhier sustenta que de acordo com essas definições, uma substância cartesiana é um sujeito que tanto metafisicamente quanto gramaticalmente não pode ser um atributo, onde o termo «atributo» é concebido em seu sentido geral de modos ou qualidades³⁰³. Portanto, para Gouhier, se por definição nenhuma substância pode ser um modo ou uma qualidade, e visto que a alma é uma substância, então seria contraditório para Descartes sustentar que ela seria uma qualidade do corpo, isto é, que ela seria inerente ao corpo.

Em resposta a Gouhier, Hoffman argumenta que a tese de que a alma não pode ser uma qualidade do corpo não é uma conseqüência de nenhuma das duas definições de substância. Para Hoffman, na definição *das Respostas às Segundas Objeções*, segundo a qual a substância é uma coisa na qual e através da qual qualidades existem como em um sujeito, não há nada que acarrete que uma substância não possa existir em uma coisa como em um sujeito. Da mesma forma, ele afirma que na definição dos *Princípios*, I, artigo 51, segundo a qual uma substância finita é uma coisa que precisa apenas do concurso de Deus para existir, não há nada que acarrete que a substância não possa existir como uma qualidade. Na visão de Hoffman, o que essa definição acarreta é apenas que uma substância finita, ao contrário de um modo, é capaz de existir sem um sujeito, isto é, que ela pode existir sem ser uma qualidade de outra substância finita. Porém, ele argumenta que disso não se segue que uma substância, que pode existir em si e por si, não exista de fato em um sujeito. Então, Hoffman sustenta que existem evidências decisivas para apoiar o seu modo de compreender a substância finita cartesiana como uma coisa que é capaz de existir tanto em um sujeito quanto de existir sem um sujeito, e que uma parte dessas evidências é a própria terminologia usada por Descartes.

³⁰² Alquié, II, p. 887-888. A. T, VII, 444.

³⁰³ GOUHIER, 1999, p. 353: «la substance est ce sujet qui, métaphysiquement comme grammaticalement, ne peut jamais être attribut. C'est dire qu'il est existentiellement premier: il est ce dans quoi et ce par quoi les propriétés ont l'existence».

Para Hoffman, uma substância finita e um «ens per se» são coisas que podem existir por si mesmas, e que não precisam existir em um sujeito. Ele afirma que essas características da substância finita cartesiana se seguem diretamente do sentido que Descartes atribui ao termo «per» na expressão «ens per se».

Porém, Hoffman também observa que nas *Respostas às Segundas Objeções* Descartes usa o termo «per» para caracterizar a relação entre uma qualidade e o seu sujeito: «Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo»³⁰⁴, na versão em latim, «Omnis res cui ineft immediate, ut in subjecto, five per quam exiflit aliquid quod percipimus, hoc eft aliqua proprietas, five qualitas, five attributum»³⁰⁵. Além disso, ele chama a atenção para o fato de que as entidades que Descartes cita como exemplos de coisas incompletas são modos, por exemplo, o movimento, a forma e as faculdades da mente, e que modos são dependentes no sentido de que precisam de alguma coisa para existir³⁰⁶. Por fim, ele destaca o que lhe parece ser a evidência textual mais forte para a defesa da sua leitura da substância finita cartesiana, a saber, um trecho das *Respostas às Sextas Objeções*, onde Descartes afirma que o tipo de existência separada que é suficiente para uma coisa ser considerada uma substância finita é apenas a sua capacidade de existir separada de um sujeito:

Além disso, é uma coisa inteiramente impossível e que não pode ser concebida sem repugnância e contradição, que haja acidentes reais, porque tudo o que é real pode existir separadamente de qualquer outro sujeito: ora o que pode assim existir separadamente é uma substância, e não um acidente. E não serve de nada dizer que os acidentes reais não podem ser naturalmente separados de seus sujeitos, mas apenas pela onipotência de Deus; pois ser feito naturalmente não é outra coisa senão ser feito pela potência ordinária de Deus, a qual não é em nada diferente de sua potência extraordinária, e a qual, não colocando nada de novo nas coisas, não muda também a natureza delas; de modo que, se tudo o que pode ser naturalmente sem sujeito é uma substância, tudo o que pode também ser sem sujeito pela potência de Deus, tão extraordinária quanto ela possa ser, deve também ser chamado do nome de substância³⁰⁷.

³⁰⁴ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 102.

³⁰⁵ A.T, VII, 161. Grifo nosso.

³⁰⁶ Alquié, II, p. 663. A.T, VII, 222-224. Como mostrei na seção 1.4, Descartes apresenta duas definições de substâncias incompletas nas *Respostas às Quartas Objeções*. Primeiro, ele define a substância incompleta como uma coisa que existe em outra coisa, mas rejeita essa definição por considerá-la imprecisa. Então, ele propõe uma segunda definição mais precisa, segundo a qual a substância incompleta seria completa tomada por si mesma, mas incompleta em relação ao todo não-substancial que forma com outra substância. Certamente, Hoffman tem em vista a primeira definição.

³⁰⁷ Alquié, II, p. 875-876. A.T, IX, 235, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «De plus, c'est une chose entièrement impossible et qui ne se peut concevoir sans répugnance et contradiction, qu'il y ait des accidents réels, parce que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet: or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance, et non point un accident. Et il ne sert de rien de dire que les accidents réels

Em seguida, Hoffman cita outro trecho das *Respostas às Sextas Objeções*, onde Descartes fornece uma analogia entre a gravidade e a alma. Hoffman acredita que nesse trecho ele teria reconhecido que a alma seria uma qualidade do corpo. Pois, Descartes afirma que da mesma forma que a gravidade pode ser considerada uma qualidade real, isto é, uma qualidade que existe no corpo, mas que pode existir separada dele, a alma também pode ser pensada como uma qualidade do corpo, mesmo que ela possa existir separada dele:

Por exemplo, quando eu concebia a gravidade como uma qualidade real, inerente e ligada aos corpos massivos e grosseiros, ainda que eu a nomeasse uma qualidade, enquanto a considerava em relação aos corpos nos quais ela residia, entretanto, porque eu acrescentava essa palavra real, eu pensava com efeito que era uma substância: da mesma forma que uma roupa considerada em si mesma é uma substância, embora sendo considerada em relação ao homem vestido, ela possa ser dita uma qualidade; e assim, ainda que a mente seja uma substância, ela pode, no entanto, ser dita uma qualidade, em consideração ao corpo ao qual está unida³⁰⁸.

Embora Hoffman reconheça que a explicação da gravidade seja incorreta do ponto de vista da física cartesiana, porque se ela fosse alguma coisa que pudesse existir sem um sujeito, então seria uma substância, o que ela não é, ele argumenta que Descartes defende que aqueles que compreendem essa explicação têm muito mais facilidade para aceitar a noção da união do composto substancial de corpo e alma. Para apoiar a sua leitura, Hoffman cita ainda um trecho da carta a Arnauld de 29 de julho de 1648:

de modo que não é mais difícil para nós conceber como a alma move o corpo, do que para eles conceber como uma tal qualidade faz a pedra ir para baixo. E não importa que eles digam que esta gravidade não é uma substância; pois, com efeito, eles a concebem como uma substância, já que eles crêem que ela é real, e que por alguma potência, a saber, pela potência divina ela pode existir sem a pedra³⁰⁹.

ne peuvent pas naturellement être séparés de leurs sujets, mais seulement par la toute-puissance de Dieu; car être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire, et laquelle, ne mettant rien de nouveau dans les choses, n'en change point aussi la nature; de sorte que, si tout ce qui peut être naturellement sans sujet est une substance, tout ce qui peut aussi être sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse être, doit aussi être appelé du nom de substance».

³⁰⁸ Alquié, II, p. 885. A.T, IX, 240, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Par exemple, lorsque je concevais la pesanteur comme une qualité réelle, inhérente et attachée aux corps massifs et grossiers, encore que je la nommasse une qualité, en tant que je la rapportais aux corps dans lesquels elle résidait, néanmoins, parce que j'ajoutais ce mot de réelle, je pensais en effet que c'était une substance: de même qu'un habit considéré en soi est une substance, quoiqu'étant rapporté à un homme habillé, il puisse être dit une qualité; et ainsi, bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni».

³⁰⁹ Alquié, III, p. 864. A.T, V, 222-223, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'âme meut le corps, qu'à ceux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance; car

Porém, na carta a Elisabeth de 23 de maio de 1643, há um trecho que parece representar uma objeção à leitura de Hoffman sobre a analogia da gravidade. Neste trecho, Descartes afirma que se considerarmos o modo como a gravidade move o corpo para o centro da Terra não teremos dificuldade em conceber como a alma move o corpo:

Por exemplo, supondo que a gravidade é uma qualidade real, da qual não temos outro conhecimento senão que ela tem a força de mover o corpo, no qual ela se encontra, para o centro da terra, não temos dificuldade em conceber como ela move esse corpo, nem como ela está unida a ele; e não pensamos que isso se faça por um toque real de uma superfície contra outra, pois experimentamos, em nós mesmos, que temos uma noção particular para conceber isso; e eu creio que usamos mal esta noção, aplicando-a à gravidade, que não é nada de realmente distinto do corpo, como espero mostrar na *Física*, mas que ela nos foi dada para conceber a maneira como a alma move o corpo³¹⁰.

No trecho acima, Descartes parece sustentar que ele não recorre à analogia da gravidade para explicar a natureza da união do composto substancial de corpo e alma, através de uma solução que teria como consequência uma visão hilemórfica, mas para explicar a ação da alma sobre o corpo. Se é assim, Descartes parece admitir que a função da analogia da gravidade não seria explicar a natureza da união do composto substancial de corpo e alma, como Hoffman defende³¹¹. Contrariamente a Hoffman, acredito que Descartes possui uma teoria da substância que não permite que a alma seja concebida como inerente ao corpo, isto é, como a sua qualidade, mas como podendo existir separada dele por um decreto divino. Para Descartes, as substâncias, ao contrário dos modos, não podem existir como entidades inerentes a um sujeito distinto delas mesmas, isto significa que elas são «sujeitos últimos de inerência» de propriedades.

Outra característica das substâncias finitas para Descartes é o fato de que elas possuem independência tanto no sentido causal quanto no sentido de inerência. Essas duas

en effet ils la conçoivent comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle, et que par quelque puissance, à savoir par la puissance divine elle peut exister sans la pierre».

³¹⁰ Alquié, III, p. 21-22. A.T, III, 667, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion, en appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la *Physique*, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps». Conferir também Carta a Arnauld de 29 de julho de 1648. Alquié, III, p. 864. A.T, V, 222-223.

³¹¹ Esta posição é defendida por Marleen Rozemond. Conferir: ROZEMOND, 1998, p. 119.

características das substâncias finitas se encontram tanto na *Exposição Géométrica das Respostas às Segundas Objecões* quanto nos *Princípios*, I, artigo 51. No primeiro texto, Descartes define a substância como sujeito de propriedades, e considera o termo «sujeito» no sentido de «sujeito último de inerência» de propriedades, «último» porque isso o permite distinguir as substâncias dos modos. No segundo texto, Descartes define a substância como possuindo independência causal e independência de inerência de todas as demais coisas que existem na natureza, exceto de Deus, no caso da independência causal. Isso permite a ele considerar os modos como dependentes das substâncias finitas no sentido de inerência. Desta forma, concordo com Gouhier que Descartes não pode considerar a alma como uma qualidade do corpo, porque isso não seria compatível com as suas definições de substância. Portanto, para Descartes uma substância finita não pode existir como uma qualidade, como Hoffman pretende sustentar.

A terceira objeção à posição de Hoffman tem como objetivo criticar o modelo hilemórfico usado por ele para explicar a união do composto substancial de corpo e alma, através do argumento de que a analogia da gravidade, na qual esse modelo está baseado, seria incorreta. Essa objeção é apresentada em duas partes sob a forma de argumentos contra essa analogia. Esses argumentos são propostos por Margaret Wilson e Étienne Gilson, respectivamente. Em seu livro *Descartes*, Wilson examina uma teoria sobre a união do composto substancial de corpo e alma na filosofia de Descartes que, na sua visão, confunde muito mais do que explica essa união³¹². Essa teoria, denominada por Wilson de teoria da co-extensão, se baseia nas *Respostas às Sextas Objecões*, onde Descartes parece afirmar que a alma, assim como a gravidade, seria co-extensiva a todo corpo:

E ainda que eu concebesse que a gravidade é difundida por todo corpo que é pesado [...] E mesmo quando esta gravidade fosse assim igualmente estendida por todo o corpo, eu via que ela podia exercer toda a sua força em cada uma de suas partes, porque de qualquer maneira que esse corpo fosse suspenso por uma corda, ele a puxava de toda a sua gravidade, como se toda essa gravidade estivesse estado contida na parte que tocava a corda. E, certamente, eu não concebo ainda hoje que a mente seja de outro modo estendida no corpo, quando eu a concebo estar toda inteira no todo, e toda inteira em cada uma de suas partes³¹³.

³¹² WILSON, 1978, p. 207.

³¹³ Alquié, II, p. 885-886. A.T, IX, 240-241, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Et bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout corps qui est pesant [...] Et même lorsque cette pesanteur était ainsi également étendue par tout le corps, je voyais qu'elle pouvait exercer toute sa force en chacune de ses parties, parce que, de quelque façon que ce corps fût suspendu à une corde, il la tirait de toute sa pesanteur, comme si toute cette pesanteur eût été renfermée dans la partie qui touchait la corde. Et certes je ne conçois point encore aujourd'hui que l'esprit soit autrement étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier en chaque partie».

Na visão de Hoffman, no texto acima, Descartes parece considerar que se a gravidade inteira de um corpo pode agir em qualquer parte à qual uma corda está amarrada, então ela deve existir no corpo inteiro em qualquer uma de suas partes. Levando em consideração essa explicação, Hoffman afirma que se uma coisa existe no corpo inteiro, então ela pode existir em cada uma de suas partes e, como consequência, se uma coisa existe inteira em cada uma de suas partes, então ela age em cada parte. Portanto, Hoffman conclui que para Descartes a alma, assim como a gravidade, existe no corpo inteiro e em cada uma de suas partes.

Porém, Wilson argumenta que a teoria da co-extensão não parece ser compatível com a explicação também oferecida por Descartes de que a alma exerce a sua função na glândula pineal. Essa explicação se encontra nas *Paixões da Alma*, I, artigo 31:

embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras, e crê-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração: o cérebro, porque é com ele que se relacionam os órgãos dos sentidos; e o coração, porque é nele que parece sentirem-se as paixões. Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, 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 alterar os movimentos dessa glândula³¹⁴.

Em sua resposta a objeção de Wilson, Hoffman afirma concordar com a autora com o fato de que a analogia da gravidade não explica como a alma existe inteira em todo o corpo, nem como existe inteira em cada uma de suas partes, mas acrescenta a isso que a última sentença do trecho das *Respostas às Sextas Objeções* sugere que Descartes pensa isso. A questão é que Hoffman discorda de Wilson de que não seria possível conciliar a explicação de que a alma existe inteira no corpo e inteira em cada uma de suas partes, baseada na analogia da gravidade, com a explicação de que a alma exerce as suas funções na glândula pineal, baseada nas *Paixões da Alma*, I, artigo 31. Então, para mostrar como seria possível conciliar essas explicações, Hoffman recorre a um argumento de Tomás de Aquino.

Esse argumento, segundo Hoffman, aparece na resposta a uma possível objeção que Tomás de Aquino faz para si mesmo na *Suma Teológica*, e que, na visão de Aquino, poderia ter sido feita por Aristóteles, a partir do que é dito no *Movimento dos Animais*. Assim,

³¹⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 88. A.T, XI, 351.

Hoffman observa que na *Suma Teológica* uma das objeções que Tomás Aquino considera à sua visão de que a alma existe inteira em cada uma das partes do corpo é a afirmação de Aristóteles no *Movimento dos Animais* de que não é necessário que a alma esteja em cada parte do corpo, pois ela está em qualquer origem governando o corpo³¹⁵. A solução de Tomás de Aquino a esse problema consiste em considerar que Aristóteles está falando aqui do poder motor da alma. Segundo Hoffman, o argumento de Tomás de Aquino é o seguinte: visto que a alma é a forma substancial do corpo, ela existe inteira em todo o corpo, e existe inteira em cada uma de suas partes, mas o seu poder não precisa existir em cada uma de suas partes, ele pode se restringir a uma única parte, que é o cérebro.

Para Hoffman, Descartes teria defendido a mesma tese de Tomás de Aquino em seus textos. Primeiramente, ele observa que nas *Paixões da Alma*, I, artigo 30, Descartes afirma que a alma está unida a todo o corpo, e a cada uma de suas partes³¹⁶. Depois, ele chama a atenção para o fato de que, nas *Paixões da Alma*, I, artigo 31, Descartes sustenta que a alma exerce as suas funções apenas na glândula pineal³¹⁷. Então, Hoffman conclui que tanto Tomás de Aquino quanto Descartes admitem que a alma existe inteira em todo o corpo, e que ela existe inteira em todas as partes do corpo, mesmo que o seu poder motor ou o local onde ela opera, no caso de Descartes, resida em uma única parte. Porém, Hoffman observa que enquanto para Tomás de Aquino o motor da alma é o cérebro ou o coração, para Descartes a parte do corpo onde a alma exerce as suas funções é a glândula pineal. Além disso, ele afirma que Tomás de Aquino defende que se uma forma não é dividida quando o seu sujeito é dividido, então ela está inteira em cada uma das partes do corpo. Assim, na visão de Hoffman, isso seria, precisamente, o que Descartes teria afirmado na *Sexta Meditação*:

Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito³¹⁸.

Hoffman acrescenta ainda que podemos encontrar nas cartas de Descartes de 9 de fevereiro de 1645 a Mesland, bem como na carta de 1645 ou 1646 a Mesland, outra tese

³¹⁵ *Summa Contra Gentiles*, bk. 2, ch. LXXII apud HOFFMAN, 1991, p. 177, n. 38.

³¹⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 88. A.T, XI, 351.

³¹⁷ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 88. A.T, XI, 351-352.

³¹⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 71. A.T, VII, 85-86.

defendida por Tomás de Aquino, a saber, a tese de que o corpo humano é atualizado pela alma³¹⁹. Na segunda carta a Mesland, Descartes afirma que alma é a forma do corpo: «como não deixa de ser verdade dizer que eu tenho agora o mesmo corpo que eu tinha há dez anos, ainda que a matéria da qual ele é composto tenha mudado, porque a unidade numérica do corpo de um homem não depende de sua matéria, mas de sua forma, que é a alma»³²⁰. O que essa passagem sugere, na visão de Hoffman, é que se uma determinada parte da matéria que fosse unida com a determinada alma se separasse dela, então ela deixaria de constituir o seu corpo. Hoffman argumenta ainda que mesmo se essa parte pudesse continuar a existir como um corpo, neste caso como um cadáver, dependendo das circunstâncias de sua morte, ela não constituiria mais o corpo de um homem. Assim, ele sustenta que, para Descartes, o corpo humano seria uma entidade simplesmente potencial, visto que dependeria da alma para atualizá-lo, de modo que esse corpo existiria somente na medida em que ele seria unido com a alma³²¹.

A segunda objeção à leitura de Hoffman do significado da analogia da gravidade para Descartes é fornecida por Gilson em *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Gilson acusa Descartes de contradição, na medida em que, por um lado, ele usa a noção da gravidade para explicar a união do composto substancial de corpo e alma e, por outro lado, afirma que essa noção seria confusa porque ela expressa uma contaminação de idéias da alma sobre idéias do corpo³²². Em sua resposta, Hoffman afirma que Gilson está

³¹⁹ *Summa Contra Gentiles*, pt. I, Q.76, art.4 apud HOFFMAN, 1991, p. 178, n. 38.

³²⁰ Alquié, III, p. 630. A. T, IV, p. 346, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «comme il ne laisse pas d'être vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée, à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme».

³²¹ HOFFMAN, 1991, p. 179.

³²² «Le point culminant de la critique cartésienne des formes substantielles était, on s'en souvient peut-être, l'analyse psychologique de l'erreur aristotélicienne. L'origine des notions de *forme* et de *qualité* se trouvait expliquée par une sorte de contamination de la nature physique par l'expérience humaine de l'union de l'âme et du corps. Est-il besoin maintenant de faire observer que cette explication deviendrait caduque, et avec elle la critique qu'elle légitime, si cette union n'était pas une réalité? Puisque l'homme a inventé les formes substantielles en étendant au monde de l'étendue son expérience personnelle, il faut bien que cette expérience soit celle d'une forme substantielle. La copie peut être fausse, mais on n'en comprendrait même pas l'existence si le modèle n'était pas vrai. C'est ce que Descartes ne pouvait manquer de comprendre et il l'a si bien compris, que lorsqu'on le pressait d'expliquer en quoi consiste l'union de l'âme et du corps si difficile à concevoir dans sa doctrine, il répondait tranquillement: concevez-la comme vous croyez concevoir les autres formes substantielles, et par exemple la pesanteur, car celle-ci existe, bien que les autres n'existent pas. Ainsi le cercle se ferme: comme l'union de l'âme et du corps était invoquée pour expliquer l'illusion des formes substantielles, l'illusion des formes substantielles est invoquée maintenant pour nous aider à concevoir l'union de l'âme et du corps [...] Ce philosophe dont toute la métaphysique vise à dissoudre les formes substantielles, parce que nous n'en avons aucune idée, nous renvoie donc à l'idée que nous en avons lorsque nous lui demandons comment nous pouvons

correto em considerar que a analogia da gravidade não serve para explicar como a alma pode existir separada do corpo, porque é somente por confundir a gravidade com a alma que pensamos que ela pode existir separada do corpo, mas ele acrescenta a isso que essa analogia seria útil para explicar como a alma existe inteira em todas as partes do corpo. Assim, mesmo reconhecendo que essa analogia tem dificuldades, Hoffman acredita que ela seria válida para explicar a união do composto substancial de corpo e alma na filosofia de Descartes, através de um modelo hilemórfico.

Primeiramente, discordo da resposta de Hoffman às objeções de Wilson e de Gilson no que se refere à determinação da função da analogia da gravidade no sistema de Descartes. Contrariamente a Hoffman, acredito que Descartes recorre a essa analogia para mostrar que a alma pode agir sobre o corpo, e não para explicar como a alma está unida ao corpo. Se é assim, Descartes não pretende fornecer uma explicação sobre a natureza da união do composto substancial de corpo e alma, sob um modelo hilemórfico, através desta analogia. Pois, isso o levaria a se comprometer com noções existentes na filosofia escolástica que são incompatíveis com a sua teoria da substância. Além disso, acredito que a tentativa de Hoffman de responder a objeção de Wilson de que a alma não pode estar inteira no corpo, e inteira em cada uma de suas partes, recorrendo à distinção proposta por Tomás de Aquino entre existência e ação – isto é, a distinção entre o fato de a alma existir inteira no corpo e inteira em cada uma de suas partes, e o fato de ela agir somente na glândula pineal – é incompatível com a exigência de independência de inerência que uma substância finita deve possuir na metafísica cartesiana. Para Descartes, a alma não pode ser inerente ao corpo e a cada uma de suas partes, mesmo que a sua ação se limite à glândula pineal, porque uma substância finita não pode ser inerente a outra substância finita, apenas modos podem ser inerentes a substâncias. Portanto, visto que a alma não pode ser inerente ao corpo, ele não pode ser o seu sujeito. Isto é, a união ou mistura da alma com o corpo, tal como proposta por Descartes, não pode ser pensada segundo o modelo da inerência.

O segundo ponto de discordância em relação à posição de Hoffman diz respeito à sua análise das cartas a Mesland sobre a transubstanciação, onde Descartes sugere que o corpo humano é atualizado pela alma, e onde ele afirma que a alma é a forma deste corpo. Contrariamente a Hoffman, acredito que nessas cartas Descartes tampouco tem como objetivo oferecer uma explicação sobre a natureza da união do composto substancial de corpo e alma,

représenter l'union de l'âme et du corps. Il nous renvoie, pour comprendre l'union de l'âme et du corps, à ce dont la suppression, qu'il a lui-même voulue, nous empêche maintenant de la concevoir». GILSON, 1967, p. 247-248.

explicação esta que envolveria um conteúdo hilemórfico. Nessas cartas, como analisei na seção 3.2, Descartes está preocupado em discutir a especificidade do corpo humano em relação aos corpos em geral, e para isso ele examina a questão de sua identidade através do tempo³²³. Assim, não concordo com Hoffman que para Descartes o corpo humano é uma entidade deficiente metafisicamente ou incompleta quando não está unida com a alma.

De acordo com a teoria mecanicista de Descartes, as operações e os movimentos de um corpo devem poder ser explicados sem recurso às ações da alma. Levando em consideração essa explicação, alguém poderia argumentar que apenas o funcionamento dos corpos em geral poderiam ser assim explicados, visto que eles não possuem almas. Porém, na carta a Regius de mi-décembre de 1641 e na carta a Chanut de primeiro de fevereiro de 1647, Descartes sustenta que o corpo humano deve possuir todas as disposições fisiológicas requeridas para que ele possa acolher a alma. Assim, acredito que ao afirmar isso Descartes tinha como objetivo apontar para o fato de que quando Deus une a alma a esse corpo em particular, o papel da alma não pode ser de atualizá-lo, como Hoffman pretende sustentar. Essa visão parece estar presente nas *Paixões da Alma*, I, artigo 6, onde Descartes afasta qualquer suspeita de hilemorfismo de sua teoria do corpo humano. Nesse texto, ele propõe uma analogia entre o corpo de um homem e um relógio, e compara o corpo de um homem vivo com um relógio montado e o corpo de um homem morto com um relógio quebrado:

o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de agir³²⁴.

Descartes sustenta que a diferença entre o corpo de um homem vivo e o corpo de um homem morto consiste no fato de que no primeiro caso o princípio corporal de seus movimentos está em funcionamento, e no segundo está parado. Isso revela uma visão anti-aristotélica de sua parte, no sentido de que a alma não é o princípio de vida e de funcionamento do corpo humano, pois esse princípio provém do próprio corpo³²⁵. Posteriormente, em *La Description*

³²³ Esta identidade, como vimos, supõe uma «unidade funcional», isto é, a unidade envolvida em um organismo e no conjunto de suas partes. Mas também supõe outro tipo de unidade, a saber, uma «unidade substancial». Esta última envolve uma significação, isto é, a significação que o corpo tem para a alma ao qual ele está unido. Ela diz respeito à unidade de um «indivíduo», isto é, à unidade do homem.

³²⁴ Guinsburg e Prado Júnior, I, art. 6, p. 78. A.T, XI, 331.

³²⁵ Esta leitura também foi admitida por Marleen Rozemond em seu livro *Descartes' Dualism*, que declarou: «This statement is very un-Aristotelian indeed». ROZEMOND, 1998, p. 163.

du corps humain, Descartes afirma que a vida e o funcionamento do corpo humano não podem ser explicados pelas ações da alma:

Mas porque nós todos experimentamos desde a nossa infância que vários de seus movimentos obedecem à vontade, que é uma das potências da alma, isso nos dispôs a crer que a alma é o princípio de todos. E isso também contribuiu muito para a ignorância da Anatomia e das Mecânicas: pois considerando apenas o exterior do corpo humano, não imaginamos que ele tivesse em si mesmo órgãos bastantes, ou molas, para se mover por si mesmo, em tantas diversas maneiras de que vemos que ele se move. E este erro foi confirmado, do fato de que julgamos que os corpos mortos tinham os mesmos órgãos do que os vivos, sem que faltasse a eles nada além do que alma e que, no entanto, não houvesse neles nenhum movimento³²⁶.

Assim, o que esses textos nos mostram é que as explicações de Descartes sobre a natureza e o funcionamento do corpo humano não corroboram com a leitura proposta por Hoffman de que Descartes teria recorrido a uma visão hilemórfica para explicar a união do composto substancial de corpo e alma.

A quarta objeção à posição de Hoffman pretende mostrar que Descartes não pode usar o modelo de matéria e forma, que deriva de explicações medievais da unidade *«per se»*, e em última instância de Aristóteles, para elucidar a sua concepção da unidade do homem. Essa objeção é a seguinte: mesmo que possamos admitir que, para Descartes, a alma seja inerente ao corpo como a forma é inerente à matéria, não obstante, nenhuma substância, e nenhum *«ens per se»*, pode ter como substâncias todos os seus componentes. Isso implica que Descartes não pode sustentar que o corpo, a alma e o homem seriam todos eles substâncias. Em sua resposta a essa objeção, Hoffman defende que Descartes possui uma explicação, cuja origem se encontra na filosofia medieval, que o permite sustentar que o corpo, a alma e o homem seriam todos eles substâncias. Segundo Hoffman, essa explicação se baseia na noção de unidade de composição que podemos encontrar em filósofos medievais, tais como Tomás de Aquino, Scotus e Ockham e, sobretudo, na solução fornecida pelos dois últimos. De fato, para Hoffman, a posição de Descartes seria a mesma sustentada por Scotus e Ockham.

³²⁶ Alquié, III, p. 821-822. A. T, XI, 224, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Mais parçe que nous avons tous éprouvé, dès notre enfance, que plusieurs de ses mouvements obéissaient à la volonté, qui est une des puissances de l'âme, cela nous a disposés à croire que l'âme est le principe de tous. A quoi aussi a beaucoup contribué pour l'ignorance de l'Anatomie et des Mécaniques: car ne considérant rien que l'extérieur du corps humain, nous n'avons point imaginé qu'il eut en soi assez d'organes, ou de ressorts, pour se mouvoir de soi-même, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut. Et cette erreur a été confirmé, de ce que nous avons jugé que les corps morts avaient les mêmes organes que les vivants, sans qu'il leur manquât autre chose que l'âme, et que toutefois il n'y avait en eux aucun mouvement».

Segundo Hoffman, Tomás de Aquino sustenta que um «*ens per se*» não pode ter uma pluralidade de constituintes atuais. Para Aquino, uma substância deve possuir uma única entidade atual, que seria a forma substancial, de modo que a matéria prima seria uma entidade potencial. Em sua resposta à objeção de Tomás de Aquino, Scotus argumenta que se a matéria prima fosse concebida como pura potencialidade, então ela não seria um sujeito último de inerência, pois uma entidade puramente potencial seria um não-ser, e um não-ser não poderia ser um sujeito último de inerência de propriedades. Ainda segundo a explicação de Hoffman, Ockham e Scotus defendem, contrariamente a Tomás de Aquino, que um «*ens per se*» poderia ser composto de uma pluralidade de coisas atuais. De acordo com Ockham, a matéria prima, a forma da corporeidade, a alma sensível e a alma intelectual seriam todos constituintes atuais do homem, que seria ele mesmo um «*ens per se*». Para Ockham, o que permitiria a unidade essencial do composto não seria a exigência de não-atualidade de todos os seus componentes, mas o fato de que eles não seriam coisas completas, isto é, substâncias.

Neste contexto, Hoffman sustenta que embora a posição de Descartes pudesse ser aproximada da posição de Ockham, a tese sustentada pelo primeiro de que substâncias realmente distintas compõem um «*ens per se*» não seria aceita pelo último. Pois, para Descartes, uma substância finita ou coisa completa deve ser capaz de existir sem ser inerente a um sujeito. Se é assim, Hoffman observa que Scotus, Ockham e Descartes admitem que coisas que podem existir separadas umas das outras podem formar um «*ens per se*», desde que elas compartilhem uma relação de inerência. Mas eles discordam sobre quais seriam as entidades que poderiam existir separadas umas das outras, bem como sobre o significado do termo «substância» ou «coisa completa». Segundo Hoffman, Scotus e Ockham concordam, mas não Descartes, que a brancura pode existir separada de um sujeito, que seria uma substância. Contudo, o fato de que a brancura pode existir separada de um sujeito não implica para Scotus e Ockham que ela seja uma substância, mas para Descartes sim. Apesar disso, Hoffman sustenta que Scotus, Ockham e Descartes concordam sobre as condições formais da unidade «*per se*» de compostos, o que os permite sustentar que o homem é um «*ens per se*».

Em seguida, Hoffman chama a atenção para uma dificuldade que poderia resultar da concepção hilemórfica da unidade do homem proposta por esses filósofos. Ele argumenta que se os complexos hilemórficos de Scotus, Ockham e Descartes contêm componentes que podem existir separados uns dos outros, então parece se seguir disso que é apenas contingente para esses componentes a sua união, como consequência, eles teriam uma unidade meramente accidental, e não uma unidade «*per se*». Então, Hoffman propõe uma solução para eliminar

essa dificuldade. Segundo ele, Descartes poderia recorrer à sua explicação da identidade do corpo humano, segundo a qual a identidade numérica desse corpo seria determinada por sua união com a alma. Assim, para Hoffman, Descartes poderia responder que uma união que resulta em uma unidade «*per se*» não deve ser acidental a pelo menos um de seus componentes. Isso o permitiria considerar que o homem é um «*ens per se*», pois ele seria um composto substancial de uma alma com um corpo humano, em oposição a um composto substancial de uma alma com uma parte determinada de matéria. Porém, como observa Hoffman, essa solução poderia apontar ainda para outro problema, que pode ser formulado nos seguintes termos: para negar que a união seja acidental, Descartes acaba admitindo certa dependência entre a alma e o corpo, e isso parece entrar em conflito com a sua tese de que essas substâncias são realmente distintas e se excluem. Pois, se o corpo humano não pode existir sem ser unido com a alma, então parece se seguir disso que a alma e o corpo seriam apenas modalmente distintos. Para evitar essa consequência, Hoffman argumenta que a tese cartesiana da distinção real não exige que a alma e o corpo sejam capazes de existir separados, mas apenas que eles sejam capazes de existir sem ter o atributo principal do outro existindo neles, de modo que isso seria consistente com a afirmação de que o corpo humano deve estar unido com a alma para existir.

Além disso, Hoffman acrescenta que mesmo assim essa solução ainda poderia ser questionável, pois ela envolve um sentido fraco de unidade «*per se*». O fato de que o homem é um «*ens per se*», na medida em que a sua união não é acidental a pelo menos um de seus componentes, parece implicar que ele também seria um «*ens per accidens*», visto que a sua união seria acidental à alma. Então, Hoffman propõe duas respostas a essa objeção. Primeiro, ele sugere que, no caso ordinário, Descartes poderia conceder que um composto seria um «*ens per accidens*» quando a união fosse acidental a pelo menos um de seus componentes, mas acrescenta a condição de que o composto seria um «*ens per se*» quando a união só fosse acidental a pelo menos um de seus componentes em virtude do poder divino. Para apoiar essa leitura, Hoffman cita um trecho da carta de Descartes a Regius de dezembro de 1641. Nesse trecho, Descartes aconselha a Regius a sustentar que não é absolutamente acidental para a alma e para o corpo que eles estejam unidos, além disso, ele sugere a Regius que ele não negue a tese de que é somente por um milagre que a alma e o corpo podem existir separados:

Pode-se somente vos objetar que não é acidental ao corpo humano ser unido à alma, mas é a sua própria natureza, porque o corpo tendo todas as disposições requeridas para receber a alma, sem as quais ele não é propriamente um corpo humano, não pode acontecer sem milagre que a alma esteja a ele unida. Objetar-nos-ão também

que não é acidental à alma ser unida ao corpo, mas somente que lhe é acidental após a morte ser separada do corpo, o que não devemos absolutamente negar, por medo de chocar novamente os teólogos; mas no entanto é preciso responder que podemos chamar essas duas substâncias de acidentais, na medida em que ao considerar apenas o corpo sozinho, não vemos nada nele que requeira que ele seja unido à alma, e nada na alma que requeira que ela seja unida ao corpo; é por isso que eu disse um pouco antes que o homem é *de alguma maneira*, e não *absolutamente* falando um ser acidental³²⁷.

Hoffman considera que a afirmação de Descartes, nessa carta, de que «não há nada no corpo que exige a sua união com a alma» parece sugerir que o sujeito da alma seria um corpo, cuja condição de identidade não dependeria de sua união com a alma. Na visão de Hoffman, isso parece indicar que o sujeito da alma não seria o corpo humano, mas uma parte determinada da matéria. Se for assim, então parece não fazer sentido sustentar que Descartes admite que a alma atualiza o seu sujeito.

Para rejeitar essa consequência, Hoffman argumenta que uma parte da crítica de Scotus a Tomás de Aquino da unidade composta consiste justamente em negar que uma forma substancial precise atualizar o seu sujeito, porque um sujeito já deve ser atual. Assim, considerando a diferença entre «*ens per accidens*» e «*ens per se*», baseada na distinção proposta anteriormente entre uniões acidentais ordinárias e uniões que só seriam acidentais porque Deus tem o poder de criar um dos componentes sem uma união real com o outro, Hoffman defende que para Descartes o homem é um «*ens per se*» mesmo que o sujeito da alma não seja o corpo humano, mas uma parte determinada da matéria. Mas acrescenta que para isso seria preciso a ocorrência de um milagre para que essa parte determinada da matéria tivesse todas as disposições requeridas para acolher a alma e para existir separada dela.

Contudo, Hoffman observa que o problema de conceber a diferença entre um «*ens per accidens*» e um «*ens per se*», baseada na distinção entre uniões acidentais ordinárias e uniões que seriam acidentais somente porque Deus teria o poder de criar um de seus componentes separado de uma união real com o outro, é que embora Descartes atribua a última distinção aos seus opositores, ele não a defende. De fato, Hoffman reconhece que Descartes nega que

³²⁷ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais c'est sa propre nature, parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens; mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps; c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant un être accidentel».

essa distinção possa ser feita, como podemos conferir nas *Respostas às Sextas Objeções*: «pois ser feito naturalmente não é nada além de ser feito pela potência ordinária de Deus, a qual não difere em nada de sua potência extraordinária»³²⁸.

Apesar disso, Hoffman argumenta que seria totalmente plausível para Descartes admitir, por um lado, que a condição suficiente para uma coisa ser uma substância é o fato de que ela pode existir separada de um sujeito, mesmo que essa separação seja causada pelo poder divino e, por outro lado, que a condição necessária para uma coisa ser um «*ens per se*» é o fato de que os seus constituintes só podem existir separados de sua união real pelo poder divino, mas não pelo poder natural. Embora essa solução pareça satisfatória para Hoffman, ele afirma que ela poderia ainda entrar em conflito com a tese defendida por ele de que para Descartes os corpos são substâncias finitas e, como conseqüência, «*ens per se*».

O problema é que se os corpos podem ter as suas partes rompidas naturalmente pela ação de outros corpos, da mesma forma que as suas partes podem continuar a existir sem qualquer ação especial de Deus, então eles não são «*ens per se*», e assim não são substâncias. Para solucionar essa dificuldade, Hoffman propõe uma distinção entre um «*ens per se*» e uma substância. Na sua visão, para uma coisa ser uma substância ela deve poder existir separada de um sujeito, mas para uma substância ser um «*ens per se*» ela também deve poder existir separada de um sujeito com o acréscimo de que a sua separação só pode ser realizada pelo poder divino. Essa distinção permite Hoffman afirmar que corpos ou partes da extensão seriam substâncias, mas não «*ens per se*».

A segunda resposta de Hoffman à objeção de que o homem para Descartes não poderia ser um «*ens per se*» se baseia na mesma carta a Regius de dezembro de 1641. Nesta carta, Descartes aconselha a Regius a dizer que uma coisa pode ser tanto um «*ens per se*» quanto um «*ens per accidens*»: «e para mostrar que aquilo que é um ser por si mesmo pode se tornar um ser por acidente, os ratos, que são engendrados ou feitos por acidentes dos detritos, são, no entanto, seres por si mesmos»³²⁹. Em seguida, ele explica a Regius que o homem deve ser considerado um «*ens per se*»: «pois vós dissestes que a alma e o corpo em relação a ele eram substâncias incompletas, e na medida em que elas são incompletas, segue-se que o todo que

³²⁸ Alquié, II, p. 876. A.T, VII, 235, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «car être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire».

³²⁹ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «et pour faire voir que ce qui est un être par soi-même peut devenir un être par accidents, les rats, qui sont engendrés ou faits par accident des ordures, sont cependant des êtres par eux-mêmes».

eles compõem é um ser por si mesmo»³³⁰. Mas ele também explica que, sob certo aspecto, o homem seria um «*ens per accidens*»:

na medida em que ao considerar apenas o corpo sozinho, não vemos nada nele que requeira que ele seja unido à alma, e nada na alma que requeira que ela seja unida ao corpo; é por isso que eu disse um pouco antes que o homem é *de alguma maneira*, e não *absolutamente* falando um ser accidental³³¹.

Levando em conta essas passagens, Hoffman observa ainda que nas *Respostas as Quartas Objeções*, ao introduzir a distinção entre as noções de substância completa e incompleta, Descartes também reconhece que uma coisa poderia ser considerada tanto um «*ens per se*» quanto um «*ens per accidens*». Mas ele argumenta que ao fazer isso Descartes estava no fim das contas evitando a controvérsia sobre o problema da unidade do homem.

Para Hoffman, Descartes possui uma solução que tem a sua origem no pensamento de Scotus e Ockham, de modo que esses filósofos compartilham a visão de que o homem, enquanto «*ens per se*», pode ser constituído de entidades atuais, isto é, de substâncias que podem existir separadas umas das outras, ao menos pelo poder de Deus. Então, Hoffman defende que Descartes teria concebido que a alma seria a forma do corpo no mesmo sentido adotado por Scotus e Ockham. Ele afirma que para Descartes uma substância finita é capaz de existir separada de um sujeito pelo poder divino, embora também possa existir como inerente a um sujeito. Assim, Hoffman considera que a alma, enquanto substância finita, é capaz de existir separada do corpo pelo poder divino, mas também é capaz de existir como inerente ao corpo.

Porém, discordo de Hoffman de que uma substância finita para Descartes possa ser inerente a outra substância finita. Na minha visão, de acordo com a teoria cartesiana da substância, toda substância finita deve ter independência de inerência de todas as demais coisas da natureza, pois é isso que torna possível distingui-la de modos e qualidades. Isso tem como consequência o fato de que uma substância finita, para Descartes, deve ser um «sujeito último de inerência» de propriedades, o que Hoffman não aceita. Além disso, acredito que

³³⁰ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «car vous y avez dit que l'âme et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et dès là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un être par soi-même».

³³¹ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps; c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant un être accidentel».

embora na carta a Regius de dezembro de 1641 Descartes afirme duas vezes que a alma é a forma substancial do corpo, ele não faz isso com o objetivo de oferecer uma solução hilemórfica para resolver o problema da unidade do homem, como Hoffman sustenta³³². Nessa carta, Descartes explica que o reconhecimento de que a alma é uma forma substancial seria útil para provar a sua imaterialidade e imortalidade:

Podemos acrescentar ao segundo ponto que, ao contrário, o sentimento que estabelece as formas substanciais pode muito facilmente nos fazer cair na opinião daqueles que dizem que a alma humana é corporal e mortal, a qual sendo a única reconhecida forma substancial, e as outras consistindo apenas na configuração e no movimento das partes, esta única prerrogativa que ela tem sobre as outras mostra claramente que ela difere das outras em natureza, e esta diferença de natureza nos fornece um meio muito fácil para provar sua imaterialidade e sua imortalidade, como podemos ver nas *Meditações sobre a metafísica* que acabamos de imprimir há pouco; de modo que não saberíamos inventar sobre isso uma opinião que convenha melhor aos princípios da teologia³³³.

Em seguida, ao discutir a questão da produção das formas substanciais, Descartes afirma que a alma é a verdadeira forma substancial:

As razões ou as demonstrações físicas contra as formas substanciais, que cremos capazes de convencer todo espírito que ama a verdade, são principalmente as seguintes tiradas de minha *metafísica* ou *teologia natural*, [e que podemos chamar] a priori [ou prova de um efeito por suas causas]: é contra o bom senso que qualquer substância que seja exista novamente, se Deus não a criou novamente; entretanto, vemos todos os dias que várias dessas formas que chamamos substanciais começam a ser novamente, embora aqueles que as admitem como substâncias não criam que Deus as cria. Eles se enganam, portanto, o que é confirmado pelo exemplo da alma, que é a verdadeira forma substancial do homem; pois a verdadeira razão pela qual cremos que Deus a cria imediatamente em cada corpo, é que ela é uma substância; como consequência, como não cremos que as outras sejam criadas da mesma maneira, mas apenas que elas são tiradas da potência da matéria, não é preciso crer também que elas sejam substâncias. Vemos através disso claramente que não aqueles que negam as formas substanciais, mas antes aqueles que as admitem, é que merecem a mais justo título, *por uma seqüência necessária de raciocínio, o nome de brutos e de ateus*³³⁴.

³³² Em seu livro *Descartes's Dualism*, Marleen Rozemond defende que a preocupação de Descartes em seu exame das formas substanciais era discutir as consequências desta teoria no contexto teológico, isto é, religioso. Conferir: ROZEMOND, 1998, p. 125-133.

³³³ Rodis-Lewis, p. 87. A.T, III, 503, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «On peut ajouter au second point, qu'au contraire le sentiment qui établit les formes substantielles peut très facilement nous faire tomber dans l'opinion de ceux qui disent que l'âme humaine est corporelle et mortelle, laquelle étant seule reconnue forme substantielle, et les autres ne consistant que dans la configuration et le mouvement des parties, cette seule prérogative qu'elle a sur les autres montre clairement qu'elle diffère des autres en nature, et cette différence de nature nous fournit un moyen très facile pour prouver son immatériabilité et son immortalité, comme on peut voir dans les *Méditations sur la métaphysique* qu'on vient d'imprimer depuis peu; en sorte qu'on ne saurait inventer là-dessus une opinion qui convienne mieux aux principes de la théologie».

³³⁴ Rodis-Lewis, p. 91-93. A.T, III, 505, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Les raisons ou les démonstrations physiques contre les formes substantielles, que nous croyons capables de convaincre tout esprit

De acordo com o trecho acima, primeiramente, Descartes considera que as formas substanciais são substâncias, e substâncias, como ele afirma, devem ser criadas por Deus. Depois, ele observa que os escolásticos admitem outras formas substanciais que não são criadas por Deus, mas declara que eles estão enganados em pensar assim. Para Descartes, o argumento de que as formas substanciais são substâncias, e de que as substâncias são criadas por Deus, é importante para salvaguardar a tese de que a alma não é deduzida da matéria, isto é, de que ela é incorpórea e imortal. Isso explica a sua afirmação de que a alma é a verdadeira forma substancial do homem, «verdadeira» porque, ao contrário das outras formas substanciais, ela é uma substância finita criada por Deus. Assim, Descartes critica os escolásticos que defendem a existência de formas substanciais que não são criadas por Deus, mas que são apenas deduzidas da matéria. Ele argumenta que as formas que não são criadas por Deus, não podem ser consideradas substâncias. A sua conclusão é que se admitíssemos essas formas poderíamos nos tornar bestas ou ateus, na medida em que teríamos dúvidas sobre a origem da alma humana, isto é, se ela seria criada por Deus ou proveniente da matéria como as almas dos animais, e assim experimentaríamos um sentimento de ceticismo sobre a imortalidade da alma³³⁵.

Levando em conta os trechos até aqui examinados da carta a Regius, acredito ser possível concluir que a rejeição de Descartes das diversas formas substanciais, por um lado, e o seu reconhecimento de que a alma seria a única forma substancial existente na natureza, por outro lado, podem contar como elementos em favor do esclarecimento de suas teses de que a alma é incorpórea e imortal. Assim, ao contrário de Hoffman, acredito que Descartes não sustenta que a alma é a forma substancial do corpo com o objetivo de explicar a união do composto substancial de alma e de corpo, através de um modelo hilemórfico, mas para

qui aime la vérité, sont principalement les suivantes tirées de ma métaphysique ou théologie naturelle, [et qu'on peut appeler] a priori [ou preuve d'un effet par ses causes]: il est contre le bon sens que quelque substance que ce soit existe de nouveau, si Dieu ne l'a créée de nouveau; cependant nous voyons tous les jours que plusieurs de ces formes qu'on nomme substantielles commencent d'être de nouveau, quoique ceux qui les admettent pour substances ne croient pas que Dieu les crée. Ils se trompent donc, ce qui est confirmé par l'exemple de l'âme, qui est la véritable forme substantielle de l'homme; car la véritable raison pour laquelle on croit que Dieu l'a créée immédiatement dans chaque corps, c'est qu'elle est une substance; par conséquent comme on ne croit pas que les autres soient créées de la même manière, mais seulement qu'elles sont tirées de la puissance de la matière, il ne faut pas croire aussi qu'elles soient des substances. On voit par là clairement que ce n'est pas ceux qui nient les formes substantielles, mais plutôt ceux qui les admettent, qui méritent à plus juste titre, *par une suite nécessaire de raisonnement, le nom de bêtes et d'athées*».

³³⁵ A análise deste trecho da carta a Regius de dezembro de 1641 se baseia nos capítulos 4.4.3 *The Theological Argument* e 5.3 *The Soul as Substantial Form in Descartes* do livro *Descartes' Dualism* de Marleen Rozemond. Conferir: ROZEMOND, 1998, p. 125-137 e p. 151-155.

distinguir diferentes tipos de formas substanciais, indicando que apenas aquelas que são criadas por Deus seriam as formas substanciais verdadeiras, porque seriam as únicas que efetivamente poderiam ser consideradas substâncias na sua visão. Além disso, a distinção proposta por Descartes entre diferentes tipos de formas substanciais, e a sua exclusão das formas substanciais que não são criadas por Deus, mas provenientes da matéria, é um argumento útil para corroborar a sua tese de que a alma é incorpórea e imortal. Desta forma, é possível supor que Descartes não adota o modelo hilemórfico da matéria e forma para explicar a união entre o corpo e a alma, como Hoffman sustenta. Pois, mesmo quando ele afirma que a alma é a forma substancial do corpo, ele não parece ter como objetivo explicar a união do composto substancial de corpo e alma.

3.6 O corpo humano sob uma interpretação monista da substância extensa

Acredito que seja possível admitir pelo menos quatro referências para o termo «corpo» nos textos de Descartes, e quatro tipos de unidades que correspondem a essas referências. Esta classificação encontra-se descrita abaixo.

Uma primeira referência para esse termo é a substância extensa de segunda ordem, que é atualmente indivisível, mas potencialmente divisível. Embora essa substância possa ser dividida em partes, essas partes são interdependentes, de tal modo que só existe uma única referência neste caso. Denomino a unidade correspondente a essa referência de «unidade de natureza»³³⁶, no sentido de que aquilo que é reconhecido como o mesmo, e que permanece o mesmo através do tempo, é uma substância de segunda ordem.

Outra possível referência para esse termo é compreendê-lo como designando uma parte da extensão. No plano metafísico, essa referência corresponde a um modo da substância extensa de segunda ordem. Denomino a unidade correspondente a essa referência de «unidade física». Essa unidade é relativa e temporária, pois ela depende do movimento e do repouso das partes. As partes da extensão, que constituem a totalidade do universo físico, estão em

³³⁶ O uso do termo «unidade de natureza» para caracterizar a unidade envolvida em substâncias de segunda ordem, isto é, em almas e no corpo «tomado em geral», é utilizado por Descartes nas *Respostas às Sextas Objeções*, como podemos conferir no trecho a seguir. Alquié, II, p. 862. A.T, XI, 226. Na seção 4.2 examinarei da noção de «unidade de natureza» para distingui-la da «unidade de composição».

contínua mudança e movimento através do tempo, e por isso a sua unidade é relativa e temporária.

Ademais, esse termo também pode se referir a um conjunto de partes da extensão dispostas de modo a ser dotado de um funcionamento. De acordo com esse sentido, esse termo se refere a todas as máquinas artificiais, como fontes, moinhos e relógios, por exemplo, bem como às máquinas naturais, como os animais e os corpos humanos. Denomino a unidade que essas entidades compartilham de «unidade funcional», no sentido de que ela depende do funcionamento em comum do conjunto de suas partes. Essa unidade é relativa e temporária, assim como a «unidade física», pois ela depende de que a mudança nas partes que compõem uma máquina não destrua o seu funcionamento.

Finalmente, a última referência que proponho para esse termo é o corpo humano. Descartes compreende esse corpo como um conjunto de partes da extensão especialmente dispostas de modo a exercer a função de acolher a alma. No plano metafísico, o corpo humano é um modo da substância extensa de segunda ordem, e enquanto tal possui uma «unidade física» e uma «unidade funcional». Mas no plano da significação, esse corpo é o corpo de um homem, e enquanto tal possui uma «unidade substancial». A «unidade substancial» do corpo humano não é substancial porque o seu resultado seria uma substância de segunda ordem, se fosse assim ela deveria ser denominada de «unidade de natureza», mas porque ela supõe uma união estreita e íntima entre uma substância pensante de segunda ordem e um modo de uma substância extensa de segunda ordem, cujo resultado é o homem. Assim, a «unidade substancial» do corpo humano nada mais é do que a unidade do homem. As palavras de Pierre Guenancia sobre a unidade em questão são esclarecedoras:

Minha humanidade é, portanto, inseparável de meu corpo, e faz dele a posse inalienável de cada homem: meu corpo não pode ser nem outro além de mim, nem de outro além de mim. A consciência de nosso próprio corpo modifica consideravelmente a natureza deste corpo, que não podemos qualificar de material, e menos ainda de exterior. Certamente, meu corpo não sou eu, mas eu não sou eu sem meu corpo, isto é, sem a consciência que eu tenho de sua unidade, abstração feita das partes que o compõem e de sua suposta hierarquia. Como as tábuas do barco de Teseu, todas as partes de meu corpo podem, por direito ao menos, ser alteradas sem que eu deixe de ser, aos meus olhos ao menos, a mesma pessoa. O corpo é a idéia do corpo, esse corpo é meu corpo enquanto eu o represento como meu. Um corpo, mesmo amputado de um membro, é sempre *um* corpo. Uma idéia é, com efeito, indivisível. Neste sentido, a consciência de nosso próprio corpo é inseparável da consciência de nós mesmos. Mas não sabemos qual é a parte de um na constituição do outro³³⁷.

³³⁷ GUENANCIA, Pierre. L'identité. In: KAMBOUCHNER, Denis. (Org.). *Notions de philosophie II*. Paris: Folio, 1995. p. 562-635. Ver p. 593-594, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Mon humanité est donc inséparable de mon corps et fait de lui la possession inaliénable de chaque homme: mon corps ne peut être

De acordo com a leitura proposta, existem quatro referências para o termo «corpo» nos textos de Descartes, a saber, a substância extensa de segunda ordem, as partes da extensão, as máquinas artificiais e naturais e, finalmente, o corpo humano. Essas referências envolvem quatro tipos distintos de unidade, a saber, a «unidade de natureza», a «unidade física», a «unidade funcional» e a «unidade substancial», respectivamente. Dentro desta classificação, o corpo humano possui um duplo estatuto. Por um lado, ele é um modo da substância extensa de segunda ordem, e enquanto tal é constituído por um conjunto de partes da extensão que estão dispostas de modo a serem dotadas de um funcionamento. Concebido assim, como um modo da substância extensa de segunda ordem, o corpo humano possui uma «unidade física» e uma «unidade funcional». Por outro lado, ele é o corpo de um homem, e enquanto tal possui uma «unidade substancial», que nada mais é senão a unidade do homem.

ni un autre que moi, ni à un autre que moi. La conscience de notre propre corps modifie considérablement la nature de ce corps que l'on ne peut pas qualifier de matériel et moins encore d'extérieur. Certes mon corps n'est pas moi, mais je ne suis pas moi sans mon corps, c'est-à-dire sans la conscience que j'ai de son unité, abstraction faite des parties qui le composent et de leur hiérarchie supposée. Comme les planches du bateau de Thésée, toutes les parties de mon corps peuvent, en droit du moins, être changées sans que je cesse d'être, à mes yeux du moins la même personne. Le corps c'est l'idée du corps, ce corps est mon corps tant que je le représente comme mien. Un corps, même amputé d'un membre, est toujours *un* corps. Une idée est en effet indivisible. En ce sens, la conscience de notre propre corps est inséparable de la conscience de nous-même. Mais nous ne savons pas quelle est la part de l'une dans la constitution de l'autre».

4 A UNIDADE DO HOMEM

Em diversos textos, Descartes discute a questão da unidade do homem, e apresenta soluções a essa questão que mostram que a união da alma com o corpo humano forma uma verdadeira unidade. Apesar disso, em todos esses textos, ele salvaguarda a diferença de natureza entre a alma e o corpo humano, e nunca afirma que o homem teria um atributo principal que garantiria a ele o estatuto metafísico de ser um terceiro tipo de substância finita. Na *Sexta Meditação*, por exemplo, Descartes sustenta que a alma não está justaposta ao corpo humano, como um piloto em seu navio, mas estreitamente unida, misturada e confundida a ele, de tal modo que o composto substancial de alma e de corpo humano constitui um único e o mesmo todo. Ainda neste texto, ele oferece uma prova da união da alma com o corpo humano. Em seguida, nas *Respostas às Sextas Objeções*, ele distingue a noção de «unidade de natureza» da noção de «unidade de composição», e recorre à última para caracterizar a unidade do homem. Posteriormente, na carta a Regius de janeiro de 1642, ele examina dois tipos de união: uma «união accidental» e uma «união essencial». Então, ele considera a união entre a alma e o corpo humano como essencial. Depois, na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, ele apresenta uma terceira noção primitiva particular, a saber, a noção da união entre a alma e o corpo. Por fim, em um conjunto de textos, a saber, *Discurso do Método*, *Sexta Meditação* e a carta Regius de janeiro de 1642, ele sustenta que a imagem do piloto em seu navio, bem como a imagem de um anjo alojado em um corpo humano, não representam o que ele considera ser um verdadeiro homem. Assim, levando em consideração os textos aqui indicados, é meu objetivo examiná-los nas próximas seções, destacando as teses e noções que se encontram neles pressupostas.

4.1 A prova da união da alma e do corpo e a união substancial

A prova da união da alma e do corpo é oferecida na *Sexta Meditação*, no contexto em que Descartes examina a função e os limites das sensações como fontes de conhecimento, após ter provado a distinção real da alma e do corpo, e a existência dos corpos particulares.

Embora a prova da existência dos corpos particulares e a prova da união da alma e do corpo dependam do exame das sensações, bem como da prova da veracidade divina, o mesmo não ocorre no caso da prova da distinção real. Esta última não se baseia nas sensações como as anteriores, mas na análise das idéias claras e distintas do entendimento, e na prova da veracidade divina. Antes de analisar as teses envolvidas na prova da união, que é o objeto desta seção, duas observações preliminares merecem ser feitas sobre as provas da distinção e da união.

Em primeiro lugar, na prova da distinção real da alma e do corpo, a distinção proposta por Descartes parece ser entre uma substância pensante de segunda ordem e uma substância extensa de segunda ordem, isto é, entre a alma e o corpo «tomado em geral». Observe que em seu argumento em favor da distinção real entre a alma e o corpo, na *Sexta Meditação*, Descartes contrapõe a idéia clara e distinta da essência de «minha alma» à idéia clara e distinta da essência do «corpo», e não do «meu corpo», isto é, do corpo ao qual estou conjugado:

E, embora talvez [...] eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do **corpo**, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa³³⁸.

Porém, em sua conclusão deste argumento, Descartes afirma que sua alma é realmente distinta do seu corpo, isto é, realmente distinta de um modo da substância extensa de segunda ordem: «é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de **meu corpo** e que ela pode ser ou existir sem ele»³³⁹. Uma resposta possível a essa dificuldade consiste em admitir que embora Descartes admita nessa prova que uma substância pensante de segunda ordem seja realmente distinta da substância extensa de segunda ordem, isto é, do corpo «tomado em geral», nada impede que ele também possa admitir que uma substância pensante de segunda ordem seja realmente distinta de um modo da substância extensa de segunda ordem, isto é, de um corpo humano em particular.

³³⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 66. A.T, VII, 78: «quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, ex alia parte distinctam ideam **corporis** quatenus est tantum res extensa, non cogitans». Grifo nosso.

³³⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 66. A.T, VII, 78: «certum est me a **corpore meo** revera esse distinctum, et absque illo posse existere ». Grifo nosso.

Apesar disso, alguém poderia argumentar que o fato de o corpo humano ser um modo da substância extensa de segunda ordem torna difícil aceitar uma distinção real entre esse corpo e a alma. Pois, aparentemente, para Descartes uma distinção real seria apenas entre substâncias realmente distintas, como podemos conferir nos *Princípios*, I, artigo 60: «A [distinção] real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias»³⁴⁰. De fato, ainda que esta seja uma definição de distinção real possível para Descartes, isso não o impede de oferecer outra definição desta distinção. Nos *Princípios*, I, artigo 61, ele afirma que entre o modo de uma substância e outra substância existe uma distinção real, nas suas palavras: «A distinção, porém, pela qual o modo de uma substância difere de outra substância [...] parece que deve ser chamada real de preferência a modal, porque esses modos não são entendidos claramente sem as substâncias realmente distintas das quais são modos»³⁴¹. Se é assim, Descartes pode admitir que o corpo humano, apesar de ser um modo da substância extensa de segunda ordem, é realmente distinto da alma, isto é, de uma substância pensante de segunda ordem.

Em segundo lugar, na prova da união da alma e do corpo, Descartes pretende mostrar como é possível conhecer a união de uma substância pensante de segunda ordem com um modo da substância extensa de segunda ordem, modo este que tem um estatuto peculiar em relação a todos os outros modos. Isso parece ser assim pelo fato de que ao longo da prova da união, Descartes atribui ao termo «corpo» o qualitativo «meu», o que parece indicar que o seu objetivo ao fazer isso seria destacar não apenas o caráter modal deste termo nesta circunstância, mas também a peculiaridade deste modo em relação aos outros modos, isto é, a peculiaridade do corpo humano em relação aos corpos em geral. Assim, o que essa prova permite conhecer, em primeira instância, é a união de minha alma com meu corpo e, posteriormente, que essa união envolve uma mistura entre minha alma e meu corpo.

A prova da união da alma e do corpo é apresentada nos parágrafos 23 e 24 da *Sexta Meditação*, embora os parágrafos 21 e 22 sirvam de introdução. No parágrafo 21, Descartes distingue as percepções claras e distintas das percepções confusas que provêm dos sentidos:

Talvez elas não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa aí se encontram

³⁴⁰ Almeida, I, art. 60. A.T, VIII, 28-29.

³⁴¹ Almeida, I, art. 61. A.T, VIII, 29-30.

verdadeiramente. Mas, no que se refere a outras coisas [...] é certo que, embora sejam elas muito duvidosas e incertas, todavia, do simples fato de que Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza³⁴².

Depois, no parágrafo 22, ele apresenta duas significações diferentes para o termo «natureza», e afirma que ambas contêm alguma verdade. Para Descartes, esse termo pode significar tanto a «natureza considerada em geral», isto é, Deus, quanto a «minha natureza», isto é, a união de minha alma com meu corpo, união esta cuja causa é Deus:

E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu³⁴³.

Em seguida, no parágrafo 23, Descartes apresenta, efetivamente, o argumento em favor da tese de que tenho um corpo ao qual a minha alma está unida. Neste trecho, Descartes sustenta que tenho um corpo através do qual experimento sentimentos confusos que me permitem concluir que sou afetado por outros corpos:

Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade³⁴⁴.

Em seu artigo *O argumento em favor da união corpo e alma em Descartes*, Ethel Menezes Rocha observa que o argumento de que os conteúdos de minhas sensações são involuntários, embora seja suficiente para provar que os corpos em geral existem, não é suficiente para provar que o meu corpo existe, e que ele existe unido à minha alma³⁴⁵. Levando isso em conta, Rocha propõe o recurso à tese do caráter imprevisível da ocorrência de sensações como elemento indispensável para provar que a minha alma está unida ao meu

³⁴² Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 80.

³⁴³ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 80.

³⁴⁴ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 80.

³⁴⁵ ROCHA, Ethel Menezes. O Argumento em Favor da União Corpo e Alma em Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v. 18, p. 211-226, janeiro –junho, 2008b. Ver p. 217-220.

corpo, e para explicar por que os corpos em geral podem me afetar. Esta tese é oferecida por Descartes nos *Princípios*, II, artigo 2:

Pela mesma razão, que um certo corpo esteja mais estreitamente unido à nossa mente do que os demais corpos [é o que] se pode concluir do fato de nos darmos conta perspicuamente de que as dores e as outras sensações nos advêm de modo imprevisto. Essas, a mente está consciente de que não provêm dela apenas nem podem lhe ser referidas pelo simples fato de ser uma coisa pensante, mas somente por estar ligada a uma certa outra coisa extensa e móvel, a qual coisa é chamada corpo humano³⁴⁶.

O que a passagem acima mostra, na visão de Rocha, é que se as dores e outras sensações ocorrem em mim de modo imprevisto, então devo concluir que *eu* (puramente alma) tenho um corpo ao qual estou unido³⁴⁷. Portanto, até esse momento da prova da união da alma e do corpo, posso sustentar que minha alma está unida ao meu corpo, e que o fato de que tenho um corpo explica por que a minha alma é afetada por corpos em geral. Dando prosseguimento a essa prova, no parágrafo 24, Descartes mostra que o modo como a minha alma está unida ao meu corpo permite que ela sinta as afecções de meu corpo como suas:

A natureza me ensina, também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em um navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo [...] Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo³⁴⁸.

No trecho acima, Descartes sustenta que a minha alma não está alojada ao meu corpo, como um piloto em seu navio, mas estreitamente conjugada e misturada a ele. Em virtude de que minha alma está de tal modo unida ao meu corpo, experimento pensamentos confusos de dor, de fome, de sede, etc.

Visto que na metafísica de Descartes modos devem sempre possuir uma substância de segunda ordem como o seu «sujeito último de inerência», e que o homem não é uma substância deste tipo, podemos concluir que os pensamentos confusos não são modos do homem. Mas, se é assim, então de qual substância esses pensamentos seriam modos? A hipótese que proponho é a de que Descartes usa o termo «sentimento» para se referir tanto aos

³⁴⁶ Gama, *Princípios*, II, art. 2. A.T, VIII, 41 apud ROCHA, 2008b, p. 219-220.

³⁴⁷ ROCHA, 2008b, p. 218.

³⁴⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 80-81.

modos de uma substância pensante de segunda ordem, que se encontra unida estreitamente a um corpo humano, quanto aos modos da substância extensa de segunda ordem. Se é assim, acredito que «sentimento» é um termo ambíguo nos textos de Descartes, na medida em que ele pode se referir a modos de duas substâncias realmente distintas. De acordo com a leitura proposta, portanto, os sentimentos designariam duas coisas realmente distintas: por um lado, eles designariam pensamentos confusos, isto é, percepções confusas de uma alma unida estreitamente a um corpo; por outro lado, eles designariam puros movimentos nos órgãos do meu corpo, bem como puros movimentos nos órgãos dos animais. Quando os sentimentos designassem pensamentos confusos, eles seriam concebidos como especificamente humanos. Quando os sentimentos designassem puros movimentos nos órgãos corpóreos, eles poderiam ser concebidos ou como humanos ou como animais. No caso dos sentimentos comuns a humanos e a animais, a sua natureza seria puramente corpórea, e assim seria oposta à natureza incorpórea, mas obscura e confusa dos sentimentos especificamente humanos. Com base nesses textos, parece possível admitir que na *Sexta Meditação*, na prova da união da alma e do corpo, Descartes considerou os sentimentos somente em sua natureza especificamente humana, isto é, enquanto pensamentos confusos, visto que o seu objetivo nessa prova era explicar, com base nesses pensamentos, a especificidade da natureza humana. De fato, poucas vezes ele considerou os sentimentos em sua natureza comum a homens e a animais, isto é, enquanto movimentos na matéria, e nas ocasiões em que fez isso o que ele pretendia discutir não era a especificidade da natureza humana, mas a teoria dos animais-máquinas³⁴⁹.

Em todo caso, um ponto que parece importante, nesta discussão, é o fato de que embora Descartes tenha concebido os sentimentos como designando uma natureza puramente corpórea, em alguns textos, e assim como modos de um modo da substância extensa de segunda ordem, ele não os concebeu como designando uma natureza puramente mental, e assim como puros atos mentais. O fato de Descartes denominar os sentimentos de pensamentos confusos na *Sexta Meditação*, no contexto em que ele os considera em sua natureza especificamente humana, isto é, enquanto modos de uma substância pensante de segunda ordem, torna claro que ele tinha uma preocupação em distinguir os pensamentos confusos, que são atos de uma alma unida estreitamente a um corpo humano, dos pensamentos claros e distintos, que podem ser atos de uma alma considerada à parte de sua união com um corpo humano ou simplesmente atos de uma alma alojada em um corpo humano, cuja imagem é o piloto em seu navio. No parágrafo 24 da *Sexta Meditação*,

³⁴⁹ Alquié, III, p. 694-695. A.T, IV, 74-575. Alquié, III, p. 886. A.T, V, 278. Alquié, III, p. 886. A.T, V, 279.

Descartes afirmou que se uma alma estivesse justaposta a um corpo, ela perceberia as modificações desse corpo através de idéias claras e distintas, assim como um piloto percebe os acidentes em seu navio. Porém, ele também reconheceu que percepções deste tipo não correspondem às percepções confusas que minha alma experimenta na medida em que está estreitamente unida e misturada ao meu corpo:

Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, com o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede³⁵⁰.

Assim, para Descartes, os sentimentos especificamente humanos não são percepções claras e distintas de uma alma justaposta a um corpo, mas sim percepções confusas de uma alma estreitamente unida a um corpo, de tal modo que o caráter confuso desses sentimentos deve ser explicado pelo fato de que eles são o resultado de uma união entre o corpo e a alma, e assim dependem tanto do meu corpo quanto da minha alma. Por um lado, os sentimentos especificamente humanos dependem do meu corpo porque, tendo como causa os corpos em geral, eles supõem movimentos nos órgãos de meu corpo, por outro lado, eles dependem da minha alma porque são modos de minha alma.

Nas *Quartas Objeções*, Arnauld apresenta uma objeção à conclusão da prova da união entre a alma e o corpo. Ele sustenta que o argumento fornecido por Descartes na *Sexta Meditação* para provar a distinção real entre a alma e o corpo teria provado mais do que ele deveria, a ponto de culminar na visão platônica de que o homem seria simplesmente um espírito se servindo de um corpo³⁵¹. A resposta de Descartes a essa objeção, que atinge diretamente a sua visão da natureza da união entre o corpo e a alma, consiste, primeiramente, em lembrar a Arnaud que embora na *Sexta Meditação* ele tenha provado a distinção real entre a alma e o corpo, ele também forneceu razões fortes e convincentes para provar que eles são estreitamente unidos:

Pois, na mesma sexta Meditação, onde eu falei da distinção entre a mente e o corpo, eu também mostrei que ela lhe é substancialmente unida; para demonstrar isso eu

³⁵⁰ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

³⁵¹ Alquié, II, p. 640. A.T, IX, 158.

me servi das razões que são tais, de que eu não tenho nenhuma lembrança de ter lido em outro lugar razões mais fortes e mais convincentes³⁵².

Apesar de a alma estar estreitamente unida ao corpo, Descartes explica que isso não impede que possamos ter uma idéia clara e distinta dela como uma coisa completa, nas suas palavras: «porque esta união substancial não impede que possamos ter uma clara e distinta idéia ou conceito da mente, como de uma coisa completa»³⁵³.

Assim, nas *Respostas às Quartas Objeções*, como podemos verificar nesses textos citados, Descartes introduz, em relação à *Sexta Meditação*, duas novas expressões para caracterizar a natureza da união entre a alma e o corpo, a saber, «substancialmente unidos» e «união substancial». Acredito que o objetivo dele ao fazer isso era destacar o fato de que a prova da união pressupõe uma estreita ligação entre a alma e o corpo. Apesar disso, Descartes também faz questão de destacar que essa prova é perfeitamente compatível com a prova da distinção real, e que não envolve nenhum enfraquecimento desta última, nas suas palavras: «Eu não nego, entretanto, que esta estreita ligação da mente e do corpo, que experimentamos todos os dias, seja a causa pela qual nós não descobrimos facilmente, e sem uma profunda meditação, a distinção real que existe entre um e outro»³⁵⁴. Desta forma, em sua resposta, Descartes não aceita a acusação de Arnauld de que a prova da distinção real teria como consequência o enfraquecimento da prova da união entre a alma e o corpo, e para tornar ainda mais claro que ele não pensa assim, ele introduz duas novas expressões que destacam a natureza íntima desta união.

³⁵² Alquié, II, p. 668-669. A.T, IX, 177, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Car, dans la même sixième Méditation, ou j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes».

³⁵³ Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète».

³⁵⁴ Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Je ne nie pas néanmoins que cette étroite liaison de l'esprit et du corps, que nous expérimentons tous les jours, ne soit cause que nous ne découvrons pas aisément, et sans une profonde méditation, la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre».

4.2 Sobre a unidade de composição

Nas *Respostas às Sextas Objeções*, Descartes distingue dois modos a partir dos quais podemos perceber duas coisas de que temos em nós diferentes idéias como uma única e a mesma coisa. Segundo ele, isso ocorre quando essas coisas têm ou «unidade e identidade de natureza» ou somente «unidade de composição»: «Ora é preciso observar que as coisas das quais temos diferentes idéias podem ser tomadas de duas maneiras por uma única e a mesma coisa: a saber, ou em unidade e identidade de natureza, ou apenas em unidade de composição»³⁵⁵. Em seguida, ele oferece dois exemplos de coisas que têm «unidade de natureza»:

Assim, por exemplo, é bem verdade que a idéia da figura não é a mesma que a do movimento; que a ação pela qual eu entendo é concebida sob uma outra idéia do que aquela pela qual eu quero [...] E, no entanto, concebemos muito bem que a mesma substância à que a figura convém também é capaz de movimento, de sorte que ser figurado e ser móvel é uma mesma coisa, em unidade de natureza; como também é a mesma coisa, em unidade de natureza, aquele que quer e que entende³⁵⁶.

De acordo com o trecho acima, as coisas que Descartes descreve como possuindo «unidade de natureza» expressam a relação existente entre uma substância, seu atributo principal e seus modos. Descartes afirma que a figura e o movimento são duas coisas diferentes que têm a mesma essência (a extensão), e assim podem compor uma mesma coisa em «unidade de natureza»: um corpo que possui figura e é capaz de movimento. Da mesma forma, ele sustenta que o ato de conceber é diferente do ato de querer, mas que eles têm a mesma essência (o pensamento), e assim podem compor uma mesma coisa em «unidade de natureza»: uma mente que concebe e quer.

Quanto à «unidade de composição», o primeiro exemplo deste tipo de unidade, proposto por Descartes, é o modo como a carne e o osso de um animal formam uma única e a mesma coisa:

³⁵⁵ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Or il faut remarquer que les choses dont nous avons différentes idées peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose: c'est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition».

³⁵⁶ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Ainsi, par exemple, il est bien vrai que l'idée de la figure n'est pas la même que celle du mouvement; que l'action par laquelle j'entends est conçue sous une autre idée que celle par laquelle je veux [...] Et néanmoins nous concevons fort bien que la même substance, à qui la figure convient, est aussi capable de mouvement, de sorte qu'être figuré et être mobile n'est qu'une même chose, en unité de nature; comme aussi n'est-ce qu'une même chose, en unité de nature, qui veut et qui entend».

Mas não é assim com a substância que consideramos sob a forma de um osso, e com aquela que consideramos sob a forma da carne: o que faz com que não possamos tomá-las por uma mesma coisa em unidade de natureza, mas apenas em unidade de composição, na medida em que é um mesmo animal que tem carne e ossos³⁵⁷.

Neste caso, eles não formam a mesma coisa porque têm a mesma essência, mas porque são partes de um mesmo organismo, a saber, do animal³⁵⁸. O segundo exemplo de «unidade de composição», proposto por Descartes, é o modo como a alma e o corpo formam uma única e a mesma coisa. O argumento, neste caso, é idêntico ao caso anterior, isto é, eles não formam a mesma coisa porque têm a mesma essência, mas porque são partes de um mesmo sujeito, a saber, o homem:

Agora a questão é de saber se concebemos que a coisa que pensa e aquela que é extensa, sejam uma mesma coisa em unidade de natureza [...] ou antes se elas não são consideradas uma em unidade de composição, na medida em que elas se encontram todas as duas em um mesmo homem, como os ossos e a carne em um mesmo animal. E para mim, é este o meu sentimento; pois a distinção ou diversidade que eu observo entre a natureza de uma coisa extensa e a de uma coisa que pensa, não me parece menor do que aquela que existe entre os ossos e a carne³⁵⁹.

Se a alma e o corpo formassem a mesma coisa porque têm a mesma essência, então como resultado eles formariam uma substância finita. Contudo, Descartes não apenas não aceitou essa conseqüência como fez questão de distinguir o problema da substancialidade das coisas do problema de sua unidade. Isso fica evidente pela compreensão de sua noção de «unidade de composição», através da qual ele admite que mesmo coisas que não têm a mesma essência, e assim não podem formar uma substância, possuem uma unidade. Além disso, uma conseqüência da noção de «unidade de composição», embora fora do escopo da antropologia, é o fato de que ela permite a Descartes reconhecer que o animal possui uma unidade, ainda

³⁵⁷ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Mais il n'en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair: ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant que c'est un même animal qui a de la chair et des os».

³⁵⁸ Esta idéia de que a «unidade de composição» é a unidade de um organismo, encontra-se em ROCHA, 2008b, p. 224, n. 12.

³⁵⁹ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226-27, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Maintenant la question est de savoir si nous concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue, soient une même chose en unité de nature [...] ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux en un même homme, comme des os et de la chair en un même animal, Et pour moi, c'est là mon sentiment; car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair».

que o seu estatuto na metafísica cartesiana seja o de um modo da substância extensa de segunda ordem. Assim, graças à noção de «unidade de composição», Descartes pode sustentar que coisas que não supõem uma identidade e unidade de natureza podem formar ou um único e o mesmo organismo ou um único e o mesmo sujeito no caso do homem:

Pois isso não se pode entender, senão quando consideramos que as idéias de uma coisa que pensa e de uma coisa extensa ou móvel são inteiramente diversas e independentes uma da outra, e que é repugnante que coisas que concebemos claramente e distintamente serem diversas e independentes não possam ser separadas, ao menos pela onipotência de Deus; de sorte que, assim como nós as encontramos juntas em um mesmo sujeito, como o pensamento e o movimento corporal em um mesmo homem, não devemos por isso estimar que elas sejam uma mesma coisa em unidade de natureza, mas somente em unidade de composição³⁶⁰.

De acordo com o trecho acima, Descartes sustenta que naturezas diferentes e contrárias, como o pensamento e o movimento corporal, formam um único e o mesmo sujeito. Isso significa que a união de naturezas diferentes e contrárias não aponta para uma pluralidade de sujeitos, isto é, para uma alma e um corpo ou para uma alma e um corpo agregado a ela. Mas também significa que esse único e o mesmo sujeito, que é o resultado dessa união, não tem uma única natureza ou essência, e assim não é uma substância. Se é assim, então o que há de positivo neste sujeito?

A positividade deste sujeito se explica pelo fato de que, apesar de sua composição, ele é um único e o mesmo «indivíduo». Embora o termo «indivíduo» não apareça no texto em questão, acredito que ele é útil para salientar o fato de que a «unidade de composição» tem como resultado um sujeito real que, mesmo sem ser uma substância, tem um alcance ontológico. Descartes reconhece que o homem tem uma «unidade de composição». Essa unidade, no caso do homem, supõe a união estreita e uma mistura de duas coisas cujas naturezas são diferentes e contrárias, a saber, uma substância pensante de segunda ordem e um modo da substância extensa de segunda ordem. Descartes também reconhece que o animal tem uma «unidade de composição». Essa unidade, no caso do animal, supõe uma união estreita e uma mistura de diferentes modos da substância extensa de segunda ordem, que é a totalidade do universo extenso. Pois, no plano metafísico, o animal é um modo que é

³⁶⁰ Alquié, II, p. 865. A.T, IX, 228, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Car cela ne se peut entendre, sinon lorsqu'on considère que les idées d'une chose qui pense, et d'une chose étendue ou mobile, sont entièrement diverses et indépendantes l'une de l'autre, et qu'il répugne que des choses que nous concevons clairement et distinctement être diverses et indépendantes, ne puissent pas être séparées, au moins par la toute-puissance de Dieu; de sorte que, tout autant que nous les rencontrons ensemble dans un même sujet, comme la pensée et le mouvement corporel dans un même homme, nous ne devons pas pour cela estimer qu'elles soient une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition».

composto de outros modos da substância extensa de segunda ordem. Assim, para Descartes, o homem e o animal têm «unidade de composição». O homem tem «unidade de composição», porque é um «indivíduo», e o animal tem unidade de composição, porque é um «organismo». Ambos os casos se tratam de sujeitos reais que têm um alcance ontológico. Apesar disso, Descartes não sustenta que o homem e o animal são substâncias finitas de segunda ordem, e assim os contrapõe às entidades que têm «unidade de natureza».

4.3 Sobre a união accidental e a união essencial

Nomeado professor de medicina na universidade de Utrecht em 1638, Regius ensinava as idéias de Descartes. Porém, em dezembro de 1641, ele sustenta algumas teses que despertam a indignação de Voetius, professor de teologia, e reitor desta universidade. Dentre essas teses, encontra-se a tese de que o homem é um «*ens per accidens*». A par deste contexto, Descartes escreve duas cartas a Regius, durante o inverno de 1641 e 1642, onde ele aconselha o seu discípulo a apaziguar um possível conflito que poderia surgir com Voetius e, além disso, esclarece alguns pontos sobre a sua concepção da unidade do homem³⁶¹.

Na primeira carta de dezembro de 1641, Descartes explica a Regius que afirmar que o homem é um «*ens per accidens*», como ele havia feito, poderia despertar más intenções de seus inimigos: «Vós não podeis colocar nada de mais duro, e que fosse mais capaz de despertar as más intenções de vossos inimigos, e fornecer-lhes motivos de queixa, do que o que vós colocastes em vossas teses, *que o homem é um ser por acidente*»³⁶². Em seguida, Descartes propõe a Regius que ele corrija a sua afirmação:

Não vejo mais certo meio para corrigir isso do que dizer que em vossa nona tese vós considerastes *todo o homem em relação às partes que o compõem*, e que na décima vós considerastes *as partes em relação ao todo*; que na nona, digo eu, vós dissestes

³⁶¹ Para um aprofundamento do contexto em que essas cartas foram escritas conferir a carta a Dinet (Alquié, II, 1074-1097), na qual Descartes faz um resumo detalhado dos acontecimentos de Utrecht, e também: BAILLET, Adrien. *Vie de Monsieur Descartes*. Paris: La table ronde, 2002. Ver p. 187-208. RODIS-LEWIS, Geneviève. Problèmes discutés entre Descartes et Regius: l'âme et le corps. In: VERBEEK, Theo. (Org.) *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1993. Ver p. 34-46. GAUKROGER, 1999, p. 437-441, p. 497.

³⁶² Alquié, II, p. 901. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, *que l'homme est un être par accident*».

que o homem é composto de uma alma e de um corpo por acidente, para marcar que poderíamos dizer de alguma maneira que era acidental ao corpo ser unido à alma, e à alma ser unida ao corpo, visto que o corpo pode existir sem a alma, e a alma sem o corpo³⁶³.

No trecho acima, Descartes aconselha Regius a explicar o contexto no qual ele havia afirmado que o homem é um «*ens per accidens*», mostrando que a sua intenção ao fazer isso era apenas apontar para o fato de que é «*de algum modo*» acidental ao corpo ser unido à alma e à alma ser unida ao corpo. Segundo Descartes, o fato de que o homem é um composto substancial de alma e corpo torna possível considerá-lo tanto sob a perspectiva de suas partes quanto sob a perspectiva de seu todo. Assim, considerar o homem em relação às partes que o compõem significa, por um lado, ter presente à mente a idéia clara e distinta da alma e, por outro lado, a idéia clara e distinta do corpo. Isso tem como resultado o fato de que o corpo pode existir sem a alma, e a alma sem o corpo, e assim que eles têm independência causal e independência de inerência um em relação ao outro³⁶⁴. É esta independência do corpo em relação à alma e vice-versa que explica, para Descartes, porque Regius pode admitir que é «*de algum modo*» acidental ao corpo ser unido a alma e à alma ser unida ao corpo, embora ele não possa sustentar que o homem é um «*ens per accidens*».

Depois, Descartes propõe a Regius que ele diga aos seus inimigos que ele não tinha a intenção de dizer que o homem era um «*ens per accidens*», visto que na sua visão o homem seria, de fato, um «*ens per se*»: «mais que vous n'avez pas prétendu dire que l'homme soit un être par accident, et que vous aviez fait voir dans votre dixième thèse que vous entendiez qu'il est un être par soi-même»³⁶⁵. Observe que, neste trecho, Descartes não sugere a Regius que ele diga que o homem é uma substância. Se é assim, a expressão «*ens per se*» não significa o mesmo que substância nesta carta. Em seguida, Descartes, retomando a terminologia e a discussão das *Respostas às Quartas Objeções*, chama a atenção de Regius

³⁶³ Alquié, II, p. 901. A.T, III, 460, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Je ne vois pas de plus sûr moyen pour corriger cela que de dire que dans votre neuvième thèse vous avez considéré tout l'homme par rapport aux parties qui le composent, et que dans la dixième vous avez considéré les parties par rapport au tout; que dans la neuvième, dis-je, vous avez dit que l'homme est composé d'une âme et d'un corps par accident, pour marquer qu'on pourrait dire en quelque façon qu'il était accidentel au corps d'être uni à l'âme, et à l'âme d'être unie au corps, puisque le corps peut exister sans l'âme, et l'âme sans le corps».

³⁶⁴ Uma consequência que vale a pena destacar, porque tem repercussão sobre a natureza da unidade do homem, é o fato de que sendo o homem um composto substancial de alma e corpo, esta composição não pode ser concebida como a inerência da alma no corpo, pois isso implicaria conceber a alma como um modo do corpo, o que Descartes não admite. Se é assim, a alma não é inerente ao corpo na composição do homem, mas estreitamente misturada a ele, o que justifica as explicações anteriores de Descartes de que a união entre a alma e o corpo é substancial.

³⁶⁵ Alquié, II, p. 901-902. A .T; III, 460.

para o fato de que se a alma e o corpo são substâncias incompletas em relação ao homem, então aquilo que elas compõem só pode ser um «*ens per se*»: «pois vós dissestes que a alma e o corpo em relação a ele eram substâncias incompletas, e na medida em que elas são incompletas, segue-se que o todo que eles compõem é um ser por si mesmo»³⁶⁶. Aqui é válido um pequeno esclarecimento. Nas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes sustenta que a alma e o corpo são incompletos em relação ao homem, mas isso não abala a sua tese de que a alma é completa em relação ao corpo e vice-versa. Pois, o sentido de incompletude, neste caso, preserva a substancialidade da alma e do corpo. Se é assim, até este momento da carta, portanto, temos o seguinte resultado: Descartes aconselha Regius a substituir a sua afirmação falsa de que o homem é um «*ens per accidens*» pela afirmação correta de que ele é um «*ens per se*», e também a explicar aos seus inimigos que a sua intenção quando ele havia afirmado isso era apenas apontar para o fato de que é «*de algum modo*» acidental ao corpo ser unido a alma e à alma ser unida ao corpo.

Tendo essa explicação em vista, Descartes previne Regius de duas objeções que ele poderia enfrentar. A primeira delas é a de que não seria acidental ao corpo humano ser unido à alma, porque ele tem todas as disposições requeridas para recebê-la, disposições estas que o tornam peculiar em relação aos corpos em geral:

Podemos apenas vos objetar que não é acidental ao corpo humano ser unido com a alma, mas que é sua própria natureza; porque o corpo tendo todas as disposições requeridas para receber a alma, sem as quais ele não é propriamente um corpo humano, não pode acontecer sem milagre que a alma esteja a ele unida³⁶⁷.

A segunda objeção é que não seria acidental à alma ser unida ao corpo, mas que apenas lhe seria acidental após a morte ser separada do corpo: «Objetar-nos-ão também que não é acidental à alma ser unida ao corpo, mas somente que lhe é acidental após a morte ser separada do corpo, o que não devemos absolutamente negar, por medo de chocar mais uma vez os teólogos»³⁶⁸. Na visão de Descartes, o que Regius deve responder a essas objeções é que a alma e o corpo podem ser denominados de substâncias acidentais, na medida em que

³⁶⁶ Alquié, II, p. 901-902. A.T, III, 461, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «car vous y avez dit que l'âme et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et dès là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un être par soi-même».

³⁶⁷ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 461.

³⁶⁸ Alquié, II, p. 902. A.T III, 461, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens».

não há nada neles, enquanto tomados como substâncias finitas, que requeira a sua união: «mas no entanto é preciso responder que podemos chamar essas duas substâncias de acidentais, na medida em que ao considerar apenas o corpo sozinho, não vemos nada nele que requeira que ele seja unido à alma, e nada na alma que requeira que ela seja unida ao corpo»³⁶⁹. Observe que Descartes não diz que não existe nada no corpo humano que não requeira a sua união com alma, mas apenas que o *corpo* não requer essa união. Se é assim, o que ele parece chamar de «substância accidental» em relação à alma é a substância extensa de segunda ordem, isto é, a totalidade do universo extenso.

Isso está em coerência com o fato de que o resultado da prova da união da alma e do corpo não é a união da alma com a totalidade do universo extenso, mas sim com um corpo peculiar por intermédio do qual o homem é afetado por outros corpos e tem sensações, apetites e paixões, isto é, sentimentos. Esse corpo é o corpo humano. Além disso, se o corpo humano é um modo da substância extensa de segunda ordem, então ele não pode ser denominado de substância accidental como a alma. Desta forma, embora Descartes admita que seja accidental a uma substância finita estar unida a outra substância finita³⁷⁰, ele não afirma que a união da alma com o corpo humano é accidental e, como consequência, que o produto desta união é um acidente, nas suas palavras: «é por isso que eu disse um pouco antes que o homem é *de alguma maneira*, e não *absolutamente* falando, um ser accidental»³⁷¹.

A segunda carta a Regius de janeiro de 1642 pode ser dividida em três partes: conselhos a Regius do ponto de vista social e formal; precisões conceituais sobre a unidade do homem; formulação de um modelo de resposta para Regius apresentar a Voetius, onde Descartes apresenta diversas críticas à teoria escolástica das formas substanciais, e retoma algumas questões discutidas na segunda parte. Na carta de 1642, primeiramente, Descartes informa a Regius estar ciente dos acontecimentos de Utrecht, e o aconselha a evitar disputas públicas, bem como palavras muito duras que possam levar a mal-entendidos contra ele³⁷². Depois, ele

³⁶⁹ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 461, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps».

³⁷⁰ Visto que para Descartes os modos não são concebidos sem as substâncias das quais são modos, o fato de que o corpo humano é estreitamente unido à alma na composição substancial do homem implica que a totalidade do universo extenso também está unida à alma de alguma forma, mas não estreitamente como uma parte peculiar dela, a saber, o corpo humano.

³⁷¹ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 461, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant, un être accidentel ».

³⁷² «J'ai eu ici toute cette après-midi l'illustre M. Alphonse; il m'a entretenu fort longtemps des affaires d'Utrecht, avec bonne santé et sagesse; je suis tout à fait de son avis que vous devez vous abstenir durant un

sustenta que não é conveniente negar abertamente as antigas opiniões, e que o mais adequado seria propor no lugar delas novas razões que mostrassem a sua inutilidade³⁷³. O que ele mesmo explicita, em seguida, quando afirma que ele não precisou negar as formas substanciais, mas apenas mostrar que elas não eram necessárias para explicar as suas opiniões³⁷⁴. Assim, medir as palavras quando for emitir opiniões contrárias aos seus inimigos, defender com cautela as novas idéias, corrigir e clarificar os erros ou imprecisões, estas são as estratégias sugeridas por Descartes a Regius, tendo em vista o contexto conturbado da universidade de Utrecht³⁷⁵.

Feitas essas observações de caráter formal e social, Descartes retoma o exame conceitual da problemática afirmação de Regius de que o homem é um «*ens per accidens*», exame este que ele já havia começado na carta anterior de meado de dezembro de 1641. Então, Descartes afirma que não há nada mais louvável a um filósofo do que reconhecer sinceramente os seus erros³⁷⁶. Depois, ele aconselha Regius a dizer que o homem é um verdadeiro «*ens per se*»: «vós deveis confessar, seja em particular, seja em público, que vós credes que o homem é *um verdadeiro ser por si mesmo e não por acidente*»³⁷⁷. E ao explicar o que isso significa, Descartes afirma que a alma é realmente e substancialmente unida ao corpo, e que ela é assim unida por uma verdadeira união:

a alma é realmente e substancialmente unida ao corpo, não por sua situação e por sua disposição (como vós dizeis em vosso último escrito, o que é ainda falso e

certain temps des disputes publiques, et vous donner bien de garde d'aigrir personne contre vous par des paroles trop dures». Rodis-Lewis, p. 73. A.T, III, 491.

³⁷³ «Je souhaiterais bien aussi que vous n'avancassiez aucunes opinions nouvelles; mais que vous vous tinsiez seulement de nom aux anciennes, vous contentant de donner des raisons nouvelles, ce que personne ne pourrait reprendre, et ceux qui prendraient bien vos raisons en concluraient d'eux-mêmes ce que vous souhaitez qu'on entende». Rodis-Lewis, p. 73. A.T, III, 491-492.

³⁷⁴ «Par exemple, sur les formes substantielles et sur les qualités réelles, quelle nécessité de les rejeter ouvertement? Vous pouvez vous souvenir que dans mes *Météores*, page 164, j'ai dit en termes exprès que je ne les rejetais ni ne les niais aucunement, mais seulement que je ne les croyais pas nécessaires pour expliquer mes sentiments». Rodis-Lewis, p. 73-75. A.T, III, 492.

³⁷⁵ «Si vous eussiez tenu cette conduite, aucun de vos auditeurs ne les aurait admises, quand il se serait aperçu qu'elles ne sont d'aucun usage, et vous ne vous seriez pas chargé de l'envie de vos collègues: mais ce qui est fait est fait; le seul remède, présentement, est de défendre les propositions vraies que vous avez avancées, le plus modestement qu'il vous sera possible; et s'il vous en est échappé quelques-unes de fausses, ou qui ne soient pas assez exactes, vous les corrigerez sans entêtement». Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492.

³⁷⁶ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Vous devez être persuadé qu'il n'y a rien de plus louable à un philosophe que d'avouer sincèrement ses erreurs».

³⁷⁷ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est *un véritable être par soi et non par accident*».

sujeito a ser retomado na minha visão), mas que ela é, [como eu digo], unida ao corpo por uma verdadeira união³⁷⁸.

Neste trecho, Descartes parece destacar o fato de que a união substancial da alma e do corpo é oposta à união por mera justaposição da alma no corpo.

Posteriormente, Descartes sugere a Regius que ele explique aos seus opositores qual seria a natureza da união substancial baseando-se na análise dos sentimentos, isto é, considerando o fato de que a alma tem percepções confusas que mostram que ela é realmente unida ao corpo:

Entretanto, vós podeis o explicar, como fiz na minha Metafísica, dizendo que percebemos que os sentimentos de dor, e todos os outros de semelhante natureza, não são puros pensamentos da alma distinta do corpo, mas percepções confusas desta alma que é realmente unida ao corpo³⁷⁹.

Para Descartes, a união substancial do homem é distinta da união de justaposição que pode ocorrer se um anjo fosse unido a um corpo humano. Pois, na sua visão, ao contrário de um verdadeiro homem, um anjo não tem sentimentos ou percepções confusas, mas somente puros pensamentos: «se um anjo fosse unido ao corpo humano, ele não teria os sentimentos tais como nós, mas perceberia somente os movimentos causados pelos objetos exteriores, e por isso seria diferente de um verdadeiro homem»³⁸⁰.

Por fim, na última e mais extensa parte da carta, Descartes propõe a Regius um projeto de resposta a um conjunto de teses sustentadas em dezembro, sob o comando de Voetius, denominado de *Appendix ac corollaria theologico-philosophica*, que tinha como principal objetivo atacar a filosofia cartesiana ensinada por Regius na universidade de Utrecht. Neste contexto, onde Descartes discute com detalhes a teoria escolástica das formas substanciais, ele retoma com mais força a questão da unidade do homem, e introduz uma distinção nova em

³⁷⁸ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi), mais qu'elle est, [dis-je], unie au corps par une véritable union».

³⁷⁹ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492-493, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Cependant vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensée de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps».

³⁸⁰ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 493, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme».

relação aos textos anteriores sobre o assunto. Descartes propõe uma distinção entre dois tipos de união, a saber, entre uma «união accidental» e uma «união essencial». Então, ele sustenta que coisas que compõem um «*ens per accidens*» têm o primeiro tipo de união, e coisas que compõem um «*ens per se*» têm o segundo tipo. Visto que o homem é um «*ens per se*», a sua união é essencial: «Mas na medida em que consideramos o homem totalmente nele mesmo, dizemos que ele é um ser existente por si mesmo, e não por acidente, porque a união que junta o corpo humano e a alma não é accidental, mas essencial, visto que sem ela o homem não é homem»³⁸¹. Assim, de acordo com as cartas a Regius, podemos concluir que embora Descartes afirme que o homem é um «*ens per se*», esta expressão não significa que o homem seja uma substância. Apesar disso, ela supõe um tipo especial de união entre a alma e o corpo humano, a saber, uma «união essencial» que se distingue de uma «união accidental». Essa união deve ser explicada pelo fato de que é essencial para a constituição do homem que a alma esteja estreitamente unida a um corpo humano e vice-versa, caso contrário o homem não existiria. Ao passo que é accidental para a constituição da alma que ela esteja estreitamente unida a um corpo humano, assim como é accidental para a constituição do «*corpo*» que ele esteja estreitamente unido a alma³⁸².

4.4 A noção primitiva da união entre a alma e o corpo

Descartes introduz a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, no contexto em que outras duas noções deste tipo são a ela comparadas, a saber, a noção de extensão e a noção de pensamento³⁸³. Se, por um lado, para Descartes, a noção primitiva particular da extensão representa o atributo principal do

³⁸¹ Rodis-Lewis, p. 97. A.T, III, 508, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Mais en tant que nous considérons l'homme totalement en lui-même, nous disons qu'il est un être existant *par soi-même*, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'âme ensemble n'est point accidentelle, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est point homme».

³⁸² Por «*corpo*» aqui compreendo a substância extensa de segunda ordem. Contudo, o corpo humano, considerado à parte de sua união com a alma, é um modo da substância extensa de segunda ordem, e enquanto tal também é realmente distinto da alma. Se é assim, em sua condição metafísica de modo da substância extensa de segunda ordem, também podemos considerar que é accidental para a sua constituição que ele esteja unido com a alma.

³⁸³ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 147-148. A.T, III, 665.

corpo, isto é, da substância extensa de segunda ordem, e a noção primitiva particular do pensamento representa o atributo principal da alma, isto é, da substância pensante de segunda ordem, por outro lado, a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo não representa o atributo principal de nenhuma substância. Porém, ela indica uma natureza, a saber, a natureza do homem enquanto composto substancial da alma e do corpo. Essa natureza, embora não seja uma essência, porque o homem não é uma substância de segunda ordem, supõe uma unidade. É, portanto, o fato de que o homem tem uma unidade, uma «unidade de composição», que permite que ele seja concebido como uma única e a mesma coisa, isto é, como um «indivíduo», através da noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo.

O que Descartes compreende por noções primitivas particulares são aquelas noções que não supõem outra que as explique. Essas noções, por serem primitivas, são representações básicas, simples e primárias, a partir das quais é possível derivar outras noções. Além disso, enquanto representações, elas são idéias inatas, no sentido de que a alma tem a capacidade de produzi-las, isto é, elas são modos da alma, nas palavras de Descartes: «não podemos buscar essas noções simples em outra parte exceto em nossa alma que, por sua natureza, as tem todas em si»³⁸⁴. Outra característica comum às noções primitivas particulares é o fato de que estas noções são idéias claras. Descartes oferece uma definição de percepção clara nos *Princípios*, I, artigo 45: «Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta»³⁸⁵. De acordo com essa definição, uma idéia para ser clara deve supor a atenção, o que é incontestável no caso da percepção de uma grande dor, como ele afirma nos *Princípios*, I, artigo 46: «Assim, enquanto alguém está sentindo uma grande dor, essa percepção da dor é certamente claríssima nele»³⁸⁶. Assim, para Descartes, as percepções baseadas nas sensações, que supõem a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo, são claras e até mesmo claríssimas para a alma que as percebe. Contudo, embora essas percepções sejam claras, elas o são apenas em um sentido preciso, a saber, enquanto maneiras confusas de pensar de uma alma estreitamente ligada a um corpo humano, como podemos conferir nos *Princípios*, I, artigo 66:

Restam as sensações, os afetos e os apetites, que certamente também podem ser percebidos com clareza, se tomamos todo o cuidado para não julgar algo sobre eles

³⁸⁴ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 148. A.T, III, 665.

³⁸⁵ Almeida, I, art. 45. A. T, VIII, 21.

³⁸⁶ Almeida, I, art. 46. A. T, VIII, 21.

além do que precisamente está contido em nossa percepção e do qual estamos intimamente conscientes. Mas é muito difícil observar isso, pelo menos acerca das sensações, porque não há entre nós quem não tenha julgado desde a mais tenra idade que todas as coisas que sentia tinham uma existência fora de sua mente e eram inteiramente semelhantes às suas sensações, isto é, às percepções que tinha dessas coisas³⁸⁷.

Descartes explica a Elisabeth na carta de 28 junho de 1643 que embora as percepções baseadas nas sensações, apetites e paixões nos forneçam conhecimentos claros, esses conhecimentos não são claros no mesmo sentido que os conhecimentos baseados nas percepções do entendimento puro, e nas percepções do entendimento com a ajuda da imaginação: «as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação, mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos»³⁸⁸. Para Descartes, enquanto as percepções do entendimento puro e as do entendimento com a ajuda da imaginação podem nos fornecer conhecimentos claros sobre a natureza de nosso corpo e dos corpos em geral, as percepções baseadas nas sensações, apetites e paixões podem nos fornecer conhecimentos claros apenas sobre o fato de que a alma está estreitamente unida ao corpo humano, e sobre o que é útil ou nocivo à preservação desta união³⁸⁹.

Tendo assim explicado o que é claro na noção primitiva da união entre a alma e o corpo, resta explicar o que nela é distinto³⁹⁰. Nos *Princípios*, I, artigo 45, Descartes fornece uma definição de percepção distinta: «Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é

³⁸⁷ Almeida, I, art. 56. A.T, VIII, 26-27.

³⁸⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, 150. A.T, III, 691-692.

³⁸⁹ Na *Sexta Meditação*, Descartes diversas vezes usa expressão «a natureza me ensina» para descrever conhecimentos fornecidos pelas percepções dos sentidos. Esses conhecimentos, segundo ele, são claros quando limitados à esfera da natureza do composto substancial de corpo e alma: «acostumei-me a perverter e a confundir a ordem da natureza, porque, tendo estes sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar ao meu espírito que coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte, e sendo até aí bastante claras e bastante distintas, sirvo-me delas, no entanto, como se fossem regras muito certas, pelas quais possa conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos que existem fora de mim, da qual, todavia, nada me podem ensinar senão algo muito confuso e obscuro». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 69-70. A.T, VII, 83.

³⁹⁰ Para a caracterização da noção primitiva da união como uma idéia distinta consideramos a sugestão de Raul Landim: «A propriedade de distinção de todas as noções primitivas, embora não seja expressamente afirmada por Descartes, é uma consequência lógica do fato delas serem primitivas». LANDIM, 1994, p. 58-59.

claro»³⁹¹. Ainda, na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, Descartes sustenta que as noções primitivas, por serem primitivas, não podem ser deduzidas de outras noções:

Considero também que toda a ciência dos homens consiste tão-somente em bem distinguir essas noções e não atribuir cada qual senão às coisas a que pertencem. Pois, ao querer explicar alguma dificuldade por uma noção que não lhe pertence, não podemos deixar de nos equivocar, assim como ao querer explicar uma dessas noções por outra; pois, sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma³⁹².

Assim, para Descartes, a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo não pode ser explicada a partir da noção primitiva particular do pensamento ou da noção primitiva particular da extensão porque isso implicaria conceber o homem ou como uma pura alma ou como um puro corpo. Além disso, essa noção não pode ser concebida como o resultado da mera composição dessas duas outras, pois, como Descartes afirma nos *Princípios*, I, artigo 48, ela supõe uma estreita e íntima união entre a alma e o corpo³⁹³.

Se admitíssemos que a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo pudesse ser concebida como o resultado da composição entre a noção primitiva da extensão e a noção primitiva do pensamento, então teríamos que admitir que o homem seria uma alma justaposta ou alojada a um corpo humano. Para evitar essa conseqüência, Descartes chama a atenção para o fato de que cada uma das noções primitivas particulares se refere a uma realidade que é irreduzível às outras, e que só pode ser concebida por si mesma. Apesar de Descartes admitir que a noção primitiva da união entre a alma e o corpo é distinta das noções primitivas de pensamento e extensão, ele não admite que possamos apreender todas essas noções da mesma forma. Na sua visão, enquanto as duas últimas podem ser concebidas pelo entendimento puro, a noção de união só pode ser apreendida através de uma experiência. Isso fica claro pelo fato de que nos *Princípios*, I, artigo 48, Descartes usa a expressão «experimentamos em nós » para se referir ao modo como o conteúdo da noção de união entre a alma e o corpo é por nós apreendido, em oposição ao modo como os conteúdos das noções de pensamento e extensão são por nós apreendidos. Assim, embora em um sentido preciso do termo « distinção » possamos admitir que, para Descartes, a noção de união entre a alma e o corpo é distinta de outras noções, a saber, no sentido de que ela não é conhecida através da noção de pensamento, nem através da noção de extensão e nem tampouco pela justaposição

³⁹¹ Almeida, I, art. 45. A.T, VIII, 21-22.

³⁹² Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 148. A. T, III, 665.

³⁹³ Almeida, I, art. 48. A.T, VIII, 22-23.

dessas duas noções, não podemos admitir que essa noção é distinta pelo fato de que temos dela uma idéia clara e distinta do entendimento puro, como temos das noções de pensamento e extensão. Nos *Princípios*, I, artigo 54, após especificar, no artigo anterior, quais são os atributos principais das substâncias pensantes e extensa, Descartes afirma que podemos ter idéias claras e distintas desses atributos e, por conseqüência, dessas substâncias, bem como da substância pensante incriada e independente, isto é, de Deus, mas ele não afirma que a noção primitiva da união entre a alma e o corpo seja um exemplo de idéias deste tipo³⁹⁴. Essa noção será explorada com mais detalhes no contexto em que discuto o tipo de causalidade envolvida entre o corpo e a alma na ocorrência de sentimentos, isto é, na ocorrência de sensações, apetites e paixões. O que pretendo destacar, por enquanto, é o fato de que é apenas em um sentido muito preciso do termo «distinção» que podemos dizer que, para Descartes, a noção primitiva da união entre a alma e o corpo é uma noção distinta. Esse sentido é aquele encontrado na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, citada anteriormente.

No caso das noções primitivas particulares tanto da extensão quanto do pensamento, as realidades a que elas se referem são as substâncias pensantes de segunda ordem e a substância extensa de segunda ordem, respectivamente, e as noções delas derivadas são os seus modos. Porém, no caso da união entre a alma e o corpo, a realidade a que esta noção se refere não é uma substância, e as noções dela derivadas não são os seus modos. Mas então a que essa noção se refere? Ela se refere ao composto substancial de alma e corpo, que forma uma «unidade de composição», e pode ser assim concebido como um «indivíduo». Portanto, mesmo sem ser uma substância, o composto substancial de alma e de corpo pode ser concebido através de uma noção primitiva particular porque tem uma unidade. A noção de união, por sua vez, permite que ele seja concebido como um sujeito ao qual os atos que dependem da interação entre a alma e o corpo podem ser atribuídos³⁹⁵. Assim, com base na

³⁹⁴ «E, assim, podemos facilmente ter duas noções, ou idéias, claras e distintas, uma da substância pensante criada, a outra da substância corpórea, bem entendido, desde que distingamos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão. Assim como também podemos ter uma idéia clara e distinta da substância pensante incriada e independente, isto é, Deus, contato que não suponhamos que ela exiba adequadamente tudo o que está em Deus, nem acrescentemos a ela qualquer coisa de fictício, mas atentemos apenas para o que nela está verdadeiramente contido e que percebemos com evidência pertencer à natureza do ente sumamente perfeito». Almeida, I, art. 54. A. T., VIII, 25-26.

³⁹⁵ Essa interpretação de que embora, para Descartes, o homem não seja uma substância, ele é o «sujeito de atribuição» dos atos que dependem da interação entre a alma e o corpo parece ser proposta por Raul Landim em seu artigo *A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano*. Nas suas palavras: «Portanto, a união, sem ser uma substância, forma uma unidade. Além disto, ela é representada por uma noção primitiva tal como ocorre com as substâncias. Dela decorrem certos atos que, sem serem considerados como modos, são atos que só podem ser atribuídos propriamente ao composto de mente e de corpo. Assim, sob este aspecto, o homem pode ser considerado como sujeito de atribuições». LANDIM, 1994, p. 60.

noção de «unidade de composição» e na noção primitiva particular da união, podemos admitir que para Descartes o homem é o verdadeiro sujeito das sensações, apetites e paixões, isto é, dos sentimentos. Porém, acredito que essa solução só pode ser aceita à custa de uma distinção entre a noção de «sujeito último de inerência» e a noção de «sujeito de atribuição». Essa distinção permite determinar em qual sentido o homem pode ser considerado o sujeito dos sentimentos para Descartes. Embora essa terminologia não se encontre nos textos de Descartes sobre o assunto, acredito que a distinção conceitual de que dela provém é compatível com o seu pensamento.

Quando nos perguntamos qual é o sujeito dos atos que supõem a interação entre a alma e o corpo para Descartes, isto é, dos predicados que denotam paixões, apetites e sensações, o que pode estar em questão é a inerência de uma propriedade a algo, neste caso, a inerência de modos a uma substância de segunda ordem. Porém, Descartes não admite que o homem seja uma substância de segunda ordem na qual modos são inerentes. Se é assim, ele não pode ser o «sujeito último de inerência» dos atos que dependem da interação entre a alma e o corpo as substâncias são os «sujeitos últimos de inerência» dos seus modos. Isso significa que para Descartes o sujeito último desses atos, no sentido de «sujeito último de inerência», deve ser uma substância de segunda ordem, isto é, ou uma substância pensante de segunda ordem ou uma substância extensa de segunda ordem.

Contudo, quando nos perguntamos qual é o sujeito dos atos que supõem a interação entre a alma e o corpo, isto é, dos predicados que denotam paixões, apetites e sensações, o que também pode estar em questão é a atribuição de um predicado a um sujeito. Neste caso, esse predicado é dito de um sujeito, mas não existe neste sujeito. Se é assim, para Descartes, o homem é o «sujeito de atribuição» dos predicados que denotam paixões, apetites e sensações, isto é, dos atos que dependem da interação entre a alma e o corpo, mesmo que esses atos não existam no homem da mesma maneira que modos existem em substâncias. Isso significa que a noção primitiva particular da união entre a alma e o corpo salvaguarda a possibilidade ontológica de que para Descartes aquele que sente e tem paixões é o homem.

Assim, a distinção proposta entre a noção de «sujeito último de inerência» e a noção de «sujeito de atribuição», por um lado, preserva os compromissos envolvidos na teoria da substância de Descartes que impedem que os atos que supõem a interação entre a alma e o corpo sejam concebidos como modos e o homem como uma substância na qual esses modos são inerentes; por outro lado, essa distinção aponta para uma leitura alternativa que nos

permite considerar o homem como o verdadeiro sujeito destes atos, isto é, como um sujeito real. Desta forma, é possível concluir que, para Descartes, o homem é o «sujeito de atribuição» dos atos que supõem a interação entre a alma e o corpo, embora ele não seja o «sujeito último de inerência» destes atos.

4.5 Pilotos, anjos e verdadeiros homens

No final da quinta parte do *Discurso do Método*, Descartes ao fazer referência ao *O Homem*, onde ele havia apresentado um exame detalhado do corpo humano antes da inserção da alma por Deus, fornece uma explicação sobre a natureza da união entre a alma e o corpo. Neste texto, ele afirma que a alma não está alojada no corpo humano, como um piloto em seu navio, mas está estreitamente unida a este corpo, o que a permite ter sentimentos e apetites, e assim compor um verdadeiro homem:

Eu descrevera, depois disso, a alma racional, e mostrara que ela não pode ser de modo algum tirada do poder da matéria, como as outras coisas de que falara, mas que deve expressamente ter sido criada; e como não basta que esteja alojada no corpo humano, assim como um piloto em seu navio, exceto talvez para mover seus membros, mas que é preciso que esteja junta e unida estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim compor um verdadeiro homem³⁹⁶.

Depois, na *Sexta Meditação*, Descartes sustenta que conhecemos a união entre a nossa alma e o nosso corpo por intermédio de sentimentos de dor, fome, sede etc.; e que esta união é distinta daquela que supõe uma alma alojada a um corpo humano, cujo exemplo seria um piloto em seu navio. Pois, na sua visão, a união entre a alma e o corpo humano supõe uma confusão e uma mistura de seus componentes, bem como a composição de um único e o mesmo todo, que é o homem:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo³⁹⁷.

³⁹⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 61-62. A.T, VI, 59.

³⁹⁷ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

Ainda, como vimos anteriormente, na carta a Regius de janeiro de 1642, Descartes afirma que «se um anjo fosse unido ao corpo humano, ele não teria os sentimentos tais como nós, mas perceberia somente os movimentos causados pelos objetos exteriores, e por isso seria diferente de um verdadeiro homem»³⁹⁸.

Nestes textos, Descartes distingue pilotos e anjos de verdadeiros homens, e destaca algumas características presentes na natureza humana que contribuem para uma delimitação mais precisa desta natureza. Dentre essas características, Descartes aponta a existência de uma união estreita entre a alma e o corpo humano, e recorre à expressão «mistura e confusão» para melhor descrever essa união, além disso, ele assinala a presença de sentimentos confusos no composto substancial de alma e de corpo humano, sentimentos que indicam à alma o que é útil ou prejudicial à preservação de sua união com o corpo humano:

E, também, do fato de que, entre essas diversas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam³⁹⁹.

Esta discussão sobre sentimentos confusos parece sugerir, no fim das contas, que sentimentos de bem-estar e de mal-estar, por exemplo, são exclusivos de compostos substanciais de alma e corpo humano, o que pode ser conferido nos *Princípios*, II, artigo 3:

Bastará observarmos apenas que as percepções dos sentidos relacionam-se com a estreita união entre a alma e o corpo e que por seu intermédio conhecemos aquilo que nos corpos exteriores nos pode ser útil ou nocivo, mas nunca a sua natureza, a não ser talvez muito raramente e por acaso⁴⁰⁰.

Embora um corpo, considerado à parte de sua união com a alma, possa funcionar plenamente quando está saudável, e uma alma possa ter percepções claras e distintas sobre o que ocorre no corpo ao qual está estreitamente ligada, percepções estas que independem de sua união com o corpo, apenas compostos substanciais de almas com corpos humanos, isto é,

³⁹⁸ Alquié, II, p. 915. A.T, III, 493, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme».

³⁹⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

⁴⁰⁰ Almeida, II, art. 3. A.T, VIII, 41-42.

verdadeiros homens, desfrutam de pensamentos confusos, e podem assim ter sentimentos de bem-estar quando seus corpos estão saudáveis. Isso tem como consequência o fato de que os animais podem sentir quando estão saudáveis e quando os seus corpos funcionam em perfeito estado (neste caso, considerando as suas sensações como movimentos puramente corpóreos), assim como os anjos podem ter percepções claras e distintas de movimentos corporais, mas nem os animais e nem os anjos podem ter sentimentos de bem-estar, visto que esses sentimentos dependem de uma estreita união entre a alma e o corpo humano. Além disso, esta união supõe uma interação da alma com o corpo humano.

Assim, para Descartes, tanto a imagem do piloto em seu navio quanto a imagem do anjo alojado em um corpo humano são insuficientes para representar a união entre a alma e o corpo humano que caracteriza verdadeiros homens. Esta insuficiência pode ser explicada, por um lado, pela ausência tanto no piloto quanto no anjo de uma união estreita entre uma alma e um corpo humano, união esta que supõe a interação entre naturezas realmente distintas e, por outro lado, pela ausência de sentimentos confusos tanto no piloto quanto no anjo, isto é, paixões, apetites e sensações, que asseguram que a alma perceba as modificações do corpo ao qual está unida como modificações de si mesma.

Desta forma, é possível concluir que os sentimentos confusos, que envolvem uma interação entre a alma e o corpo humano, têm o papel de garantir não apenas a experiência da união de uma alma com um corpo humano, mas, sobretudo, o fato de que esta união supõe, em primeiro lugar, que uma alma esteja estreitamente unida a um corpo humano, em segundo lugar, que este corpo seja afetado por outros corpos. Assim, a alma ao qual o corpo humano está ligado sente as afecções deste corpo como suas afecções. Isso tem como resultado o fato de que para Descartes verdadeiros homens, ao contrário de anjos e pilotos, não são puros espíritos ou espíritos se servindo de seus corpos, como pensara Arnauld.

4.6 **Observação final sobre o conceito cartesiano de pessoa**

Descartes não pode sustentar que uma pessoa seja essencialmente um corpo, porque ele não admite que a totalidade dos atos de uma pessoa possa ser reduzida a puros movimentos na matéria. Por outro lado, ele também não pode sustentar que uma pessoa seja essencialmente uma alma, porque ele não admite que a totalidade dos atos de uma pessoa

possa ser reduzida a puros atos de pensamento. Além disso, ele não pode sustentar que uma pessoa seja uma alma alojada em um corpo humano, porque o que a distingue de animais e objetos, por exemplo, não é simplesmente o fato de que ela tem uma alma. Se fosse assim, um anjo alojado em um corpo humano seria uma pessoa, mas ele faz questão de sustentar que não é. Se é assim, para Descartes, uma pessoa não é essencialmente corpo, não é essencialmente alma, mas também não é uma justaposição de alma e de corpo.

Na visão de Descartes, uma pessoa é um «indivíduo». Embora uma pessoa seja um composto de uma alma e de um corpo humano, essa composição não impede que ela possa ser concebida como uma e a mesma coisa. O que permite que uma pessoa seja assim concebida é o fato de que o composto substancial de alma e de corpo humano que a constitui forma uma «unidade de composição». Esta unidade permite que um composto de duas coisas seja concebido como uma mesma e única coisa, isto é, como um «indivíduo». Neste caso, é a noção primitiva particular de união entre a alma e o corpo que tem a função de indicar essa unidade. Além disso, na medida em que Descartes admite que uma pessoa tem uma unidade, e pode ser concebida como um «indivíduo», através de uma noção primitiva particular, é possível atribuir predicados a ela. Esses predicados contribuem para determinar o tipo de «indivíduo» que uma pessoa é. Descartes admite que os predicados que podem ser atribuídos a uma pessoa são também aqueles que descrevem atos que supõem uma interação entre a alma e o corpo humano, portanto, aqueles predicados que designam sentimentos, isto é, paixões, apetites e sensações.

Porém, para Descartes, embora uma pessoa seja uma única e a mesma coisa, isto é, um «indivíduo», ela não é uma substância de segunda ordem, e assim não envolve todo o aparato conceitual que constitui entidades substanciais, a saber, um atributo principal, modos e qualidades. Apesar disso, Descartes pode considerar uma pessoa como um sujeito ao qual podemos atribuir certos atos que supõem a interação entre a alma e o corpo, mesmo que esses atos não sejam os seus modos. Se é assim, Descartes pode conceber uma pessoa como um «sujeito de atribuições», isto é, um sujeito real, que tem um alcance ontológico, mas não como um «sujeito último de inerência» ao qual modos são inerentes. Essas breves observações sobre o conceito cartesiano de pessoa mostram que esse conceito tem um estatuto positivo no pensamento de Descartes, ainda que não tenha um estatuto metafísico.

5 A CAUSALIDADE NA ESFERA DOS SENTIMENTOS

Nas *Respostas às Sextas Objeções*, Descartes admitiu três graus de resposta sensorial e reconheceu existir uma diferença de natureza entre o primeiro e os dois últimos. Neste texto, ele afirmou também que o primeiro grau de resposta sensorial corresponde a puros movimentos corpóreos, e que o segundo e o terceiro correspondem a idéias sensíveis e a juízos fundados nessas idéias, respectivamente⁴⁰¹. Depois, em algumas cartas, que tratam da teoria dos animais-máquinas, ele reconheceu que os animais têm sentimentos, compreendendo por sentimentos apenas puros movimentos corpóreos. Porém, na maior parte dos seus textos, sobretudo, na *Sexta Meditação*, ele reconheceu que os homens têm sentimentos em um sentido completamente distinto dos animais, a saber, compreendendo por sentimentos idéias sensíveis e juízos fundados nessas idéias. No quadro desta classificação, é possível admitir que Descartes atribuiu sentimentos quer aos animais quer aos homens, mas apenas às custas de salvaguardar a especificidade do que significa sentir para cada uma destas criaturas. Levando em conta essa especificidade, que revela uma diferença de natureza, pretendo examinar, neste capítulo, quais teorias da causalidade explicam, na visão de Descartes, a ocorrência de sentimentos nos animais e nos homens. A resposta a essa questão me levará a determinar qual tipo de causalidade Descartes teria admitido como explicativa da causalidade entre os corpos, bem como da causalidade entre o corpo e a alma. Desta forma, defenderei que Descartes ofereceu explicações causais distintas para os sentimentos animais, que são restritos à causalidade entre os corpos, e para os sentimentos humanos, que supõem uma causalidade mais complexa que envolve uma relação entre o corpo e a alma. Essa diferença de natureza, reconhecida por Descartes, entre os sentimentos animais e humanos, como mostrarei ao longo deste capítulo, revela distintas explicações causais.

⁴⁰¹ Enquanto o primeiro grau de resposta sensorial é um modo da substância extensa de segunda ordem, os dois últimos graus de resposta sensorial são modos de substâncias pensantes.

5.1 A teoria ocasionalista

A teoria ocasionalista foi adotada por alguns cartesianos como Géraud de Cordemoy, Louis de la Forge, Arnold Geulincx e Johannes Clauberg, por exemplo, mas foi sistematizada, sobretudo, por Nicolas Malebranche. Em linhas gerais, essa teoria supõe que toda ação ocorre por intermédio de Deus. Isso significa que as mudanças que os corpos causam em outros corpos, e as mudanças que os corpos causam na alma e vice-versa são, na verdade, causadas por Deus e podem ser expressas sob a fórmula «x ocasiona y». Essa fórmula significa que a ação pela qual x ocasiona y supõe a intervenção de Deus, no sentido de que ele desempenha um papel causal essencial na produção de y.

Em *De la Recherche de la vérité*, Malebranche distingue a noção de «causa natural ou ocasional» de «causa principal ou verdadeira». O que está na base desta distinção são as noções de «força» ou «poder», bem como de «conexão necessária». Assim, Malebranche afirma que os corpos são causas ocasionais de movimentos em outros corpos porque eles não têm a força ou o poder requeridos para tais ações⁴⁰². Mesmo no caso do choque entre duas bolas de bilhar, ele não admite que uma bola seja a causa principal ou verdadeira que leva a outra bola a se mover⁴⁰³. Na sua visão, uma bola é a causa natural ou ocasional do movimento que ela comunica a outra bola⁴⁰⁴. Isto porque apenas Deus é a verdadeira causa dos movimentos entre os corpos e, portanto, a única causa que tem força ou poder para agir na natureza⁴⁰⁵. Da mesma forma que os corpos são apenas causas ocasionais dos movimentos de outros corpos, mas não as suas causas verdadeiras, Malebranche sustenta que as almas são apenas causas ocasionais dos movimentos voluntários porque elas não têm poder ou força

⁴⁰² «Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer». Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 277.

⁴⁰³ «Ainsi les corps n'ont aucune action, et, lorsqu'une boule qui se remue en rencontre et en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait, car elle n'a pas elle-même la force qu'elle communique». Ibid, p. 278.

⁴⁰⁴ «Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle, et qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre». Malebranche, loc. cit.

⁴⁰⁵ «Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit et facta sunt*, et il remue toutes choses et produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps et parce que ces lois sont efficaces, elles agissent, et les corps ne peuvent agir». Malebranche, loc. cit.

para serem consideradas as suas causas verdadeiras⁴⁰⁶. Para Malebranche, toda causa verdadeira deve supor uma conexão logicamente necessária entre ela e o seu efeito⁴⁰⁷. Levando em conta esse critério, ele acrescenta que não existe tal conexão entre os atos voluntários de mentes finitas e os movimentos corpóreos que são desencadeados por estes atos⁴⁰⁸. Essa conexão, na sua visão, só pode ser encontrada entre esses atos e a vontade de Deus⁴⁰⁹. Desta forma, Malebranche defende que a verdadeira causa desses atos é Deus e, como consequência, que eles são apenas causas ocasionais da vontade divina⁴¹⁰. Assim, para Malebranche, não existe uma conexão necessária entre a vontade de uma mente finita de levantar o braço do corpo ao qual ela está unida e o movimento deste braço, e visto que tal conexão só existe entre a vontade de Deus e as ações que ocorrem na natureza, segue-se que essa volição não é a causa verdadeira deste efeito, mas apenas a sua causa ocasional⁴¹¹. De acordo com essa visão, a vontade de Deus concorre em todas as ações voluntárias, e representa assim a verdadeira eficácia causal dessas ações⁴¹². O que podemos extrair da

⁴⁰⁶ «Mais non seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance». Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 278.

⁴⁰⁷ «Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends». Ibid., p. 280.

⁴⁰⁸ «Mais, quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit, on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir; on doit aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvait remuer soi-même». Ibid., p. 277.

⁴⁰⁹ «Mais non seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leur corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent l'être [...] Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps». Ibid., p. 280.

⁴¹⁰ «De sorte que toutes les volontés des esprits ne sont que des causes occasionnelles». Ibid., p. 281.

⁴¹¹ «Or il me paraît très certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde, car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras, et le mouvement de notre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer». Ibid., p. 279.

⁴¹² «Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, et communiquer sa puissance c'est communiquer l'efficace de sa volonté. Mais communiquer cette efficace à un homme ou à un ange ne peut signifier autre chose que vouloir que lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mù, ce corps soit effectivement mù. Or en ce cas je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu et celle de l'ange, et afin de connaître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas que, lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mù, que ce corps soit mù. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et le mouvement de ce corps, et

posição ocasionalista de Malebranche até aqui, como Nadler claramente resumiu, em seu artigo *Malebranche on Causation*, é a visão de que os corpos e as almas são totalmente desprovidos de real eficácia causal, visto que Deus é o verdadeiro agente causal de todos os fenômenos da natureza, isto é, a causa verdadeira dos fenômenos, que são apenas causas ocasionais ou naturais desta causa principal⁴¹³.

Daniel Garber em seu artigo *Descartes and Occasionalism* sustentou que Descartes poderia ser considerado um defensor da posição ocasionalista do tipo que podemos encontrar em Malebranche no que concerne à causalidade entre os corpos (quando, por exemplo, uma bola de bilhar se choca com outra bola de bilhar), bem como no que concerne à causalidade entre os corpos e as almas (quando, por exemplo, sentimos calor ou tristeza), mas não no caso da causalidade entre as almas e os corpos (quando, por exemplo, executamos o movimento voluntário de levantar o braço). Para Garber, Descartes admite que Deus é a causa verdadeira dos movimentos dos corpos, e considera que os movimentos particulares que podemos encontrar nos corpos são apenas as causas ocasionais da vontade divina⁴¹⁴. Porém, em relação à causalidade entre as almas e os corpos, ele acredita que Descartes não seria um ocasionalista neste caso⁴¹⁵. Segundo ele, Descartes é bem claro em sustentar que as almas têm a capacidade de causar movimentos. Essa tese, como defende Garber, pode ser encontrada em alguns textos cartesianos. Por exemplo, na carta a Morus de 15 de abril de 1649, Descartes afirma que assim como concebemos que Deus, uma substância incorpórea, é capaz de mover os corpos, mesmo que ele não tenha extensão, também podemos reconhecer que somos capazes de

par conséquent c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, et la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle». Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 280-281.

⁴¹³ «Occasionalism is the doctrine that all creatures, finite entities that they are, are absolutely devoid of any causal efficacy, and that God is the only true causal agent». NADLER, Steven. Malebranche on Causation. In: NADLER, Steven. (Org.). *The Cambridge Companions to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 112-136. Ver p. 115.

⁴¹⁴ «It seems to me as clear as anything that, for Descartes, God is the only cause of motion in the inanimate world of bodies, that bodies cannot themselves be genuine causes of change in the physical world of extended substance». Descartes and Occasionalism. In: NADLER, Steven (Org.). *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993. p. 9-26. Ver p. 205. «I think that it is reasonably clear, then, that in the material world, at least, God is the only genuine causal agent». Ibid., p. 208.

⁴¹⁵ «For Descartes, I think, mind can be a genuine cause of motion in the world, indeed, as genuine a cause as God Himself». NADLER, 1993, p. 211. «Descartes is here quite clear that some created substances, at the very least our minds, have the ability to cause motion». Ibid., p. 209. «It would then be quite strange if Descartes held that minds are only the occasional causes of motion in the world». Ibid., p. 211. «Minds can cause motion in Descartes' world; there is genuine mind-body causation for him, it would seem». Ibid., p. 212. «For Descartes, God is responsible for all motion in the inanimate world, while in the world of animate creatures, creatures like us who have souls, minds can cause motion in bodies». Ibid., p. 213.

mover nosso corpo através de nosso pensamento⁴¹⁶. Depois, em uma carta posterior a Morus de agosto de 1649, ele sustenta que o movimento de um corpo pode ser causado pela alma, substância a qual Deus dá a força de movê-lo⁴¹⁷. Ainda, nos *Princípios*, II, nos artigos 36⁴¹⁸ e 40⁴¹⁹, respectivamente, ele deixa em aberto a possibilidade de que as almas podem ser a causa de movimentos no mundo. O que ele afirma claramente na carta a Arnauld de 29 de julho de 1648⁴²⁰.

Porém, quando se trata da causalidade entre os corpos e as almas a posição de Descartes é retratada por Garber de forma mais complexa. Em primeiro lugar, Garber argumenta que se admitimos que para Descartes os corpos são apenas causas ocasionais dos movimentos de outros corpos, visto que Deus é a causa verdadeira e principal desses movimentos, então parece contraditório aceitarmos que eles sejam as causas verdadeiras de idéias sensíveis na alma⁴²¹. Na sua visão, Descartes seria um ocasionalista em relação à causalidade entre o corpo e a alma. De fato, Garber retrata Descartes como se, ao longo de sua vida, ele tivesse começado defendendo uma posição interacionista e, posteriormente, tivesse adotado uma posição ocasionalista sobre a causalidade entre o corpo e a alma. Para ele, embora na *Sexta Meditação*, na prova da existência das coisas materiais, Descartes tenha defendido a tese de que os corpos são as causas verdadeiras das idéias sensíveis que são

⁴¹⁶ «J'ajoute seulement que je n'ai rien trouvé jusque'ici sur la nature des choses matérielles dont je ne puisse donner très facilement une raison mécanique, et comme il ne m'est pas à un philosophe de croire que Dieu peut mouvoir le corps, quoiqu'il ne pense pas que Dieu soit corporel, il ne lui m'est pas aussi de croire quelque chose de semblable des substances incorporelles. Et bien que je croie qu'aucune manière d'agir ne convient dans le même sens à Dieu et aux créatures, j'avoue cependant que je ne trouve en moi-même aucune idée qui me représente une manière différente dont Dieu ou un ange peuvent mouvoir la matière, de celle qui me représente la manière dont je suis convaincu, en moi-même, que je puis mouvoir mon corps par ma pensée. Et véritablement mon âme ne peut pas tantôt s'étendre, tantôt se rassembler par rapport au lieu à raison de sa substance, mais seulement à raison de sa puissance, qu'elle peut appliquer à des corps plus grands ou plus petits». Alquié, III, p. 914. A.T, V, 347.

⁴¹⁷ «Et la force mouvante peut venir de Dieu qui conserve autant de transport dans la matière qu'il y en a mis au premier mouvement de la création, ou bien de la substance créée, comme de notre âme, ou de quelque autre chose que ce soit à qui il a donné la force de mouvoir le corps». Alquié, III, p. 933. A.T, V, 403-404.

⁴¹⁸ Gama, *Princípios*, II, art. 36. A.T, VIII, 62.

⁴¹⁹ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T, VIII, 65.

⁴²⁰ «Maintenant l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement». Alquié, III, p. 865. A.T, V, 222.

⁴²¹ «It seems to me that he should be committed to the position that the body cannot be a genuine cause of sensation in the mind. It seems to me that if the motion of bodies is due directly to God, and if bodies cannot be genuine causes of changes in the states of other bodies, then it follows that bodies cannot be genuine causes of changes in minds either. This, at least, is the logic of Descartes' position». GARBER, 1993, p. 213.

produzidas em nossas mentes, ele teria adotado, em textos posteriores, cada vez mais uma posição ocasionalista no que concerne a esse tipo de causalidade⁴²².

Assim, levando em consideração a diferença entre as versões latina e francesa dos *Princípios*, II, artigo 1, Garber sustenta que, na última versão deste artigo, Descartes teria mudado a sua opinião sobre a causalidade entre o corpo e a alma, e teria passado a sustentar que os corpos são apenas causas ocasionais de idéias sensíveis, isto é, causas cujos efeitos são produzidos em última instância pela atividade de Deus. Na versão latina deste artigo Descartes afirma o seguinte: «Com efeito, concebemos esta matéria como uma coisa totalmente diferente de Deus e do nosso pensamento, e parece-nos que a idéia que temos dela se forma em nós devido a corpos exteriores com os quais se parece completamente»⁴²³. Porém, na versão francesa deste mesmo artigo, ele substitui a expressão «devido a» por «na ocasião de»⁴²⁴. Essa mudança representa, na visão de Garber, uma adoção da parte de Descartes da posição ocasionalista no que tange à causalidade corpo-alma⁴²⁵. Depois, em um trecho do *Comentário acerca de um certo cartaz*, como observa Garber, Descartes parece afirmar que as idéias sensíveis não podem provir diretamente dos movimentos corpóreos que as causam, pois na medida em que essas idéias são inatas elas são apenas despertadas na alma na ocasião desses movimentos, que são comunicados ao cérebro pelos órgãos sensíveis⁴²⁶. Esses textos, mencionados até aqui, levam Garber a considerar que teria havido uma evolução na posição de Descartes sobre a causalidade entre o corpo e a alma, no sentido de que inicialmente, na prova da existência coisas corporais, na *Sexta Meditação*, ele teria defendido

⁴²² «it seems reasonable to think that while Descartes may have seen bodies as genuine causes of sensations at the time that the *Meditations* was published in 1641, by the publication of the *Principles of Philosophy* a few years later he may have changed his view, holding something closer to what his occasionalist followers held, that God is the true cause of sensations on the occasion of certain motions in bodies». GARBER, 1993, p. 217.

⁴²³ Gama, *Princípios*, II, art. 1. A.T., VIII, 41.

⁴²⁴ «car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous **à l'occasion des** corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable». Alquié, III, p. 147. A.T, IX, 64. Grifo nosso.

⁴²⁵ «Descartes' main point is simply that sensory ideas cannot come directly from the motions that cause them, but must, at best, be innate ideas that are elicited by the motions communicated to the brain by the sense organs». GARBER, loc.cit.

⁴²⁶ «rien ne peut venir des objets extérieurs, jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçues par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*. D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous: et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter». Alquié, III, p. 809. A.T., VIII, 359.

uma posição interacionista de que os corpos são as causas verdadeiras das idéias sensíveis produzidas na alma, mas posteriormente, na versão francesa dos *Princípios*, II, artigo 1, e sobretudo, no trecho do *Comentário acerca de um certo cartaz*, ele teria sustentado uma posição ocasionalista de que Deus é a causa verdadeira das idéias sensíveis na ocasião dos movimentos corpóreos.

Desta forma, para Garber, Descartes não seria um ocasionalista estrito porque embora ele tivesse defendido uma posição ocasionalista no que concerne à causalidade entre os corpos, bem como entre o corpo e a alma, ele não a teria aplicado à causalidade entre a alma e o corpo⁴²⁷. Garber conclui, portanto, que ao reconhecer uma causalidade real nesta última esfera, Descartes não teria negado a eficácia causal das causas finitas simplesmente em virtude de sua finitude, como havia feito Malebranche⁴²⁸.

5.2 Objeções à interpretação ocasionalista de Descartes

O caso da causalidade corpo-corpo

Alguém que defenda que Descartes teria adotado uma teoria ocasionalista para explicar as mudanças que ocorrem na natureza tem que enfrentar o problema de compatibilizar essa teoria com os textos onde ele parece sugerir que corpos causam movimentos em outros corpos. Como observou Michael Della Rocca, em seu artigo «*If a*

⁴²⁷ «While it seems clear that mind can be a genuine cause of motion in the physical world, it also seems clear that God is the real cause of change in the inanimate world of physics, and it seems probable that God is the real cause behind body-mind interaction, the causation of sensations in the mind. It thus seems clear that while Descartes may share some doctrines with the later occasionalists of the Cartesian school, he is not an occasionalist, strictly speaking, insofar as he does allow some finite causes into his world, minds as the very least». GARBER, 1993, p. 218.

⁴²⁸ «For many of Descartes' later followers, what is central to the doctrine of occasionalism is the denial of the efficacy of finite causes simply by virtue of their finitude». GARBER, 1993, p. 218. «the infinitude of God is central to the main argument that Malebranche offers for occasionalism in his major work, *De la recherche de la vérité*. The title on the chapter in which he presents his main arguments for the doctrine is "The most dangerous error in the philosophy of the ancients". And the most dangerous error he is referring to is their belief that finite things can be genuine causes of the effects that they appear to produce, an error that, Malebranche claims, causes people to love and fear things other than God in the belief that they are genuine causes of their happiness or unhappiness». Ibid., p. 219. «But, as I understand it, Descartes' motivation is quite different. He seems to have no particular worries about finite causes as such. If I am right, he is quite happy to admit our minds and angels as finite causes of motion in the world of bodies». GARBER, loc. cit.

Body Meet a Body» Descartes on Body-Body causation, não existe nenhum texto onde Descartes negue que corpos podem ser causas de movimentos em outros corpos, o que seria esperado se ele fosse de fato um ocasionalista⁴²⁹. Além disso, existem alguns textos em favor da visão oposta, como indicarei nesta seção.

Na segunda parte dos *Princípios*, depois de examinar a natureza do movimento, Descartes passa ao exame de sua causa. Então, no artigo 36, ele estabelece uma distinção entre a causa universal, «que produz todos os movimentos do mundo», e a causa particular, «que faz com que cada matéria adquira o que antes não tinha»⁴³⁰. Com base nesta distinção, ele sustenta que Deus é a causa primeira e universal do movimento, e acrescenta que, enquanto tal, Deus não apenas cria a matéria com o seu movimento e repouso de suas partes, mas também conserva no universo, pelo seu concurso ordinário, a mesma quantidade de matéria que ele criou, bem como a mesma quantidade de movimento e repouso, nas suas palavras:

Quanto à primeira [causa universal], parece-me evidente que só pode ser Deus, cuja onipotência deu origem à matéria com o seu movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou⁴³¹.

Um importante aspecto, destacado por Tad Schmaltz, em seu livro *Descartes on causation*, é o fato de que o reconhecimento de Descartes, nos *Princípios*, II, artigo 36, de que Deus é a causa primeira e universal do movimento não significa que para ele Deus seja a única causa eficaz dos efeitos naturais, como ocorre no contexto de uma teoria ocasionalista, mas apenas que todas as outras causas são essencialmente subordinadas à causa primeira e universal⁴³². Ainda no que tange ao concurso ordinário de Deus, Schmaltz chama a atenção para o fato de

⁴²⁹ «It is important to note that Descartes never says that bodies are not genuine causes of motion, although if he were an occasionalist in this case one would expect that he would at some point make such a claim». DELLA ROCCA, Michael. “If a Body Meet a Body”. *Descartes on Body-Body causation*. In: GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 48-81. Ver p. 49.

⁴³⁰ Gama, *Princípios*, II, art. 36. A.T, VIII, 61.

⁴³¹ Gama, *Princípios*, II, art. 36. A.T, VIII, 61.

⁴³² «In the previous chapter, I noted the claim in Descartes that God is the “universal and total cause” of everything that occurs in nature (see § 2.2.1). There I defended a reading on which such a claim endorse not the occasionalist conclusion that God is the only cause of natural effects, but rather the more modest conclusion that all other causes of natural effects are essentially subordinated to God’s universal causality». SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford: University Press, 2008. Ver p. 90.

que para Descartes o ato pelo qual Deus cria a quantidade total de matéria, de movimento e de repouso é idêntico ao ato pelo qual ele conserva essa mesma quantidade⁴³³.

Quanto à questão da causa particular do movimento, «que faz com que cada matéria adquira o que antes não tinha», Descartes reserva o seu exame para os artigos posteriores, nos quais ele discute as leis do movimento. Mas dentre as três leis do movimento que ele oferece na segunda parte dos *Princípios*, nos artigos 37, 39 e 40, respectivamente, apenas a terceira parece discutir mais diretamente essa questão. Assim, nos *Princípios*, II, artigo 40, onde Descartes oferece a sua terceira lei do movimento, ele explica como um corpo ganha ou perde movimento através do choque com outro corpo:

A terceira lei que observo na Natureza é que se um corpo em movimento não encontrar outro, tem menos força para continuar a mover-se em linha recta do que este para lhe resistir, perdendo a determinação e desviando-se mas sem nada perder do seu movimento; e se tiver mais força move consigo esse outro e perde tanto movimento como aquele que lhe transmite⁴³⁴.

Ao determinar o que essa lei compreende, Descartes inclui todas as causas particulares das mudanças que ocorrem nos corpos, e por essas causas ele parece ter em mente os corpos. Isso parece ser assim pelo fato de que, neste texto, por um lado, ele exclui dessas causas os anjos e os pensamentos dos homens e, por outro lado, as restringe a causas corporais, que parecem ser elas mesmas os corpos, nas suas palavras:

Esta regra compreende todas as causas particulares das mudanças que ocorrem nos corpos, pelo menos as corporais, pois ainda não sei se os anjos e os pensamentos dos homens conseguem mover os corpos: é uma questão que reservo para o tratado que espero fazer *sobre o homem*⁴³⁵.

⁴³³ «In the article of the *Principles* that concerns God's universal causation of motion, however, there is no corresponding distinction between *conservatio* and concursus. Descartes indicates in this article that God's ordinary concursus is to be explicated in terms of his conservation of matter "in the same manner and according to the same reason that he first created it" (*PP* II.36, AT 8-1:62). Moreover, Descartes emphasizes in a later article that a portion of his third law of nature is "demonstrated by the immutability of the operation of god, now continually conserving the world by the same action which he created in then" (*PP* II. 42, AT 8-1:66). As indicated previously, Descartes adopts the Suárezian position that the divine *conservation* is identical to God's initial creation of an object (see § 2.2.3). In suggesting that ordinary concursus is identical to God's initial act of creation, then, he seems to indicate that is identical as well to continued divine conservation». SCHMALTZ, 2008, p. 100.

⁴³⁴ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T, VIII, 65.

⁴³⁵ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T, VIII, 65.

Depois, em outro texto, na carta a Silhon de 1648, Descartes afirma que um corpo é capaz de mover outro corpo⁴³⁶. E ainda nesta carta, ele oferece exemplos de como corpos transferem movimentos através do contato ou do choque com outros corpos, assim como ele havia feito na terceira lei do movimento que é oferecida nos *Princípios*⁴³⁷.

Outra base textual em favor da tese de que para Descartes corpos são causas efetivas de movimentos em outros corpos pode ser encontrada a partir da análise de sua noção de tendência de um corpo. Essa noção aparece no contexto da primeira e segunda lei do movimento. Nos *Princípios*, II, artigo 37, onde Descartes enuncia a primeira lei, ele afirma que «cada coisa particular, enquanto simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas»⁴³⁸. O que Descartes parece ter em mente, neste trecho, quando ele se refere a causas externas, parece ser, efetivamente, os corpos. Pois, no artigo seguinte, ele afirma que corpos em movimento se conservam neste estado até que sejam impedidos por outros corpos, nas suas palavras: «todos os corpos que se movem continuem a mover-se até que o seu movimento seja travado por outros corpos»⁴³⁹. O que sugere que corpos são causas. Essa visão fica ainda mais clara quando Descartes enuncia a segunda lei do movimento, nos *Princípios*, II, artigo 39: «cada parte da matéria, considerada em si mesma, nunca tende a continuar o seu movimento em linha curva mas sim em linha reta, embora muitas destas partes sejam muitas vezes obrigadas a desviar-se porque encontram outras no caminho»⁴⁴⁰. Neste trecho, ele admite que partes da extensão são capazes de causar mudanças na natureza. Desta forma, é possível concluir que as explicações de Descartes sobre a permanência de uma coisa em seu estado se nada o alterar, na primeira lei do movimento,

⁴³⁶ «Premièrement donc, je vous dirai que je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement dans toute matière créée, qui n'augmente ni même diminue jamais; et ainsi, que lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne». Alquié, III, p. 846. A.T, V, 135.

⁴³⁷ «Comme, lorsqu'une pierre tombe de haut contre terre, si elle ne retourne point et qu'elle s'arrête, je conçois que cela vient de ce qu'elle ébranle cette terre, et ainsi lui transfère son mouvement. Mais, si ce qu'elle meut de terre contient mille fois plus de matière qu'elle, en lui transférant son mouvement, elle ne lui donne que la millième partie de sa vitesse. Et, parce que, si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l'un que l'autre, cette pareille quantité de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu'au plus petit, on peut dire en ce sens que, plus un corps contient de matière, plus il a d'inertie naturelle. A quoi l'on peut ajouter qu'un corps qui est grand peut mieux transférer son mouvement aux autres corps qu'un petit, et qu'il peut moins être mû par eux». Alquié, III, p. 846. A.T., V, 135.

⁴³⁸ Gama, *Princípios*, II, art. 37. A.T, VIII, 61.

⁴³⁹ Essa lei também vale para corpos em repouso que tendem a continuar neste estado até que sejam impedidos por outros corpos. Gama, *Princípios*, II, art. 38. A.T, VIII, 63.

⁴⁴⁰ Gama, *Princípios*, II, art. 39. A.T, VIII, 63.

bem como da tendência de um corpo a perseverar em linha reta, na segunda lei, supõem a tese de que corpos causam movimentos em outros corpos.

Ainda nesta perspectiva, a noção de força, tal como aparece nos *Princípios*, também contribui para corroborar com a tese de que Descartes não adota uma posição ocasionalista para explicar a causalidade entre os corpos. Pois, se Descartes adotasse essa posição, ele teria que admitir, como faz Malebranche, que os corpos não têm força para causar movimentos em outros corpos, e são assim causas ocasionais destas ações⁴⁴¹. Mas isso ele não parece admitir. Nos *Princípios*, III, artigo 55, ele nos fornece uma explicação da força de um corpo, nas suas palavras: «Procurarei agora explicar o mais exatamente possível a força que fazem não só as esferazinhas que formam o segundo elemento como também toda a matéria do primeiro ao afastarem-se dos centros Sff e semelhantes à volta dos quais elas giram»⁴⁴². Em seguida, nos *Princípios*, III, artigo 56, ele sustenta que aquilo que um corpo se esforça a fazer ele fará exceto se for impedido por causas externas:

Quando digo que estas esferazinhas exercem alguma força [ou que tendem a afastar-se dos centros à volta dos quais giram], não entendo que deva atribuir-se-lhes algum movimento do qual derivaria esta tendência, mas apenas que estão de tal modo situadas e dispostas para se moverem que se afastariam efetivamente se não fossem impedidas por qualquer outra causa⁴⁴³.

Ainda, nos *Princípios*, II, artigo 45, ele afirma que corpos têm força para causar ou para impedir movimentos em outros corpos:

Ora, a fim de podermos deduzir destes princípios como é que cada corpo em particular aumenta ou diminui os seus movimentos, ou muda a sua determinação quando é interceptado por outros corpos, basta apenas calcular quanta força há em cada um destes corpos para desencadear o movimento ou para lhe resistir; é evidente que aquele que tem mais movimento produz sempre o efeito de impedir o do outro⁴⁴⁴.

Também nos *Princípios*, II, artigo 37, ao descrever uma parte da matéria em repouso, e depois em movimento, ele se refere à força que essa parte possui para permanecer no estado em que se encontra:

⁴⁴¹ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 277.

⁴⁴² Gama, *Princípios*, III, art. 55. A.T, VIII, 108.

⁴⁴³ Gama, *Princípios*, III, art. 56. A.T, VIII, 108.

⁴⁴⁴ Gama, *Princípios*, II, art. 45. A.T, VIII, 67.

Por conseguinte, se vemos que uma parte da matéria é quadrada, ela permanecerá assim se nada vier alterar a sua figura; e se estiver em repouso, nunca se moverá por si mesma; mas, uma vez posta em andamento, também não poderemos pensar que ela possa deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento⁴⁴⁵.

E nos *Princípios*, II, nos artigos 40⁴⁴⁶ ele se refere à força que um corpo tem para continuar o seu movimento em linha reta, o que ele retoma no artigo 43, nas suas palavras:

Além disso, deve notar-se 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, de acordo com a primeira lei anteriormente exposta [Art. 37]. Daqui se segue que um corpo unido a outro possui alguma força para impedir que se separem; e se separam, tem 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 mesmo lado. Mas a quantidade desta 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 interceptam⁴⁴⁷.

Após esta breve indicação de alguns textos onde Descartes discute a causa do movimento, bem como as noções de tendência e força, é possível constatar que existem bases textuais que corroboram para salvaguardar a visão de que ele não é um ocasionalista no que concerne à causalidade entre os corpos. Embora ele admita que Deus é a causa primeira e universal da quantidade total de matéria, movimento e repouso, que constitui a substância extensa de segunda ordem, ele também admite que isso é compatível com o fato de que os corpos são causas secundárias e particulares de movimentos em outros corpos, e assim de que eles possuem tendências e forças para causar movimentos em outros corpos, que são elas mesmas expressas pelas leis do movimento⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ Gama, *Princípios*, II, art. 37. A, T, VIII, 61.

⁴⁴⁶ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T, VIII, 65.

⁴⁴⁷ Gama, *Princípios*, II, art. 43. A. T, VIII, 66-67.

⁴⁴⁸ Esta posição foi defendida com muitos detalhes por Schmaltz, no capítulo 3 de seu livro *Descartes on causation*. Destaco aqui apenas um trecho deste capítulo: «God conserves motion or motive force simply by continuing his act of creating matter divided into parts with motions that possess collectively a certain total strength of duration, and that possess individually instantaneous inclinations to motion along a straight path. The continuation of the initial act of creation results in the continuing presence of the forces and inclinations that provide the foundation for the three laws of nature. The laws therefore follow from God's immutability in the sense that they follow from the matter in motion that he immutably creates/conserves as universal and primary cause. The laws are particular causes, moreover, in the sense that they reflect the nature of the inclinations and forces that are themselves the particular and secondary causes of changes in motions. Contrary to what one might think initially, then, Descartes does not hold that God directly creates the laws, which in turn condition matter in motion. Rather, the view that I find in him is that God directly creates matter in motion and that the laws merely reflect the natures of what God has created». SCHMALTZ, 2008, p. 124.

O caso da causalidade corpo-alma

Alguém que defenda que Descartes teria adotado uma teoria ocasionalista para explicar a causalidade que ocorre entre os corpos e as almas, isto é, nos casos em que experimentamos sensações, apetites e paixões, tem que enfrentar o problema de compatibilizar essa teoria com a prova da existência dos corpos oferecida pelo filósofo na *Sexta Meditação*. Essa prova supõe que corpos são causas efetivas de idéias sensíveis na alma.

Primeiramente, no parágrafo 19 da *Sexta Meditação*, Descartes observa que existe uma faculdade passiva de sentir:

Demais, encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber as idéias das coisas sensíveis, mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias⁴⁴⁹.

Tendo reconhecido a existência desta faculdade passiva de sentir, que por sua vez corresponde a uma faculdade ativa, que é a causa das idéias sensíveis na alma, ele se pergunta se essa última faculdade está em alguma substância diferente da alma:

Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe o meu pensamento, e, também, que essas idéias me são freqüentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim⁴⁵⁰.

A resposta de Descartes, no parágrafo 20, é a de que a faculdade ativa não está nem na alma, nem em Deus, mas nos corpos, visto que Deus não é enganador, e que temos uma forte inclinação para crer que as idéias sensíveis são causadas pelos corpos:

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas idéias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das idéias não esteja contida formalmente, mas apenas 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 pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia

⁴⁴⁹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 66-67. A.T, VII, 79.

⁴⁵⁰ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 67. A.T, VII, 79.

desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas idéias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas⁴⁵¹.

A conclusão de Descartes é a de que os corpos são as causas das idéias sensíveis e que, portanto, eles existem, nas suas palavras: «E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem»⁴⁵². Se Descartes admite na prova da existência das coisas corporais que corpos são causas de idéias sensíveis, então ele não pode ser considerado um ocasionalista no que concerne à causalidade entre o corpo e a alma.

Levando em conta essa possível objeção a uma interpretação ocasionalista de Descartes, Garber tenta resolvê-la sugerindo que teria havido uma evolução no pensamento do filósofo, de modo que na *Sexta Meditação*, no contexto da prova da existência das coisas corporais, ele teria adotado sim uma posição interacionista sobre esse tipo de causalidade, mas a teria abandonado, progressivamente, no período que se estende da versão latina dos *Princípios*, passando pela versão francesa deste texto, até o texto posterior do *Comentário acerca de um certo cartaz*⁴⁵³. Contudo, parece pouco provável que Descartes possa ser retratado desta forma, como Garber pretende que ele seja. Pois, se ele admite, como foi possível constatar anteriormente em diversos textos, que os corpos possuem forças e tendências que os permitem causar movimentos em outros corpos, e assim serem considerados causas secundárias de movimentos corpóreos na natureza, então não parece haver impedimento para que eles sejam considerados também causas de modificações na alma.

5.3 A teoria interacionista

Em linhas gerais, a teoria interacionista supõe que toda ação ocorre através de uma causalidade eficiente. Isso significa que as mudanças que os corpos causam em outros corpos, e as mudanças que os corpos causam nas almas e vice-versa, podem ser expressas sob a fórmula « x causa y ». Admitir que esta é a posição de Descartes, parece implicar aceitar que corpos têm eficácia causal para agir em outros corpos, e que as almas têm eficácia causal para

⁴⁵¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 67. A.T, VII, 80.

⁴⁵² Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 67. A.T, VII, 80.

⁴⁵³ GARBER, 1993, p. 214-218.

agir nos corpos e vice-versa. Alguns intérpretes de Descartes atribuem a ele essa teoria. Martial Gueroult, em seu artigo *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes*, sustenta que corpos possuem forças que os tornam capazes de serem considerados causas eficientes de mudanças em outros corpos⁴⁵⁴, e mais recentemente, em oposição à leitura ocasionalista proposta por Daniel Garber, Michael Della Rocca, em seu artigo «*If a Body Meet a Body*» *Descartes on Body-Body causation*, retoma, com alguns refinamentos, a posição de Gueroult⁴⁵⁵. Ainda no quadro desta perspectiva interacionista, Tad M. Schmaltz, nos capítulos 3 e 4 de seu livro *Descartes on causation*, retrata Descartes como admitindo não apenas que corpos são causas eficientes de movimentos em outros corpos, mas também que corpos são um tipo especial de causas eficientes de idéias sensíveis nas almas⁴⁵⁶.

A noção de causa eficiente remonta a Aristóteles. Uma causa eficiente, para Aristóteles, é aquilo que é o princípio imediato da mudança, o pai, por exemplo, é a causa

⁴⁵⁴ «One can see from this capital importance of the distinction that Descartes expressly sets up between *forces* and *modes*. Motion and rest, geometrically defined, are modes of extension. The force of rest and the force of motion, in as much as they are forces, are not modes but the power that makes a thing with such a mode exist. They are not ‘dependencies’ of extended substance but are, on the contrary, that on which the latter depends as to the mode of its existence. They directly express the creative action or will of God. But the will of God is the ‘first cause’ whereas the forces of rest or motion, which are in nature, are ‘second causes’ governed by laws that the immutability of the Divine will grounds according to the three principles of conservation, inertia and the rectilinearity of motion. The characteristic of these forces, in contradistinction to the Divine will that they manifest, is that they are immanent in ‘nature’ or extension and, in virtue of the three preceding principles, they can calculate at each instant for each body, according to the formula *mv*». GUEROULT, Martial. *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes*. In: GAUKROGER, Stephen. (Ed.). *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*. Brighton, Sussex: The Harvester Press. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books, 1980. Ver p. 198.

⁴⁵⁵ «In suggesting that for Descartes bodies do have genuine force, I am in agreement with Martial Gueroult and Alan Gabbey. However, I am not clear on the extent to which they hold, as I do, that this force is nothing but a tendency grounded in God’s activity. I believe that I emphasize more than they do that this force or tendency is nothing but a body’s standing in a certain relation to God. Cartesian forces, as Gueroult and Gabbey conceive them, seem to be less austere than this [...]. In one sense, then, my view falls between that of Garber, on the one hand, and those of Gueroult and Gabbey, on the other. Like Garber, I emphasize that for Descartes bodies are purely geometrical objects and that whatever force or tendency they have is grounded solely in their relation to God. Gueroult and Gabbey, as Garber points out, do not seem to take proper account of the purely geometrical nature of bodies. However, unlike Garber, I hold that for Descartes this force grounded in God’s activity is a genuine force that a body possesses. In Descartes’s view, as I interpret it, what it is for a body really to have force is for it to stand in a certain relation to God and his immutability. In saying that bodies do really have force for Descartes, my view, then, is in one respect more like Gueroult’s and Gabbey’s view than it is like Garber’s». DELLA ROCCA, 1999, p. 60.

⁴⁵⁶ «I consider Descartes’ account of that portion of the union involving body-to-mind action. The difficulties with this account can be understood in terms of the scholastic problem of the relation of the bodily senses to intellectual cognition. Such difficulties are reflected most clearly in a famous passage in which Descartes refers to motions in the brain as “occasions” for the formation of sensory ideas by an innate faculty of mind. But though it is tempting to take the occasioning here to be noncausal, there is evidence that Descartes wants to make room for the position that brain motions serve as a special sort of efficient cause». SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford: University Press, 2008. Ver p. 130-131.

eficiente de seu filho⁴⁵⁷. Se é assim, essa noção poderia ser explicada nos seguintes termos: se x é causa eficiente de y , então x é o que produz y . Além deste sentido amplo da noção de causa eficiente, que podemos encontrar em Aristóteles, Descartes adota um sentido mais estrito dessa noção, segundo o qual ela é associada à noção de razão. No primeiro axioma da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele afirma que não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual existe, e complementa essa afirmação dizendo que a causa é a razão⁴⁵⁸. Isso significa que a relação entre a causa e o efeito corresponde a uma seqüência inteligível de eventos⁴⁵⁹.

Para Gordon Baker e Katherine J. Morris, em seu livro *Descartes's Dualism*, Descartes admite dois tipos de seqüência inteligíveis de eventos na natureza: as relações lógicas que existem entre as idéias e as relações mecânicas que existem entre os corpos por contato com outros corpos⁴⁶⁰. Esses dois tipos de seqüência inteligíveis, admitidas por Descartes, são exclusivos e exaustivos, como eles observam⁴⁶¹. E o que caracteriza uma seqüência inteligível de eventos é a semelhança suposta entre a causa e o efeito. Esse critério não é problemático no contexto dos exemplos fornecidos por Baker e Morris, pois em ambos os casos a causa possui a mesma natureza ou essência do efeito: o pensamento, no primeiro caso, e a extensão, no segundo. Assim, a busca pela causa eficiente do funcionamento de um relógio, por exemplo, requer a observação do mecanismo pelo qual as partes desta máquina interagem entre si por contato. Na visão de Descartes, esse mecanismo, isto é, o funcionamento da engrenagem do relógio, é totalmente inteligível para o intelecto humano. Neste caso, tanto o efeito quanto a causa compartilham a mesma essência, que é a extensão, e assim é suposta uma semelhança entre a causa e o efeito. Outro exemplo, em consonância com o do relógio, é o caso do choque entre duas bolas de bilhar. Porém, Descartes não toma o

⁴⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Livro Delta, 1013a29. Aristóteles, *Física*, II, 3, 194b29.

⁴⁵⁸ «Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Por isso, se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é **a causa ou razão** pela qual não precisa de qualquer causa para existir». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 104. A.T, VII, 164-165. Grifo nosso.

⁴⁵⁹ Porém, Descartes não assimila em todos os casos «causa» e «razão». Por exemplo, em sua explicação da relação causal entre o corpo e a alma essa assimilação não é possível.

⁴⁶⁰ «There are two forms of intelligible connections. One kind holds between certain modes of thinking: logical relations among thoughts (entailment, contrariety, mutual contradiction). The other kind holds between corporeal substances: mechanical relations of displacement by impact; or more generally, motions of matter linked by mechanisms (gear-trains, systems of wires, springs, and pulleys, etc.)». BAKER & MORRIS, 1996, p. 146.

⁴⁶¹ «They are mutually exclusive and jointly exhaustive». Ibid., p. 147.

modelo da inteligibilidade mecânica, que ele usa para explicar a causalidade que ocorre entre os corpos, para explicar a causalidade que ocorre entre o corpo e a alma. De modo contrário, ele afirma, na *Sexta Meditação*, que não existe qualquer afinidade e nem qualquer relação que sejam inteligíveis ao intelecto humano sobre como o corpo age sobre a alma:

Mas, quando examinava por que desse não sei que sentimento de dor segue a tristeza do espírito, e do sentimento de prazer nasce a alegria, ou, ainda, por que esta não sei que emoção do estômago, que chamo fome, nos dá vontade de comer, e a secura da garganta nos dá desejo de beber, e assim por diante, não podia apresentar nenhuma razão, senão que a natureza mo ensinava dessa maneira; pois não há, certamente, qualquer afinidade nem qualquer relação (ao menos que eu possa compreender) entre essa emoção do estômago e o desejo de comer, assim como entre o sentimento da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza que esse sentimento engendra⁴⁶².

Diante do reconhecimento de Descartes da não-inteligibilidade da relação causal existente entre o corpo e a alma a seguinte questão pode surgir: será que o fato de que para Descartes a causalidade entre o corpo e a alma não é inteligível para o intelecto humano e, portanto, não pode ser explicada sob um modelo mecânico, torna inviável que os corpos possam ser considerados causas eficientes de idéias sensíveis na alma? Será que ao divorciar a noção de causa eficiente dos critérios de inteligibilidade e semelhança Descartes nega com isso que possa haver uma verdadeira causalidade eficiente entre o corpo e a alma?

Acredito que embora Descartes admita que os critérios de inteligibilidade e de semelhança sejam suficientes para o reconhecimento de uma causalidade eficiente na natureza, ele não admite que esses critérios sejam necessários em todos os casos. Pois, embora ele caracterize a causalidade entre os corpos como inteligível e, portanto, mecânica, ele não aplica esse tipo de caracterização à causalidade que ocorre entre o corpo e alma. Apesar disso, defenderei que ele não nega que a relação causal entre eles possa ser explicada pela noção de causa eficiente. Contrariamente à posição de Baker e Morris, não me parece que ao dissociar a noção de causa eficiente das noções de inteligibilidade e semelhança, Descartes teria através disso esvaziado por completo o sentido dessa noção. Pois, não acredito que a noção de causa natural ou ocasional seja adequada para caracterizar, na visão de Descartes, a causalidade que ocorre entre os corpos e as almas, como defendem esses intérpretes⁴⁶³.

⁴⁶² Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 64-65. A.T, VII, 76.

⁴⁶³ «Lack of resemblance between thoughts and movements amounts to a denial of *efficient* causation. The correlation between them is a matter of *Natural* causation». BAKER & MORRIS, 1996, p. 155-156.

Desta forma, uma conseqüência da leitura que proponho é a de que a noção de causa eficiente, adotada por Descartes, possui dois sentidos: um sentido amplo, que remonta a Aristóteles, segundo o qual a causa deve ser concebida simplesmente como o princípio da mudança⁴⁶⁴; e um sentido estrito, que descreve um processo mecânico, segundo o qual a causa deve ser concebida como a razão ou princípio de inteligibilidade deste processo, de modo que deve existir uma semelhança entre ela e o seu efeito. Com base nesses dois sentidos de causa eficiente, que podemos encontrar nos textos de Descartes, pretendo mostrar que o primeiro, que corresponde à causalidade entre o corpo e a alma, serve como modelo explicativo dos sentimentos humanos, e o segundo, que corresponde à causalidade entre os corpos ou partes da extensão, serve como modelo explicativo dos sentimentos animais (que não possuem almas). Essa leitura e suas conseqüências serão exploradas nas próximas seções.

5.4 **Objecções à interpretação interacionista de Descartes**

Na *Terceira Meditação*, no contexto da prova da existência de Deus, Descartes oferece duas formulações do princípio de causalidade. Na primeira formulação, ele afirma o seguinte: «deve haver tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão da causa»⁴⁶⁵. De acordo com essa formulação, a causa não pode ter menos grau de realidade do que o seu efeito. Uma dificuldade em relação a essa formulação diz respeito à causalidade entre o corpo e a alma. Se, para Descartes, um modo tem menos realidade do que uma substância, então é preciso explicar como um corpo, isto é, um modo da substância extensa de segunda ordem, pode ser a causa eficiente e total de uma alma, isto é, de uma substância pensante de segunda ordem, visto que ele tem menos realidade do que essa substância. Acredito que essa dificuldade, que se baseia no problema da diferença do grau de realidade entre um modo e uma substância, só seria efetiva se a causalidade entre o corpo e a alma significasse que o corpo fosse a causa da alma, isto é, que um modo fosse a causa de uma substância. Porém, o que ocorre neste caso é apenas o fato de que modos são causas de modos, isto é, o fato de que movimentos na glândula pineal são causas eficientes de

⁴⁶⁴ Schmaltz sustenta haver em Descartes um sentido especial de causa eficiente que corresponde justamente à relação causal entre os corpos e as almas. Conferir nota 456.

⁴⁶⁵ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 36. A.T, VII, 41.

sensações, apetites e paixões na alma. O que pode ser formulado nos seguintes termos: x causa y; x e y são modos; logo, modo causa modo. Sob esses termos, é possível concluir que o problema da diferença do grau de realidade entre um modo e uma substância não se aplica à causalidade entre o corpo e a alma, assim como não se aplica à causalidade entre os corpos. Se é assim, o fato de que os corpos possuem forças para causar movimentos em outros corpos, na esfera da explicação dos sentimentos animais, bem como de que eles possuem forças para causar sensações, apetites e paixões em almas humanas, na esfera da explicação dos sentimentos humanos, supõe, em ambos os casos, que a causa possui tanta realidade quanto o seu efeito, de modo que a primeira formulação do princípio de causalidade, relativa ao grau de realidade entre a causa e o efeito, é satisfeita.

Na segunda formulação do princípio de causalidade, ainda na *Terceira Meditação*, Descartes afirma o seguinte:

por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si formalmente ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra⁴⁶⁶.

De acordo com essa formulação, ele parece admitir que o efeito obtém o seu ser da causa, o que sugere haver uma transferência ou comunicação de ser entre a causa e o efeito. Uma primeira dificuldade em relação a essa formulação diz respeito ao problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito. Descartes afirma, na passagem anterior, que a causa deve conter as mesmas coisas que existem no efeito ou outras mais excelentes do que ele. Essa exigência é satisfeita no caso da causalidade entre os corpos, pois enquanto modos de uma única substância extensa de segunda ordem, eles compartilham a mesma essência ou natureza, que é a extensão. Isso significa que há uma semelhança entre a causa e o efeito quando se trata da causalidade entre os corpos. Porém, quando consideramos a causalidade entre o corpo e alma, isto é, entre os movimentos corpóreos e as sensações, apetites e paixões na alma, surge então o problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito. Neste caso, trata-se de uma relação entre modos de substâncias realmente distintas, que não possuem a mesma essência ou natureza, mas essências ou naturezas justamente contrárias, e assim a relação de causalidade entre esses modos não supõe uma semelhança entre a causa e o efeito.

⁴⁶⁶ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 36. A.T, VII, 41.

Outra dificuldade que emana da segunda formulação do princípio de causalidade diz respeito ao problema da transferência de ser ou essência entre a causa e o efeito. Essa dificuldade parece de imediato não se aplicar ao caso da causalidade entre os corpos, visto que eles possuem o mesmo atributo principal, e assim parecem poder facilmente transferir ser ou essência uns aos outros. Nos *Princípios*, II, artigo 40, Descartes usa expressões que podem nos levar a pensar que ele admite que movimentos podem ser transferidos de um corpo a outro quando ocorrem colisões entre eles⁴⁶⁷. Porém, em uma passagem da carta a Morus de 30 de agosto de 1649, ele rejeita explicitamente a visão de que corpos podem transferir movimentos a outros corpos⁴⁶⁸. A resposta para essa aparente incompatibilidade entre o artigo dos *Princípios* e a passagem da carta a Morus encontra-se na explicação que Descartes fornece sobre como os movimentos são alterados quando os corpos colidem uns com os outros. Essa explicação pode ser conferida nos *Princípios*, II, artigo 45, onde ele afirma que os corpos aumentam ou diminuem os seus movimentos, ou mudam a sua determinação quando colidem com outros «basta apenas calcular quanta força há em cada um destes corpos para desencadear o movimento ou para lhe resistir»⁴⁶⁹. Neste trecho, como Schmaltz observa, Descartes parece conceber a comunicação de movimento entre os corpos não em termos da transferência de ser ou essência, mas antes em termos da produção de modos numericamente distintos de movimentos através da aplicação de uma força⁴⁷⁰. Assim, Schmaltz propõe que no caso da causalidade corpo-corpo, Descartes considera a causa eficiente, que formalmente contém o seu efeito, não como transmitindo ser ou essência, mas antes como produzindo um modo numericamente distinto deste ser ou essência que ela possui. Se é assim, embora Descartes possa admitir que os corpos são causas eficientes e totais de movimentos em outros corpos, concordo com Schmaltz que ele não admite isso pelo fato de que os corpos transferem

⁴⁶⁷ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T, VIII, 65.

⁴⁶⁸ «Vous remarquez fort bien que le mouvement, en tant qu'il est mode du corps, ne peut passer d'un corps dans un autre, et je ne l'ai dit aussi. Bien plus, je crois que le mouvement, en tant qu'il est un tel mode, reçoit des changements continuels [...] Or lorsque j'ai dit qu'il restait toujours autant de mouvement dans la matière, j'ai entendu cela de la force qui, pousse ses parties, laquelle force s'applique tantôt à une partie de la matière tantôt s'applique aux autres, selon les lois proposées dans l'art. 45, et dans les suivants de la seconde partie». Alquié, III, p. 934. A.T, V, 405.

⁴⁶⁹ Gama, *Princípios*, II, art. 45. A.T, VIII, 67.

⁴⁷⁰ «The indication here is that the communication of motion is to be understood in terms not of the migration of the very same mode of motion, but rather of the production of a numerically distinct mode of motion by means of the application of a force». SCHMALTZ, 2008, p. 114.

ser ou essência, mas porque eles possuem forças que os tornam capazes de produzir modos numericamente distintos de movimentos em outros corpos⁴⁷¹.

Quanto à causalidade entre o corpo e a alma, acredito que ela também não supõe a transferência de ser ou essência entre a causa e o efeito, assim como a causalidade entre os corpos não a supõe. Isso me parece claro pelo fato de que os movimentos na glândula pineal e as idéias sensíveis na alma podem ser considerados como modos que correspondem a substâncias realmente distintas e heterogêneas, logo, nenhuma semelhança é suposta existir entre esses modos. Apesar disso, acredito que, para Descartes, tanto a causalidade entre os corpos quanto a causalidade entre o corpo e a alma são exemplos de causalidade eficiente, embora representem tipos distintos de causalidade eficiente. Ainda que os corpos sejam causas eficientes e totais de movimentos em outros corpos, eles são apenas causas eficientes e parciais de sensações, paixões e apetites na alma. Parciais porque que a ocorrência desses sentimentos na alma humana depende, além dos movimentos na glândula pineal do corpo ao qual a alma está unida, da atividade de uma faculdade mental inata de produzir idéias. Assim, segundo a leitura que proponho, Descartes deve admitir que a causa eficiente e total dos sentimentos humanos supõe a conjunção de dois fatores, a saber, dos movimentos na glândula pineal e da atividade da faculdade mental inata de produzir idéias – que são eles mesmos causas eficientes e parciais desses sentimentos –, mas não supõe, no âmbito desta relação causal, a transferência de ser ou de essência entre a causa e o efeito. Essa leitura interpretativa do problema da causalidade entre o corpo e a alma em Descartes, baseada na distinção entre dois tipos de causas eficientes, a saber, as causas eficientes totais e as causas eficientes parciais, consiste na engenhosa sugestão proposta por Schmaltz⁴⁷².

⁴⁷¹ «However, I am not persuaded that Descartes takes occasional causes to produce effects by some means other than efficient causality. Nadler finds in Descartes' s account of body-body interaction the suggestion that in the case of efficient causation, "something literally passes from cause to effect, either because the cause gives up something to effect or because it multiplies something of its own to share with the effect" (Nadler 1994, 38). But though Descartes does suggest at times what Broughton calls the "migration theory of motion", I have argued that his more considered view is that a body serves as an efficient cause of motion not by transferring its owns mode of motion, but rather by applying its force in a manner that results in the production of a numerically distinct mode of motion (see § 3.2.1 (iii)). Thus, the fact that motion cannot literally transfer a sensory idea into the mind does not show that it cannot serve as an efficient cause of such an idea». SCHMALTZ, 2008, p. 159.

⁴⁷² «I noted earlier the suggestion in Descartes that there can be efficient causes that are not total or adequate causes, and so are not fully subject to the containment axiom (see § 2.1.2). In light of this suggestion, one could argue on Descartes' s behalf that though brain motions do not formally contain everything that comes about in the mind, they are still *partial* efficient causes of sensory ideas. Perhaps the total and efficient cause in this case is the combination of the motions and the innate mental faculty». Ibid, p. 154. «On my interpretation, the final position in the Comments is that brain motions are real efficient causes of sensory ideas, albeit causes supplemented by activity of the innate mental faculty». Ibid., p. 157.

5.5 O uso de duas linguagens causais

É um fato que Descartes não usou os termos ocasionalismo e interacionismo em seus textos, nem quando discutiu a causalidade entre os corpos, nem quando examinou a causalidade entre o corpo e alma. Apesar disso, fiz uso desses termos nas seções anteriores para expressar o que seriam duas teorias hipotéticas da causalidade, com o objetivo de determinar em quais pontos Descartes poderia ser considerado um adepto de uma ou outra dessas teorias. Embora Descartes não tenha realmente refletido sobre essas teorias nos termos em que propus anteriormente, em diversos textos ele fez uso de duas linguagens causais que parecem remeter a elas. Essas linguagens podem ser observadas em seus usos de expressões como «fazer», «causar», «agir», «provocar», «impelir» e «produzir», por um lado, e como «dar a ocasião», «instituído pela natureza», «naturalmente» e «dar naturalmente», por outro lado.

Dentre os textos onde Descartes faz uso de uma linguagem interacionista, podemos destacar tanto passagens que tratam da causalidade entre os corpos, quanto outras que discutem a causalidade entre o corpo e a alma. Assim, nos *Princípios*, II, artigo 40, no contexto em que Descartes apresenta a terceira lei do movimento, ele descreve as mudanças que um corpo pode causar em outro corpo por impacto⁴⁷³. E nos *Princípios*, II, artigo 45, ele explica que a causalidade entre os corpos ocorre por contato⁴⁷⁴. Ainda dentro do âmbito de uma causalidade puramente corpórea, nas *Respostas às Quartas Objeções*, ele descreve o modo como corpos externos causam movimentos no cérebro que determinam os espíritos animais a passar pelos nervos de modo a produzir movimentos nos membros do corpo⁴⁷⁵. Depois, em um trecho da *Sexta Meditação*, ele afirma que os sentimentos humanos são causados pelos movimentos que se verificam em uma parte do cérebro:

⁴⁷³ Gama, *Princípios*, II, art. 40. A.T., VIII, 65.

⁴⁷⁴ Gama, *Princípios*, II, art. 45. A.T., VIII, 67.

⁴⁷⁵ «Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l'esprit le puisse empêcher». Alquié, II, p. 671. A.T., IX, 178.

Enfim, noto que, como de todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas um certo sentimento, nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir, entre todos os sentimentos que é capaz de causar, aquele que é mais próprio e mais ordinariamente útil à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde⁴⁷⁶.

Em seguida, ele se refere à causalidade que ocorre, primeiramente, na esfera de um mecanismo puramente corpóreo, a saber, entre os movimentos que se iniciam nos nervos do pé e que se prolongam até o cérebro e, posteriormente, na esfera de uma causalidade mais complexa entre um movimento no cérebro e uma idéia sensível na alma:

Assim, por exemplo, quando os nervos que estão no pé são movidos fortemente, e mais do que comumente, seu movimento, passando pela medula da espinha dorsal até o cérebro, provoca uma impressão no espírito que lhe faz sentir algo, isto é, dor, como estando no pé, pela qual o espírito é advertido e excitado a fazer o possível para afugentar sua causa, como muito perigosa e nociva para o pé⁴⁷⁷.

Ainda na *Sexta Meditação*, ele usa a expressão «causar» para caracterizar a causalidade entre um movimento no cérebro e uma idéia sensível na alma, nas suas palavras: «porque o mesmo movimento no cérebro não podendo causar no espírito senão o mesmo sentimento»⁴⁷⁸. Em outro texto, nas *Paixões da Alma*, I, artigo 43, Descartes se refere à causalidade entre o pensamento ou a vontade de andar e os movimentos dos membros e, em seguida, ele se refere à causalidade puramente corpórea entre os movimentos que se iniciam na glândula pineal e se prolongam até os músculos, nas suas palavras: «quando se quer andar ou mover o próprio corpo de alguma maneira, essa vontade faz com que a glândula impila os espíritos para os músculos que servem para tal efeito»⁴⁷⁹. Ainda nas *Paixões da Alma*, I, artigo 44, ele se refere à causalidade entre a vontade de avistar um objeto distante e o movimento de dilatação da pupila: «se se quer dispor os olhos para olhar um objeto muito distante, essa vontade faz com

⁴⁷⁶ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 72. A.T., VII, 87.

⁴⁷⁷ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 73. A.T., VII, 87.

⁴⁷⁸ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 72-73. A.T., VII, 88.

⁴⁷⁹ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 93. A.T., XI, 361.

que a pupila se dilate»⁴⁸⁰. E na carta a Clerselier sobre as *Quintas Objeções*, ele afirma que é uma falsa suposição considerar que a alma e o corpo não podem agir um sobre o outro⁴⁸¹.

Dentre os textos em que Descartes usa uma linguagem ocasionalista, podemos destacar, por exemplo, uma passagem de *O Homem* onde ele sustenta que certos movimentos no cérebro dão ocasião à alma de conceber a idéia da cor e da luz:

Nessa máquina, esse sentido depende, também, de dois nervos que devem, sem dúvida, ser compostos de muitos pequenos filetes, mais delicados e mais fáceis de serem movidos, visto que eles estão destinados a levar ao cérebro essas diversas ações das partes do segundo elemento que, conforme o que foi dito acima, darão ocasião à alma, quando ela estiver unida a essa máquina, de conceber as diversas idéias das cores e da luz⁴⁸².

A expressão «dar a ocasião» é retomada mais duas vezes nesse texto. Primeiramente, Descartes afirma que um movimento no cérebro pode dar ocasião à alma de conceber a idéia da sede:

Mas, também, muitas de suas partes sobem continuamente, para a garganta, e quando elas não vêm em abundância para umedecê-la e preencher seus poros em forma de água, sobem somente em forma de ar ou de vapor, e agindo, então, sobre seus nervos de maneira diferente da usual causam um movimento no cérebro que dará a ocasião à alma de conceber a idéia da *sede*⁴⁸³.

Depois, ele sustenta que as figuras traçadas na glândula pineal dão ocasião à alma de sentir diversas qualidades e paixões:

Notai que por essas figuras eu não entendo aqui somente as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, mas também todas aquelas que, segundo o que já afirmei mais acima, poderão dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores e outras

⁴⁸⁰ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 94. A.T., XI, 361-362.

⁴⁸¹ Alquié, II, p. 847-848. A.T., IX-1, 213: «Pour les deux questions qu'ils ajoutent aussi à la fin, à savoir, «comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle, et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels», elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses écrites [...] Mais je vous dirai à vous que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir, que si l'âme et le corps sont deux substances de diverses natures, cela les empêche de pouvoir agir l'un contre l'autre».

⁴⁸² Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 313. A.T., XI, 151.

⁴⁸³ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 339. A.T., XI, 164.

semelhantes qualidades, e mesmo aquelas que poderão fazer que ela sinta cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões⁴⁸⁴.

Além disso, na quarta parte da *Dióptrica* sobre o sentido em geral, Descartes usa a expressão «dar a ocasião» para caracterizar a causalidade entre as imagens no cérebro e as sensações na alma⁴⁸⁵. Ainda na sexta parte da *Dióptrica* sobre a visão, ele mantém o uso de uma linguagem ocasionalista, e sustenta que os movimentos no cérebro causados por objetos externos são «instituídos pela natureza» para fazer a alma ter certos sentimentos⁴⁸⁶. A expressão «instituído pela natureza» é retomada ainda uma terceira vez nesse texto⁴⁸⁷. Depois, nos *Princípios*, IV, artigo 190, ele utiliza novamente uma linguagem ocasionalista para explicar a causalidade entre o sentimento de alegria e o movimento dos nervos:

Assim, quando pensamos desfrutar de qualquer bem, a imaginação desta alegria não contém em si o sentimento de alegria, e os espíritos animais passam do cérebro para os músculos em que estes nervos estão inseridos; por este processo, as entradas do coração dilatam-se e os nervos movem-se como ficou estabelecido pela Natureza para incutir o sentimento da alegria⁴⁸⁸.

Por fim, na carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647, ele afirma que certos movimentos do coração estão «naturalmente» ligados a certos pensamentos⁴⁸⁹. Em seguida, ele observa que a boa disposição do corpo «dá naturalmente» à alma o sentimento de alegria⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 363. A.T., XI, 176.

⁴⁸⁵ «Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. Comme, lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusques à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de la main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau». Alquié, I, p. 685-686. A.T., VI, 114.

⁴⁸⁶ «mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments». Alquié, I, p. 699. A.T., VI, 130.

⁴⁸⁷ «La vision de la distance ne dépend, non plus de celle de la situation, d'aucunes images envoyées des objets, mais, premièrement, de la figure du corps de l'œil; car, comme nous avons dit, cette figure doit être un peu autre, pour nous faire voir ce qui est proche de nos yeux, que pour nous faire voir ce qui en est plus éloigné, et à mesure que nous la changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance». Alquié, I, p. 706. A.T., VI, 138.

⁴⁸⁸ Gama, *Princípios*, IV, art. 190. A.T., VIII, 316-318.

⁴⁸⁹ «Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance». Alquié, III, p. 712. A.T., IV, 603-604.

Tendo assim observado o uso de Descartes de duas linguagens causais em seus textos, é possível sustentar que essas linguagens expressam alguns aspectos das duas teorias hipotéticas da causalidade que propus anteriormente, mas não sem antes considerarmos algumas ressalvas a essa identificação terminológica e conceitual. Se o princípio causal que rege a teoria interacionista é uma causalidade eficiente, que pode ser expressa sob a fórmula «x causa y», onde x é causa eficiente e total de y, de acordo com a primeira formulação do princípio de causalidade, então Descartes pode aceitar que essa teoria serve para explicar a causalidade entre os corpos, e assim para explicar a causalidade que ocorre na esfera dos sentimentos animais, que é puramente corpórea e mecânica. Isso explica o seu uso de uma linguagem interacionista nesses contextos.

Porém, Descartes não pode aceitar que movimentos na glândula pineal sejam causas eficientes e totais de idéias sensíveis na alma. Embora ele possa aceitar que a fórmula «x causa y» se aplique à causalidade entre o corpo e a alma, neste caso, x deve ser concebido apenas como a causa parcial de y, na medida em que a produção de y depende também da atividade da faculdade mental inata de produzir idéias. Assim, para Descartes, a causa eficiente e total dos sentimentos humanos seria a conjunção de dois tipos de causas eficientes e parciais. Esta precisão na teoria interacionista geral, que consiste na introdução de um tipo especial de causa eficiente em relação à causa eficiente e total, mencionada na primeira formulação do princípio de causalidade, a saber, a causa eficiente e parcial, explica o uso de Descartes de uma linguagem ocasionalista no contexto da causalidade entre o corpo e a alma. Assim, na visão de Descartes, um movimento na glândula pineal, por exemplo, é causa eficiente e parcial de um sentimento na alma, na medida em que esse movimento «dá a ocasião» para que a alma também exerça a sua eficácia causal e parcial na produção deste sentimento, isto é, na produção desta idéia sensível.

Contudo, quando nos detemos com mais atenção sobre o fato de que a causalidade entre o corpo e alma também é descrita por Descartes através de uma linguagem ocasionalista, uma dificuldade pode surgir. Se ele faz uso dessa linguagem, em alguns textos, e se ela expressa uma teoria ocasionalista, então isso parece implicar que Descartes estaria defendendo a tese de que o corpo não tem nenhum poder de agir sobre a alma, visto que apenas Deus tem verdadeira eficácia causal, segundo essa teoria. Em resposta a essa

⁴⁹⁰ «lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie». Alquié, III, p. 713. A.T., IV, 604 - 605.

dificuldade, acredito que o uso de Descartes de uma linguagem ocasionalista nesse contexto, não expressa a sua adesão conceitual à tese de uma completa ineficácia causal do corpo sobre a alma, mas apenas o seu reconhecimento de que o corpo tem uma eficácia causal parcial sobre as idéias sensíveis que se produzem na alma. Essa eficácia parcial do corpo, no entanto, é compatível com uma interpretação interacionista de Descartes da causalidade entre o corpo e a alma. Assim, acredito que Descartes usa uma linguagem ocasionalista para descrever a causalidade entre o corpo e alma porque ele pretende sustentar que movimentos na glândula pineal são causas eficientes e parciais de idéias sensíveis na alma, na medida em que eles não são as suas causas eficientes e totais. Mas embora os movimentos na glândula pineal sejam somente a causa eficiente e parcial das idéias sensíveis na alma isso não é incompatível com a tese de que para Descartes a causalidade entre o corpo e a alma é real. O que a torna real é o fato de que a causa desencadeia o efeito, mesmo que não o cause totalmente. Portanto, para Descartes, movimentos na glândula pineal são causas eficientes e parciais de idéias sensíveis na alma, visto que a ocorrência dessas idéias depende tanto desses movimentos quanto da atividade de uma faculdade mental inata de produzi-las, de tal modo que a causa eficiente e total das idéias sensíveis consiste na conjunção de dois tipos de causas eficientes e parciais.

Desta forma, o que podemos observar até aqui é que embora Descartes sempre utilize uma única linguagem causal (interacionista) para descrever a causalidade entre os corpos, ele utiliza duas linguagens causais (interacionista e ocasionalista) para descrever a causalidade entre o corpo e a alma. Acredito que o uso de duas linguagens causais, neste contexto, tem como objetivo assinalar a existência de um tipo especial de causa eficiente, a saber, a causa eficiente e parcial, que se distingue da causa eficiente e total. Esta última é tomada por Descartes como modelo explicativo dos processos mecânicos envolvidos na interação entre os corpos. Ao passo que quando ele trata da causalidade entre o corpo e a alma, e recorre assim ao uso de duas linguagens causais, ele não tem como objetivo expressar duas teorias incompatíveis da causalidade, nem mesmo expressar uma mudança de opinião de sua parte, mas antes chamar a atenção para a complexidade da relação causal envolvida na ocorrência dos sentimentos humanos, que não podem ser reduzidos a um processo mecânico.

5.6 Animais, sentimentos e causalidade

Nas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes reconhece a ocorrência de movimentos no corpo humano que são causados sem que a alma tenha qualquer papel a desempenhar nestes casos (tais como, o batimento do coração, a digestão dos alimentos, a nutrição, a respiração daqueles que dormem, o ato de colocar as mãos para frente para se proteger em uma queda, etc.)⁴⁹¹. Em seguida, ele acrescenta que movimentos deste tipo também ocorrem nos animais, que não possuem almas, e considera de um modo puramente mecânico como uma ovelha ao avistar um lobo sente medo e assim foge dele⁴⁹². O que causa a fuga da ovelha é a transmissão da imagem do lobo aos seus nervos óticos, a qual produz certos movimentos nesses nervos que por intermédio dos espíritos animais são transmitidos ao cérebro do animal, de modo que toda a história causal deste evento se restringe a um mecanismo puramente corpóreo. Levando em conta essa explicação, Descartes conclui que se alguns movimentos que ocorrem nos animais são semelhantes àqueles que ocorrem em nós, então devemos compreendê-los sem o exercício de qualquer ação da alma⁴⁹³.

Em outro texto, na carta a Plempius (para Fromondus) de 3 de outubro de 1637, Descartes afirma que só podemos admitir que os animais têm percepções sensíveis como nós, desde que consideremos apenas o lado físico de nossas percepções⁴⁹⁴. Depois, nas *Paixões da*

⁴⁹¹ «Et même il ne le détermine pas toujours; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, de ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action». Alquié, II, p. 670-671. A.T, XI, 178.

⁴⁹² «Or, puisque nous expérimentons cela en nous-mêmes, pourquoi nous étonnerons-nous tant, si la lumière réfléchie du corps du loup dans les yeux de la brebis a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite?». Alquié, II, p. 671. A.T, XI, 178 .

⁴⁹³ «Après avoir remarqué cela, si nous voulons un peu raisonner pour connaître si quelques mouvements des bêtes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministère de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux et de la disposition des organes, il faut considérer les différences qui sont entre les uns et les autres, lesquelles j'ai expliquées dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, car je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autres; et alors on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue». Alquié, II, p. 671. A.T, XI, 178.

⁴⁹⁴ «mon opinion n'est pas que les bêtes voient comme nous lorsque nous sentons que nous voyons, mais seulement qu'elles voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs. En ce cas, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine, et peut-être aussi que leurs impressions, faites sur les nerfs optiques, déterminent nos membres à divers mouvements, nous ne sentons toutefois rien de tout cela, et nous ne nous mouvons point alors autrement que des automates». Alquié, I, p. 786. A.T, I, 423-424.

Alma, I, artigo 35, ele descreve a visão através de um mecanismo puramente corporal que os animais poderiam compartilhar conosco:

Assim, por exemplo, 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, essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, a superfície interior do cérebro defronte às suas concavidades; daí, em seguida, por intermédio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal sorte para a pequena glândula envolvida por esses espíritos, 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 do que as duas imagens existentes no cérebro compõem apenas uma única na glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal⁴⁹⁵.

Porém, tanto no artigo acima quanto no posterior, nas *Paixões da Alma*, I, artigo 36, ele deixa claro que esse mecanismo puramente corpóreo não representa a percepção sensível humana em sua integralidade, que supõe, além do processo causal de formação da figura ou imagem no cérebro e, finalmente, na glândula, outro bem distinto, a saber, a produção de uma idéia sensível na alma:

E, além disso, se essa figura é muito estranha e muito apavorante, isto é, se ela tem muita relação com as coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso temperamento do corpo ou a força da alma⁴⁹⁶.

O alvo aqui, no entanto, é a discussão sobre a causalidade na esfera dos sentimentos dos animais cujo mecanismo é puramente corpóreo. A questão que surge, portanto, é como devemos compreender essa causalidade. Acredito que o modelo explicativo baseado na fórmula «x causa y», onde x é causa eficiente e total de y, é plenamente satisfatório neste caso. Mas o que caracteriza este modelo? Em primeiro lugar, como salientei anteriormente, quando a causalidade em questão diz respeito àquela que existe entre os corpos particulares ou as partes da extensão, isto é, entre os modos da substância extensa de segunda ordem, a causa possui o mesmo grau de realidade que o efeito, de modo que o efeito por sua vez já deve estar contido formalmente na causa e, além disso, é suposta uma semelhança entre a causa e o efeito. Assim, a causalidade puramente corpórea, que caracteriza a percepção sensível animal, é marcada por uma conexão constante entre os movimentos causados pelos corpos externos e a sua transmissão pelos espíritos animais, através dos nervos, até o cérebro

⁴⁹⁵ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 90-91. A.T, XI, 355-356.

⁴⁹⁶ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 90-91. A.T, XI, 356.

do animal. Nas *Paixões da Alma*, I, artigo 12, Descartes faz uma analogia desta rígida conexão causal, puramente corpórea, através da imagem de uma corda, para mostrar que existe uma explicação mecânica para descrever o modo como os corpos externos atuam sobre o corpo humano:

Resta ainda saber as causas que levam os espíritos a não correrem sempre da mesma forma do cérebro para os músculos e a se dirigirem às vezes mais a uns do que a outros. Pois, afóra a ação da alma, que é verdadeiramente em nós uma dessas causas, como direi mais abaixo, há ainda duas outras que não dependem senão do corpo e que é preciso observar. A primeira consiste na diversidade dos movimentos excitados nos órgãos dos sentidos pelos seus objetos, a qual já foi assaz amplamente explicada na *Dióptrica*; mas, para que os que virem o presente escrito não tenham necessidade de ler outros, repetirei aqui que há três coisas a considerar nos nervos, a saber: a sua medula, ou substância interior, que se estende na forma de pequenos filetes a partir do cérebro, onde toma origem, até as extremidades dos outros membros aos quais esses filetes estão ligados; depois as peles que os envolvem e que, sendo contíguas com as que envolvem o cérebro, compõem pequenos condutos em que ficam encerrados esses pequenos filetes; depois, enfim, os espíritos animais que, levados por esses mesmos condutos do cérebro até os músculos, são a causa de tais filetes permanecerem aí inteiramente livres e estendidos, de tal modo que a menor coisa que mova a parte do corpo à qual se liga a extremidade de algum deles leva a mover, pelo mesmo meio, a parte do cérebro de onde vem, tal como ao se puxar uma das pontas de uma corda se move a outra⁴⁹⁷.

Essa conexão necessária, descrita no artigo acima, entre os movimentos causados pelos corpos externos e os movimentos no cérebro, representa toda a história causal dos sentimentos dos animais, que são concebidos como puros movimentos corpóreos. Essa história supõe um determinismo e assim uma regularidade em seus comportamentos, os quais Descartes ilustra através do exemplo dos cães perdigueiros cujas ações podem ser previstas, calculadas e adestradas, como podemos conferir nas *Paixões da Alma*, I, artigo 50:

Assim, quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer. E pode-se notar a mesma coisa nos animais; pois, embora não possuam a menor razão, nem talvez nenhum pensamento, todos os movimentos dos espíritos e da glândula que provocam em nós as paixões não deixam de existir neles também e servem-lhes para manter e fortalecer, não como em nós, as paixões, mas os movimentos dos nervos e dos músculos que costumam acompanhá-las. Assim, quando um cão vê uma perdiz, é naturalmente levado a correr em sua direção, e, quando ouve um tiro de um fuzil, tal ruído o incita naturalmente a fugir; mas, não obstante, adestram-se comumente de tal maneira os cães perdigueiros que a vista de uma perdiz os leva a deter-se e o ruído que ouvem depois, quando alguém atira à perdiz, os leva a correr para ela⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 81-82. A. T, XI, 336-337.

⁴⁹⁸ Guinsburg e Prado Júnior, I, p. 97. A. T, XI, 368-370.

O que parece claro até aqui é que os sentimentos dos animais, tais como são concebidos por Descartes, consistem em respostas mecânicas às ações que provêm dos corpos externos, cujo modelo explicativo pode ser expresso pela fórmula «x causa y», onde x é causa eficiente e total de y .

5.7 Homens, sentimentos e causalidade

Os sentimentos humanos, tais como Descartes os descreve, supõem a ocorrência de um mecanismo puramente corpóreo, segundo o qual corpos externos causam movimentos no corpo humano e esses movimentos, por intermédio dos espíritos animais, causam movimentos na glândula pineal, que se encontra no cérebro. Isso significa, em outras palavras, que modos da substância extensa de segunda ordem (corpos externos) causam movimentos em outro modo da substância extensa (meu corpo) e esses movimentos causam movimentos ainda em outro modo desta substância (a glândula pineal). O mecanismo até aqui é restrito à interação entre os corpos, que não pode ser explicada sem o recurso à tese de que Deus é a causa primeira do movimento, e a sua tese conseqüente de que os corpos são causas secundárias que têm forças que os tornam capazes de causar movimentos em outros corpos.

Porém, para Descartes, os sentimentos humanos não se restringem a esse mecanismo puramente corpóreo, e nem podem ser explicados em sua integralidade através dele. Pois, eles supõem a passagem dos movimentos na glândula pineal para as idéias sensíveis na alma. Essa passagem não pode ser explicada através fórmula «x causa y», onde x é causa eficiente e total de y. No caso da causalidade entre os corpos, isto é, entre os modos da substância extensa de segunda ordem, não há problema em explicá-la desta forma, porque visto que modos de uma única substância extensa compartilham a mesma essência ou natureza, a relação causal entre eles supõe que o efeito encontra-se totalmente contido na causa. Mas quando se trata da causalidade entre os movimentos na glândula pineal e as idéias sensíveis na alma surge o problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito e, como conseqüência, o problema da transferência de essência ou de ser da causa para o efeito, porque a relação causal, neste caso, é entre um modo da substância extensa de segunda ordem e um modo de uma substância pensante, isto é, entre modos de substâncias realmente distintas.

Contudo, uma saída para essa dificuldade aparente é considerar que, para Descartes, a relação entre os movimentos na glândula pineal e as idéias sensíveis na alma não é regida pelo mesmo tipo de causalidade eficiente que explica a causalidade entre os corpos. No caso da causalidade entre os movimentos na glândula pineal e as idéias sensíveis na alma, não há semelhança entre a causa e o efeito, e assim não há transferência de essência ou de ser. Apesar disso, Descartes admite que esses movimentos são causas eficiente e parciais dessas idéias, e têm assim verdadeira eficácia causal sobre elas. Embora Descartes afirme, em alguns textos, que movimentos na glândula pineal causam idéias sensíveis na alma, essa linguagem é compatível com o fato de que a alma, dotada de uma faculdade inata de produzir idéias, e estreitamente unida a um corpo em particular, tem um papel ativo na passagem dos movimentos na glândula pineal para a ocorrência das idéias sensíveis. Esse papel ativo da alma também foi reconhecido por Descartes. Por exemplo, em *O Homem*, ele afirma que a alma considera as imagens na glândula pineal para então imaginar e sentir⁴⁹⁹:

Ora, entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H, *onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum*, que devem ser tomadas como idéias, isto é, como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto⁵⁰⁰.

Depois, em sua definição II da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele afirma que não devemos compreender por idéias as simples imagens que são pintadas na fantasia, isto é, ele distingue claramente as idéias das imagens corpóreas que se encontram no cérebro. Neste texto, ele também sustenta que é justamente quando a alma se aplica a essas imagens que ela então forma as suas idéias (sensíveis, neste caso):

⁴⁹⁹ Para Descartes, as imagens que se encontram no cérebro e que a alma considera quando imagina e sente não aparecem para ela como sinais em uma tela, mas como maneiras de pensar. Na sexta parte da *Dióptrica*, Descartes critica a idéia de que a alma considera essas imagens como se houvesse dois olhos a mais em nosso cérebro, pelos quais ela poderia contemplá-las: «Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au dedans de notre tête, rétienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments». Alquié, I, p. 699. A.T, VI, 130.

⁵⁰⁰ Battisti e Donatelli, *O Homem*, p. 366-365. A.T, XI, 176-177 apud MACHAMER, Peter & McGUIRE, J.E. *Descartes's Changing Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2009. Ver p. 210. No capítulo 6 "The Mind-Body Union" do livro *Descartes's Changing Mind*, Machamer e McGuire indicam diversas passagens dos textos de Descartes onde ele ressalta o papel ativo da alma na formação de suas idéias sensíveis.

Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a idéia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de idéias às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro⁵⁰¹.

Ainda, nas *Respostas às Quintas Objeções*, ele sustenta que o espírito se aplica às imagens que se encontram no cérebro quando imagina e sente:

Perguntais aqui como considero que a espécie ou a idéia do corpo, que é extenso, pode ser recebida em mim que sou uma coisa inextensa. Respondo que nenhuma espécie corporal é recebida no espírito, mas que a concepção ou intelecção pura das coisas, corpóreas ou espirituais, é feita sem qualquer imagem ou espécie corpórea; e quanto à imaginação, que não pode ser senão das coisas corpóreas é verdade que para elaborar uma é necessário uma espécie que seja um verdadeiro corpo e à qual o espírito se aplique, mas não que seja recebida no espírito [...] E ele [o espírito] não concebe a extensão por uma espécie extensa que existe nele, embora imagine voltando-se e aplicando-se a uma espécie corpórea que é extensa, como o disse anteriormente. E, enfim, não é necessário que o espírito seja da ordem e da natureza do corpo, conquanto tenha a força ou a virtude de movê-lo⁵⁰².

O reconhecimento por parte de Descartes do papel ativo da alma na formação das idéias, e até mesmo na formação das idéias sensíveis, tem como pano de fundo a sua teoria das idéias inatas. Essa teoria foi desenvolvida de forma um pouco mais explícita em um dos seus últimos trabalhos, a saber, em *Comentário acerca de um certo cartaz*, escrito em resposta a Regius⁵⁰³. Neste texto, Descartes explica o que ele compreende por idéias inatas⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 101. A.T, VII, 160-161 apud MACHAMER & MCGUIRE, 2009, p. 210-211.

⁵⁰² Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 133. A.T, VII, 387 apud MACHAMER & MCGUIRE, 2009, p. 211.

⁵⁰³ A teoria cartesiana das idéias inatas aparece também na *Quinta Meditação*, através do exemplo da idéia do triângulo, bem como nas *Respostas às Quintas Objeções*, no comentário de Descartes a esse exemplo. Ainda nas *Respostas às Terceiras Objeções*, em sua resposta à décima objeção de Hobbes, Descartes oferece uma definição de idéia inata: «Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire». Alquié, II, p. 622. A.T, IX, 147.

⁵⁰⁴ «Car, je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets de dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser: pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler étrangères, ou faites à plaisir, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter». Alquié, III, p. 807. A.T, VIII, 357-358.

Em seu comentário desse texto, Alquié observa que, ao defender a tese de que as idéias são inatas, Descartes está supondo que a idéia é uma maneira de pensar, e enquanto tal tem a natureza da alma, que representa esse poder: «Agora, é claro que ele atribui a inatidade a um poder do espírito, e não a idéias prontas, estáticas e se apresentando a nós em sua atualidade»⁵⁰⁵. Seguindo essa mesma leitura, Guenancia propõe que o inatismo de Descartes seja denominado de dinâmico em oposição à estático, nas suas palavras: «Ainda, logo após ter recusado um inatismo que diríamos estático, Descartes converte esta recusa em afirmação da inatidade de todas as idéias, reivindicando assim um inatismo que chamaríamos de dinâmico»⁵⁰⁶. Isso significa que embora, para Descartes, as idéias sensíveis tenham como causa eficiente e parcial uma entidade heterogênea à alma, a saber, o corpo, elas também têm como causa eficiente e parcial a atividade de uma faculdade inata da alma de produzir idéias. Essa última atividade é responsável por explicar o fato de que as idéias sensíveis são modos da alma e são assim «naturais» ou «inatas» a ela. Para exemplificar essa visão, como vimos no *Comentário*, Descartes observa que, assim como a generosidade é natural a algumas famílias, e que certas doenças são naturais a outras, as idéias são naturais à alma, no sentido de que a alma tem uma disposição natural para ter idéias, isto é, um poder ou uma faculdade para produzi-las⁵⁰⁷.

Depois, mas ainda no *Comentário*, Descartes afirma que é uma falsa opinião sustentar que a alma não tem a faculdade de produzir as idéias sensíveis, pelo fato de que essas idéias teriam a sua origem em algo externo à alma⁵⁰⁸. Então, ele explica que no caso das idéias sensíveis não é a experiência, por intermédio dos órgãos corpóreos, e sob o modelo da fórmula «x causa y», onde x é causa eficiente e total de y, que transmite essas idéias à alma,

⁵⁰⁵ Alquié, III, p. 807, n. 1, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Dès maintenant, il est clair qu'il accorde l'innéité à un pouvoir de l'esprit, et non à des idées toutes faites, statiques et se présentant à nous en leur actualité».

⁵⁰⁶ GUENANCIA, 1998a, p. 126, tradução minha. O texto em língua estrangeira é: «Aussi, tout de suite après avoir refusé un innéisme que nous dirions statique, Descartes convertit-il ce refus en affirmation de l'innéité de toutes les idées, revendiquant ainsi un innéisme que nous nommerions dynamique ».

⁵⁰⁷ Alquié, III, p. 807. A.T, VIII, 357-358.

⁵⁰⁸ «comme si la faculté de penser qu'a l'esprit ne pouvait d'elle-même rien produire et qu'elle n'eût jamais aucune perception ou pensée que celles qu'elle a reçues de l'observation des choses ou de la tradition, c'est-à-dire des sens. Ce qui est tellement faux que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser». Alquié, III, p. 808. A.T, VIII, 358.

mas sim alguma coisa (uma imagem no cérebro) que dá ocasião à alma, pela faculdade natural que ela possui, de formar essas idéias⁵⁰⁹. Em seguida, ele sustenta que embora os objetos externos tenham força para causar movimentos no corpo humano que são transmitidos através dos órgãos dos sentidos ao cérebro, sob a forma de uma conexão causal eficiente e total, esses movimentos não causam as idéias sensíveis na alma humana, sob essa mesma conexão. Ao invés disso, eles dão ocasião à alma para que ela os possa representar, isto é, eles funcionam como causas eficientes e parciais que ativam as disposições latentes na alma para que ela, através de sua faculdade inata de produzir idéias, atualize as idéias sensíveis que lhe são naturais⁵¹⁰. Neste contexto, Descartes também sustenta que não existe semelhança entre os movimentos corpóreos e as idéias sensíveis. Essa afirmação está em consonância com a tese da distinção real que supõe uma diferença de natureza entre os modos da substância extensa de segunda ordem e os modos de substâncias pensantes. Posteriormente, mas ainda no *Comentário*, ele propõe uma distinção entre duas formas pelas quais podemos dizer que uma coisa provém de outra, a saber, ou pela sua causa próxima e principal, sem a qual o efeito não é produzido, ou pela sua causa distante e accidental, que dá ocasião à causa principal, em um momento anterior, de produzir o efeito⁵¹¹. Então ele oferece dois exemplos dessas causas: os artesões, que são as causas principais e próximas de suas obras, e aqueles que ordenam aos artesões que eles façam essas obras, e enquanto tais são as suas causas accidentais e distantes⁵¹². Visto que as idéias dos sentidos ou da imaginação supõem a ocorrência de

⁵⁰⁹ «si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience: par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous; non pas à la vérité que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre». Alquié, III, p. 808. A.T, VIII, 358.

⁵¹⁰ «Car, comme notre auteur même assure dans l'article dix-neuvième, conformément à ce qu'il a appris de mes *Principes*, rien ne peut venir des objets extérieurs, jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçues par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*. D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous: et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter». Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

⁵¹¹ «il faut considérer qu'on peut dire en deux façons qu'une chose vient d'une autre; à savoir: ou parce que cette autre en est la cause prochaine et principale, sans laquelle elle ne peut être; ou parce qu'elle en est la cause éloignée et accidentelle seulement, qui donne occasion à la principale de produire son effet en un temps plutôt qu'en un autre». Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

⁵¹² «C'est ainsi que tous les ouvriers sont les causes principales et prochaines de leurs ouvrages, et que ceux qui leur ordonnent de les faire, ou qui leur promettent quelque récompense s'ils les font, en sont les causes

imagens corpóreas no cérebro que dão ocasião à alma de ter essas idéias, Descartes parece sugerir que é possível considerar que tais imagens seriam as suas causas distantes e acidentais. Assim, ele afirma que as imagens de Deus, que são representadas pelos pintores, devem ser consideradas causas deste tipo, embora sejam consideradas pelos ateus, e mesmo por um homem que tenha perdido o juízo, as causas próximas ou efetivas da idéia de Deus⁵¹³. Ainda neste texto, ele explica que as idéias são aquilo que é significado pelos signos, tais como as palavras e as pinturas. Ele também sustenta que elas provêm da faculdade que temos de pensar, e são assim naturais a essa faculdade. Isto é, na sua visão, elas existem em potência na alma, enquanto maneiras ou modos de pensar⁵¹⁴.

Essa breve análise de algumas passagens do *Comentário*, onde Descartes expõe a sua teoria das idéias inatas, nos permite concluir que ele considera que a causalidade entre as imagens no cérebro e as idéias sensíveis na alma depende tanto dos movimentos na glândula pineal quanto da atividade da alma de produzir idéias, isto é, da atualização das disposições presentes na alma, e assim não corresponde a uma relação causal que supõe uma transferência de ser ou essência da causa para o efeito. Essa causalidade é descrita, nessas passagens, pela expressão «dar a ocasião». A conexão causal entre a imagem corpórea no cérebro e a idéia sensível na alma também é caracterizada por Descartes, em alguns textos, pela noção de

accidentelles et éloignées, à cause que peut-être ils ne les feraient point si on ne leur commandait». Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

⁵¹³ «Or il n'y a point de doute que la tradition ou l'observation des choses ne soit souvent la cause éloignée qui fait que nous venons à penser à l'idée que nous pouvons avoir de Dieu et à la rendre présente à notre esprit; mais que c'en soit la cause prochaine et effective de cette idée, cela ne se peut dire que par celui qui croit que nous ne concevons jamais rien autre chose de Dieu sinon quel est ce nom-là: Dieu, ou quelle est la figure corporelle sous laquelle il nous est ordinairement représenté par les peintres. Car de vrai, que si l'observation se fait par la vue, elle ne peut d'elle-même représenter autre chose à l'esprit que des peintures, et même des peintures dont toute la variété ne consiste dans celles de certains mouvements corporels, comme notre auteur même l'enseigne. Si elle se fait par l'ouïe, elle ne peut représenter que des sons et des paroles; que si c'est par les autres sens qu'elle se fasse, une telle observation ne saurait rien contenir qui puisse être rapporté à Dieu. Et certes c'est une chose si véritable que la vue ne représente de soi rien autre chose à l'esprit que des peintures, ni l'ouïe que des sons et des paroles, que personne ne le révoque en doute [...] Or personne, s'il ne veut passer ouvertement pour un athée, et même pour un homme qui a perdu le sens, ne peut assurer que nous ne saurions rien connaître de Dieu que le seul nom ou la figure corporelle dont les peintres ou les sculpteurs se servent pour nous le représenter». Alquié, III, p. 810-811. A.T, VIII, 359-360.

⁵¹⁴ «Si bien que tout ce que nous concevons de plus que ces paroles et ces peintures, comme les choses signifiées par ces signes, doit nécessairement nous être représenté par des idées, qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser, et qui par conséquent sont naturellement en elle, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement; vu que le nom même de faculté ne veut dire autre chose que puissance». Alquié, III, p. 811. A.T, VIII, 360.

«instituição da natureza»⁵¹⁵. Quando se trata da causalidade expressa por essa noção, não é suposta nenhuma semelhança entre a causa e o efeito e, além disso, Deus tem um papel a desempenhar nesta relação. Esse papel se refere ao fato de que ele é o agente causal que une estreitamente corpos humanos a almas humanas, e ao compor assim a natureza humana, ou a «minha natureza» na linguagem de Descartes⁵¹⁶, ele a faz como envolvendo uma correlação natural entre movimentos corpóreos na glândula pineal e idéias na alma. Essa correlação corresponde à tradução simultânea dos movimentos corpóreos em idéias e vice e versa⁵¹⁷.

Descartes também recorre à analogia dos signos para explicar a causalidade entre os movimentos corpóreos e as idéias sensíveis na alma, como podemos conferir no primeiro capítulo de *O Mundo* ou *Tratado da Luz*:

Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las – e, com freqüência, sem que prestemos atenção ao som dos vocábulos ou a suas sílabas –, de sorte que pode acontecer que, após termos ouvido um discurso cujo sentido compreendemos muito bem, não possamos dizer em qual língua ele fora proferido. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? Mas direis talvez que nossos ouvidos nos fazem verdadeiramente sentir apenas o som das palavras e nossos olhos, apenas o semblante daquele que ri ou chora, e que é nosso espírito que, tendo retido o que significam essas palavras e semblante, no-lo representam ao mesmo tempo. A isso eu poderia responder que é igualmente nosso espírito que nos representa a idéia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Os textos em que Descartes recorre à noção de «instituição da natureza» para caracterizar a causalidade entre o corpo e a alma são os seguintes: o primeiro capítulo de *O Mundo ou Tratado da Luz*, Battisti & Donatelli, p. 17, A.T, XI, 4, o quarto capítulo da *Dióptrica*, Alquié, I, p. 699, A.T, VI, 130, e também Alquié, I, p. 706, A.T, VI, 138, o artigo 190 da quarta parte dos *Princípios*, Gama, *Princípios*, IV, art. 190, A.T, VIII, 316-318, e o artigo 36 da primeira parte das *Paixões da Alma*, Guinsburg e Prado Junior, I, p. 91, A.T, XI, 356-357.

⁵¹⁶ A expressão «minha natureza» aparece na *Sexta Meditação*, e ela é definida por Descartes neste contexto, nas suas palavras: «E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão o conjunto de todas as coisas que Deus me deu». Guinsburg e Prado Júnior, II, p. 68. A.T, VII, 81.

⁵¹⁷ As palavras de Guenancia ajudam a esclarecer este ponto: «Il est très significatif que Descartes n'évoque jamais l'institution de la nature comme un commencement mais toujours comme une opération constante et actuelle, ni ne désigne par cette expression un ensemble d'effets renvoyant à une cause lointaine et originaire, mais plutôt la présence simultanée de l'effet et de la cause. Ce qui demande à être institué, ce ne sont pas les propriétés respectives de la substance corporelle et de la substance pensante mais la présence simultanée des unes et des autres qui, sans réduire leur hétérogénéité, permet une sorte de transition immédiate des unes aux autres, une contiguïté temporelle qui se substitue à une impensable affinité naturelle. Il revient donc au même de dire qu'un mouvement est institué de la nature pour faire avoir à l'âme tel sentiment ou que de ce mouvement suit tel sentiment. Cette expression ne dénote rien d'autre que pure consécution, mais constante et universelle». GUENANCIA, 2000, p. 325.

⁵¹⁸ Battisti e Donatelli, *O Mundo ou Tratado da Luz*, p. 17. A.T, XI, 4.

No trecho acima, Descartes explica que assim como as palavras, instituídas pelos homens, não se assemelham àquilo que elas significam, é possível pensar que a natureza, instituída por Deus, possui certos signos que também não se assemelham àquilo que eles significam. Esses signos naturais são o riso, as lágrimas, etc., isto é, os movimentos corpóreos que significam à alma os sentimentos de alegria e tristeza, por exemplo. O que caracteriza essas relações é a falta de semelhança entre os signos naturais ou artificiais e as idéias que eles significam à alma. Nos *Princípios*, IV, artigo 197, Descartes também usa a analogia dos signos para traçar o paralelo entre signos de instituição, signos naturais e seus significados:

Com efeito, primeiramente vemos que as palavras proferidas oralmente ou escritas fazem com que a alma conceba tudo o que elas significam [transmitindo-lhe depois diversas paixões]. Com o mesmo papel e com a mesma pena e a mesma tinta, e mexendo apenas o bico da pena de certa maneira, escrevemos letras que fazem com que os leitores imaginem combates, tempestades ou fúrias, e que os pode indignar ou entristecer; porém, se movermos a pena de outra forma muito parecida, a única diferença deste insignificante movimento pode proporcionar pensamentos totalmente contrários, como a paz, o repouso ou a doçura e despertar paixões relacionadas entre si. E sobre o bem-estar e a dor? Para nos causar dor basta o movimento de uma espada ao cortar alguma parte da nossa pele sem que isso nos dê a conhecer o movimento ou a figura desta espada. E é verdade que a idéia que temos desta dor é tão diferente do movimento quanto a causa ou a parte do corpo que a espada corta, que são as idéias que temos das cores, dos sons, dos cheiros, ou dos gostos. Portanto, podemos concluir que a nossa alma é de tal natureza que bastam os movimentos de alguns corpos para desencadear nela toda uma diversidade de sensações como a de uma espada que provoca dor⁵¹⁹.

Na passagem acima, Descartes argumenta que se os movimentos corpóreos têm a mesma natureza das palavras escritas no papel, as idéias que são desencadeadas na ocasião desses movimentos não existem na alma desta forma, como uma coisa existe dentro da outra. Elas existem na alma como maneiras de pensar, como a compreensão de um signo, isto é, como a sua significação. Ainda, na carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647, Descartes retoma mais uma vez o paralelo com a linguagem para explicar a relação entre os movimentos corpóreos e as idéias sensíveis na alma⁵²⁰. Para Descartes, a causalidade que explica a relação entre os

⁵¹⁹ Gama, *Princípios*, IV, art. 197. A.T, VIII, 320-321.

⁵²⁰ «Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées;

movimentos corpóreos e as idéias sensíveis na alma, baseada na analogia dos signos, supõe a conexão desses movimentos com essas idéias. Essa conexão pode ser explicada como um ato de compreensão de um signo por um sujeito racional, como quando lemos certas palavras e nos tornamos conscientes de seus significados. Em todo caso, ele admite que para que a alma tenha idéias sensíveis é preciso que existam movimentos ou imagens corpóreas no cérebro do corpo humano ao qual ela está estreitamente unida. Pois, na falta dessas imagens, a alma não formaria idéias deste tipo.

O que podemos concluir até aqui no que concerne à teoria cartesiana da causalidade é que embora Descartes tenha se apoiado em uma explicação causal mecânica para explicar os sentimentos dos animais, ele recorreu a uma explicação causal não-mecânica para explicar os sentimentos humanos. Visto que ele compreendeu esses sentimentos como pensamentos confusos, que são modos de uma alma humana unida estreitamente a um corpo humano, ele teve que concebê-los como possuindo a mesma natureza inteligente, racional e livre da substância da qual eles são modos. Portanto, para Descartes, os sentimentos animais e os sentimentos humanos designam modos de naturezas completamente distintas, e assim as causalidades que os regem também expressam, por sua vez, ordens completamente distintas de conexões causais.

en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots». Alquié, III, p. 712. A.T, IV, 603-604.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da metafísica do dualismo de substâncias de Descartes, que direcionou as questões debatidas nesta tese, originou-se da tentativa de oferecer uma resposta a um problema específico no âmbito do sistema cartesiano. Esse problema, como explicitarei na introdução, consistiu na pergunta sobre qual seria o sujeito dos predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes. A hipótese proposta foi a de que apenas substâncias podem ser consideradas «sujeitos últimos de inerência» desses predicados nesses textos. Assim, predicados que denotam sentimentos enquanto idéias confusas causadas por movimentos na matéria têm a alma como «sujeito último de inerência», visto que as idéias em suas diversas modalidades são em todos os casos modos de substâncias pensantes. Por outro lado, predicados que denotam sentimentos enquanto movimentos na matéria têm corpos particulares como «sujeitos de inerência», mas apenas o corpo «tomado em geral» como «sujeito último de inerência», visto que movimentos na matéria são em última instância modos da substância extensa de segunda ordem.

Embora a distinção entre «sujeito de inerência» e «sujeito último de inerência» não seja explicitada e desenvolvida por Descartes acredito que podemos encontrá-la de algum modo suposta nas definições de substância que ele fornece na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções* e nos *Princípios*, I, artigo 51. Na definição V da *Exposição Geométrica*, Descartes apresenta uma definição de substância como sujeito de inerência de propriedades, qualidades ou atributos. No capítulo 1, na seção 1.3, onde examino esse texto, chamo a atenção para o fato de que modos de substâncias finitas também poderiam satisfazer a essa definição de substância, visto que Descartes reconheceu na carta a Mersenne (para Hobbes) de 21 de abril de 1641 que modos podem ser sujeitos de inerência de outros modos. Então, para distinguir as substâncias finitas dos seus modos, proponho que a caracterização das primeiras como «sujeitos últimos de inerência» seja mais adequada do que a caracterização delas meramente como «sujeitos de inerência».

A distinção entre essas noções também é explorada na seção 1.5, onde examino os artigos da primeira parte dos *Princípios* nos quais Descartes trata da questão da substância. Neste contexto, com base na definição cartesiana de substância como entidade independente, explico que as substâncias finitas, ao contrário dos modos, são não apenas independentes no sentido causal de todas as outras substâncias deste tipo, exceto da substância infinita, mas são

também independentes no sentido de inerência das demais substâncias finitas, bem como da substância infinita. Assim, proponho que a noção de «sujeito inerência» seja concebida como se referindo a modos de substâncias finitas, ao passo que a noção de «sujeito último de inerência» seja concebida como se referindo a substâncias finitas. Desta forma, e pelo fato de que para Descartes o homem não é uma substância finita, como argumento no capítulo 1, em especial na seção 1.6, ele não pode ser considerado como «sujeito último de inerência» dos predicados que denotam sentimentos nos textos cartesianos, pois isso implicaria admitir que esses predicados seriam modos do homem.

Porém, embora não possamos considerar o homem como «sujeito último de inerência» desses predicados, acredito que podemos considerá-lo como seu «sujeito de atribuição». É difícil encontrar alguma passagem que justifique textualmente o uso desta terminologia. De fato, ela depende, sobretudo, de uma interpretação da tese cartesiana sobre a unidade do homem (e do animal) do que propriamente de um uso textual. Como eu exponho no capítulo 4, na seção 4.2, nas *Respostas às Sextas Objeções* Descartes introduz a noção de «unidade de composição» para caracterizar a unidade que podemos encontrar em homens e em animais, em oposição à noção de «unidade de natureza» que ele introduz para caracterizar a unidade que podemos encontrar em substâncias finitas. Primeiramente, ele afirma que a carne e o osso de um animal formam em um mesmo organismo uma «unidade de composição». Depois, ele afirma que a alma e o corpo humano formam em um mesmo homem esse mesmo tipo de unidade. Assim, para Descartes, o homem e o animal têm uma «unidade de composição», e em ambos os casos essa unidade tem como resultado sujeitos reais, que existem. Certamente, a «unidade de composição» do homem não impede a sua união substancial, isto é, o fato de que ele é um e o mesmo indivíduo. Além disso, a «unidade de composição» do animal também não impede que ele possa ser considerado como um e o mesmo organismo.

Desta forma, como mostrei anteriormente, embora a diferença entre as noções de «sujeito de inerência» e «sujeito último de inerência» se refira à diferença entre os modos e as substâncias finitas na metafísica de Descartes, a diferença entre as noções de «sujeito último de inerência» e «sujeito de atribuição» se refere à diferença entre substâncias finitas e criaturas que, embora não sejam substâncias, possuem uma «unidade de composição» que assegura que determinados predicados possam ser a elas atribuídos. Assim, acredito que Descartes pode admitir que o homem é o «sujeito de atribuição» dos predicados que denotam sentimentos em seus textos, na medida em que um sujeito deste tipo, ao contrário de um «sujeito último de inerência», não precisa satisfazer o critério de ser uma substância finita,

mas apenas o critério de possuir um tipo especial de unidade. Este tipo de unidade Descartes também reconhece existir nos animais.

Essa leitura não enfraquece, no entanto, a tese cartesiana de que sentimentos enquanto idéias confusas causadas por movimentos na matéria são modos de substâncias pensantes, isto é, de almas. Portanto, o fato de que podemos considerar o homem como o «sujeito de atribuição» desses predicados visa mostrar apenas que ele tem uma unidade, a saber, uma «unidade de composição», onde podemos encontrar reunidos predicados de naturezas realmente distintas, por exemplo, idéias confusas e movimentos na matéria. Assim, a tese cartesiana de que todo modo é em última instância modo de uma substância finita é conservada. Ainda nesta perspectiva, a visão de que predicados que denotam sentimentos enquanto movimentos na matéria designam modos da substância extensa de segunda ordem, isto é, do corpo «tomado em geral», também é conservada. Portanto, o fato de que podemos considerar os animais como «sujeitos de atribuição» desses predicados visa mostrar apenas que eles têm uma «unidade de composição», que nos permite atribuir-lhes predicados de naturezas puramente corpóreas.

Uma questão que pode ser levantada, neste cenário interpretativo, é a de saber como Descartes poderia explicar sentenças do tipo «Eu sinto fome» em seus textos. Em primeiro lugar, acredito que o termo «Eu» que ocupa a função de sujeito nesta sentença, seria um termo ambíguo para Descartes. Pois ele poderia se referir quer a «sujeitos de atribuição», que possuem «unidade de composição», a saber, a homens, quer a «sujeitos últimos de inerência», a saber, a substâncias pensantes. Ainda no que concerne à determinação do sujeito do predicado na sentença em questão, uma precisão se faz necessária. Embora os animais possam ser considerados «sujeitos de atribuição» de certos tipos de predicados, na medida em que eles têm «unidade de composição», eles não podem ser considerados «sujeitos de auto-atribuição» em nenhum caso, pois essa caracterização supõe a consciência de si. Para Descartes, os animais não têm almas, e assim não têm a capacidade de se referirem a si mesmos. Se é assim, o termo «Eu» na sentença «Eu sinto fome» não pode se referir aos animais, mesmo que eles possam ser considerados «sujeitos de atribuição». Apesar disso, acredito que Descartes poderia aceitar que o termo «Ele», que ocupa a função de sujeito na sentença «Ele sente fome», se refere tanto a animais quanto a homens.

Então, e em segundo lugar, acredito que o termo «fome» que ocupa a função de predicado na sentença «Ele sente fome», também seria um termo ambíguo para Descartes. Pois esse termo poderia designar modos de naturezas realmente distintas, que por sua vez

pertenceriam a dois tipos realmente distintos de substâncias finitas. Neste caso, o termo «fome» poderia designar, por um lado, ou um movimento puramente corpóreo na matéria e, enquanto tal, ele seria um modo de um modo (isto é, de um animal) da substância extensa de segunda ordem; ou poderia designar, por outro lado, uma idéia confusa e, enquanto tal, ele seria exclusivamente um modo de uma substância pensante.

Assim, no plano metafísico, o termo «fome», que tem a função de predicado na sentença «Ele sente fome», designaria ou modos de modos da substância extensa de segunda ordem ou modos de substâncias pensantes. Paralelamente, o termo «Ele», que tem a função de sujeito na sentença em questão, corresponderia, no plano metafísico, a «sujeitos últimos de inerência», isto é, a substâncias finitas. Contudo, no plano ontológico, o termo «fome», embora designasse ou modos de modos da substância extensa de segunda ordem ou modos de substâncias pensantes, poderia ser atribuído também a sujeitos que não seriam substâncias deste tipo, desde que estes possuíssem «unidade de composição». Desta forma, o termo «Ele», no plano ontológico, corresponderia ou a homens ou a animais, isto é, a sujeitos não-substanciais.

Essa interpretação tem a vantagem de mostrar que o dualismo cartesiano de substâncias não tem como resultado negar a unidade do homem reconhecida em diversos textos por Descartes. Além disso, ela é útil para esclarecer uma tese que deriva da teoria cartesiana dos animais-máquina, a saber, a tese de que Descartes teria negado sentimentos aos animais. Em relação a essa tese, acredito que, a partir do que foi dito até aqui, ela possa ser compreendida nos seguintes termos: não podemos aceitar que Descartes negue sentimentos aos animais, considerando por sentimentos movimentos na matéria, mas sim podemos aceitar que ele os negue aos animais, considerando por sentimentos idéias confusas causadas por movimentos na matéria.

No capítulo 3, na seção 3.4, chamo a atenção para o fato de que, em alguns textos, Descartes afirma que os animais possuem sentimentos. Dentre esses textos, destaco três cartas onde ele discute a teoria dos animais-máquinas. Particularmente, na carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, Descartes sustenta que podemos perceber nos animais movimentos naturais de raiva, medo e fome, mas que apesar disso não temos nenhuma razão ou prova para afirmar que esses animais possuem uma linguagem que revele que esses movimentos são acompanhados de pensamento nessas criaturas. Assim, nesta carta, o que Descartes entende pela fome que podemos perceber nos animais são movimentos na matéria, que devem ser explicados apenas pela disposição dos órgãos dessas criaturas. Certamente, esta não é a

compreensão que ele tem da fome que ocorre nos homens, que, na sua visão, deve ser explicada como uma idéia confusa causada por um movimento na matéria. Portanto, a fome enquanto idéia confusa, que é causada por um movimento na matéria, só pode ser sentida por um sujeito capaz de ter idéias deste tipo, ou seja, por um homem. Porém, a fome enquanto movimentos na matéria também pode ser sentida por um sujeito capaz de ter movimentos deste tipo, ou seja, por um animal. Descartes reconhece esse segundo sentido do termo fome, ao declarar no final da carta a Morus que ele nunca negou sentimentos aos animais, desde que os sentimentos fossem compreendidos como designando apenas movimentos nos órgãos corpóreos.

Com base nesta leitura, no capítulo 5, observo ainda que seria possível admitir que Descartes teria atribuído sentimentos tanto aos animais quanto aos homens, mas apenas às custas de explicar a especificidade do que significa sentir para cada uma destas criaturas. Levando em conta essa especificidade, que revela uma diferença de natureza (e não de grau), discuto neste capítulo quais teorias da causalidade poderiam explicar a causalidade entre os corpos, que caracteriza a fome sentida pelo animal, bem como a causalidade entre o corpo e alma, que caracteriza a fome sentida pelo homem. Ademais, na seção 5.6, examino o mecanismo causal e puramente corpóreo que explica a ocorrência de sentimentos nos animais, tendo como modelo o caso da fuga da ovelha que ao avistar um lobo sente medo e foge dele, que Descartes analisa nas *Respostas às Quartas Objeções*. Desta forma, a leitura de que haveria um sentido no qual o sentimento da fome poderia ser experimentado por um animal é um elemento importante para determinadas análises que desenvolvo como, por exemplo, para a discussão da causalidade corpo-corpo na esfera dos sentimentos.

Ainda, à guisa de conclusão, vale ressaltar que, embora o último capítulo da presente tese não contribua para responder à pergunta sobre qual seria o sujeito dos predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes, ele tem o papel de explicitar a natureza desses predicados enquanto atribuíveis a homens e a animais. Ademais, ele tem a função de indicar a relação de causalidade suposta entre movimentos na matéria e partes da extensão, que explicam os sentimentos dos animais, bem como entre idéias confusas e movimentos na matéria, que explicam os sentimentos exclusivamente humanos, de modo a esclarecer a relação de causalidade suposta entre os predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes e os seus respectivos sujeitos.

Espero que a trajetória seguida até aqui tenha contribuído para elucidar aspectos da metafísica cartesiana que constituem elementos fundamentais para a compreensão do

dualismo de substâncias que Descartes propõe e de suas conseqüências para a tese da união substancial da alma com o corpo. Desta forma, considero que uma precisão conceitual do significado de termos como «substância» e «modo» no contexto do sistema cartesiano, por exemplo, representa uma ferramenta indispensável para a clarificação de questões sobre o que é o homem, a sua natureza e de como ele se relaciona com o mundo. Essas questões, como penso, são centrais para a compreensão da filosofia de Descartes.

REFERÊNCIAS

ABLONDI, Frederick. BARBONE, Steve. Individual identity in Descartes and Spinoza. *Studia Spinozana*, v. 10, p. 69-91, 1994.

ALEXANDRESCU, Vlad. Y a-t-il un principe d'individuation des corps physiques chez Descartes? *Arches*, v. 5, p. 67-80, 2003.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

ALQUIÉ, F. L'idée de causalité de Descartes à Kant. In: CHATELET, François. (Org.). *Histoire de la Philosophie, 4. Les Lumières: XVIIIe siècle*. Paris: Hachette, 1972.

ARIEW, Roger. Ed. Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz, Theo Verbeek. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2003.

ARISTOTE. *Physique*. I-IV. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

_____. *Métaphysique. Tome 1. Livres A – Z*. Traduit par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.

_____. *Métaphysique. Tome 2. Livres H – N*. Traduit par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.

AZOUVI, François. La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes. In: CAZANIGA, Gian Mario. ZARKA, Yves. Charles. (Org.). *L'individu dans la pensée moderne XVIe – XVIIe siècles. L'Individuo nel Pensiero Moderno Secoli XVI – XVIII*. Pisa: EDIZIONI ETS, 1995. v. I, p. 259-271.

BAILLET, Adrien. *Vie de monsieur Descartes*. Paris: La table ronde, 2002.

BAKER, Gordon. MORRIS, J. Katherine. *Descartes' dualism*. London: Routledge, 1996.

BARBERO, Odette. « Comme un pilote en son navire » ou les difficultés à représenter l'union cartésienne. In: GUENANCIA, Pierre. MOREAU, Pierre-François (Org.). *Études de philosophie cartésienne*. Dijon: Centre Gaston Bachelard de Recherches sur l'Imaginaire et la Rationalité, 2006. n. 4, Cahiers d'histoire de la philosophie.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____. A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou analogia? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 203-218, 1997.

_____. *La philosophie première de Descartes*. France: Flammarion, 1979.

- BEYSSADE, Michelle. Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 1-9
- BITBOL-HESPERIES, Annie. *Le principe de vie chez Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- BOUCHILLOUX, Hélène. *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Hermann Éditeurs, 2011.
- BROWN, Deborah. Is Descartes' Body a Mode of Mind? In: LAGERLUND, Henrik. (Org.). *Forming the Mind / Essays on the Internal Senses and Mind \ Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Canadá: Springer, 2007. p. 263-281.
- BUZON, Frédéric de. CARRAUD, Vincent. *Descartes et les «Principia» II Corps et mouvement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BUZON, Frédéric de. KAMBOUCHNER, Denis. *Le vocabulaire de Descartes*. Paris: Ellipses, 2002.
- BUZON, Frédéric de. Substantialité et identité: les corps individuels chez Descartes. In: CAZANIGA, Gian Mario. ZARKA, Yves. Charles. (Org.). *L'individu dans la pensée moderne, XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Institut culturel italien, 16-18 septembre, 1993. p.173-187.
- _____. Le problème de la sensation chez Descartes. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. (Org.). *Autour de Descartes : le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991. p. 85-99.
- CHAPPELL, Vere. Descartes' on substance. In: BROUGHTON, Janet. CARRIERO, John. (Org.). *Blackwell companion to Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 251-270.
- _____. Descartes's ontology. *Topoi*, v. 16, p. 111-127, 1997.
- _____. L'homme cartésien. In: BEYSSADE, Jean-Marie. MARION, Jean-Luc. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 403-26.
- _____. *Hoffman on Principal Attributes*. Unpublished. Disponível em: <www.courses.umass.edu/chappell/publications.html>
- CHENE, Dennis des. *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. New York: Cornell University Press, 2001.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário descartes*. Tradução de Helena Martins; revisão técnica, Ethel Alvarenga; consultoria, Raul Landim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- A Brute to the Brutes? Descartes's Treatment of Animals. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991a. 4 v, p. 163-172.

COTTINGHAM, John. Cartesian Trialism. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes*. Critical Assessments. London: Routledge, 1991b.v. 3, p. 236-249.

_____. *A filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

DELLA ROCCA, Michael. "If a Body Meet a Body". Descartes on Body-Body causation. In: GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 48-81.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. 12 v.

_____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Ed. par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1997. 3 v.

_____. *The philosophical writings of Descartes*. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 2 v.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O mundo ou tratado da luz, o homem*. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre de Poche, 1990. (Classiques de la philosophie).

_____. *Meditações, objeções e respostas, cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 1).

_____. *Meditações, objeções e respostas, cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2).

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Descartes. Edição em latim e em português. Tradução, nota prefácio e revisão Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Principes de la philosophie*. Première Partie. Sélection d'articles des parties 2, 3, 4. Lettre-Préface. Texte latin de Descartes. Texte français de l'abbé Picot. Traduction nouvelle par Denis Moreau. Introduction et notes par Xavier Kieft. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009. (Bibliothèque des textes philosophiques).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Texte latin, traduction, introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

FRANKFURT, Harry. *Demons, dreamers and madmen: the Defense of Reason in Descartes' Meditation*. New York: Bobbs-Merrill, 1970.

GARBER, Daniel. A física de Descartes. In: COTTINGHAM, John. (Org.) *Descartes*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

_____. *La Physique Métaphysique de Descartes*. Traduit de l'américain par Stéphane Bornhausen. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. Descartes and Occasionalism. In: NADLER, Steven (Org.). *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993. p. 9-26.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, Contraponto, 1999.

_____. Les âmes des animaux et l'homme-machine: la question de la cognition. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 312-18.

GILSON, Étienne. *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.

GORHAM, Geoffrey. Causation and Similarity in Descartes. In: GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 296-309.

GROSHOLZ, Emily. Descartes and Individuation of Physical Objects. In: BARBER, Kenneth F. GRACIA, Jorge. J. E. (Org.). *Individuation and identity in early modern philosophy: Descartes to Kant*. New York: State University of New York Press, 1994.

GUENANCIA, Pierre. Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal. In: AFEISSA, H.S. VILMER, J.B. (Org.). *Philosophie animale: différence, responsabilité et communauté*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010a. p. 55-83.

_____. *Descartes, chemin faisant*. Paris: Encre Marine, 2010b.

_____. *Lire Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 2000. (Collection Folio/Essai).

GUENANCIA, Pierre. _____. Le Corps peut-il être un Sujet? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (Org.). *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 93-110.

_____. *L'Intelligence du sensible*. Essai sur le dualisme cartésien. Paris: Gallimard, 1998a.

_____. Paixões e representação na concepção cartesiana das Paixões. *Revista de Filosofia Política*, Porto Alegre, v. 3, p. 26-38, setembro, 1998b.

_____. L'identité. In: KAMBOUCHNER, Denis. (Org.). *Notions de philosophie II*. Paris: Folio, 1995. p. 562-635.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. v. I.

_____. Appendice n.10. La réfutation spinoziste de la conception cartésienne des corps. In: _____. *Spinoza. Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier, 1968.

GUEROULT, Martial . The Metaphysics and Physics of Force in Descartes. In: GAUKROGER, Stephen. (Ed.). *Descartes. philosophy, mathematics and physics*. Brighton, Sussex: The Harvester Press. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books, 1980.

_____. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 2000. v. II.

HAMELIN, Octave. *Le système de Descartes*. Paris: Alcan, 1921.

HOFFMAN, Paul. Cartesian Composites. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009a. p. 31-50.

_____. Descartes's Theory of Distinction. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009b. p. 51-70.

_____. Descartes's Watch Analogy. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009c. p. 71-76.

_____. The Union and Interaction of Mind and Body (Part 1). In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009d. p. 77-87.

_____. The Unity of Descartes' Man. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991. 3 v, p. 168-193.

_____. Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments. Unpublished. In: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

KAMBOUCHNER, Denis. Descartes: que peut le corps humain sans l'âme ? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (ORG.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 13-25.

KAUFMAN, Dan. Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 90, n. 1, p. 40-72, 2008.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. La question du sujet. In: _____. *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 1-10.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *L'homme cartésien*. "La force qu'a l'âme de mouvoir le corps": Descartes, Malebranche. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. A referência do dêitico «Eu» na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994.

_____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

LOEB, Louis. *From Descartes a Hume: continental metaphysics and the development of modern philosophy*. Itaca: Cornell University Press, 1981. p. 78-82.

MACHAMER, Peter & McGUIRE, J.E. *Descartes's Changing Mind*. Pricenton: Pricenton University Press, 2009.

MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité. Livres I-III*. Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

_____. *De la recherche de la vérité. Livres IV-VI*. Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

MARKIE, Peter. Descartes's concepts of substance. In: COTTINGHAM, John. (Org.). *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 64-87.

MEHL, Edouard. Remarques sur le problème de l'union substantielle et l'action réciproque. In: KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la Vie Méditation*. Paris: Édition Kimé, 1998. p. 129-146.

_____. *Descartes et la visibilité du monde*. Les Principes de la philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

MORRIS, Katherine. Bêtes-machines. In: GAUKROGER, S. SCHUSTER, J. SUTTON, J. (Org.). *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge, 2000. p. 401-417.

NADLER, Steven. Malebranche on Causation. In: NADLER, Steven. (Org.). *The Cambridge Companions to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 112-136.

OLIVO, Gilles. L'homme en personne. In: VERBEEK, Theo.(Org.). *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1993. p. 69-91.

PASNAU, Robert. Form, Substance, and Mechanism. *The philosophical review*, Durham, v. 113, n. 1, p. 31-88, 2004.

PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris: Ellipses, 2009.

PEREYRA, Gonzalo Rodriguez-. Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance. *Journal of the history of philosophy*, Baltimore, v. 46, n. 1, p. 69-89, 2008.

ROCHA, Ethel Menezes. Idéias dos sentidos em Descartes. *Cadernos de história e filosofia da Ciência*. Campinas, v. 19, p. 27-42, 2009.

_____. *Os filósofos – clássicos da filosofia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008a. v. 1, p. 230-232.

_____. O argumento em favor da União Corpo e Alma em Descartes. *Cadernos de história da filosofia da ciência*. Campinas, série 3, v. 18, p. 211-226, janeiro –junho, 2008b.

_____. Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, janeiro – junho, 2006a.

_____. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006b.

_____. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-363, dezembro, 2004.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. Problèmes discutés entre Descartes et Regius: l'âme et le corps. In: VERBEEK, Theo. (Org.). *Descartes et Regius: Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1993. p. 34-46.

_____. Chapitre VI: Limites du modèle mécanique dans la «disposition» de l'organisme. In *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. p. 149-169.

_____. *Descartes. Textes et débats*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

_____. Chapitre VII: Mon corps et les corps. In: _____. *L'Oeuvre de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. Tome II.

_____. *L'individualité selon Descartes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

ROZEMOND, Marleen. Real Distinction, Separability, and Corporeal Substance in Descartes. *Midwest Studies in Philosophy*, Canadá, v. 35, p. 240-258, 2011.

_____. *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1998.

ROSS, David. *Aristote*. Traduit par Jean Samuel. Paris: Gordon & Breach, 1971.

SCHMALTZ, Tad M. Descartes on Extension of Space and Time. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.113-147, 2009.

_____. *Descartes on Causation*. Oxford: University Press, 2008.

_____. Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, Durham, v. 101, n. 2, p. 281-325, 1992.

SKIRRY, Justin. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York: Continuum, 2005.

_____. *Compreender Descartes*. Petrópolis : Editora Vozes, 2008.

SLOWIK, Edward. Descartes and Individual Corporeal Substance. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, v. 9, n. 1, p. 1-15, 2001. Disponível em: <http://www.tandf.co.uk/journals>

SOWAAL, Alice. Cartesian Bodies. *Canadian Journal of Philosophy*, Canada, v. 34, n. 2, Texas, p. 217-240, 2004.

SPINOZA. *Éthique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du seuil, 2010.

STUART, Matthew. Descartes' s extended Substances. In: GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 82-104.

THIEL, Udo. Individuation. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael. (Org.). *The Cambridge History of Seventh-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 1998. v. 1. p. 212-262.

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

WOOLHOUSE, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. New York: Routledge, 1993.

VENDLER, Zeno. Descartes on Sensation. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes: critical Assessments*. London: Routledge, 1991. 3 v, p. 249-259.

VERBEEK, Theo. *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1993. (Colloques du Centre franco-néerlandais de recherches cartésiennes).

YAKIRA, Elhanan. *La causalité de Galilée à Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

YANDELL, David. Did Descartes Abandon Dualism ? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, v. 7, n. 2, p. 199-217, 1999.