UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael Teruel Coelho

Descartes através de Elisabeth:
uma investigação acerca do sistema cartesiano
à luz das cartas sobre a união substancial

(Versão corrigida)

São Paulo
2021

Rafael Teruel Coelho

Descartes através de Elisabeth:
uma investigação acerca do sistema cartesiano
à luz das cartas sobre a união substancial

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda.

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C
672d

Coelho, Rafael Teruel
Descartes através de Elisabeth: uma investigação acerca da metafísica cartesiana à luz das cartas sobre a união substancial / Rafael Teruel Coelho; orientadora Tessa Moura Lacerda - São Paulo, 2021.
268 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Filosofia Moderna. 3. Cartesianismo. I. Lacerda, Tessa Moura, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do aluno: Rafael Teruel Coelho

Data da defesa: 14/06/2021

Nome da Prof.ª orientadora: Tessa Moura Lacerda

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 14/07/2021

(Assinatura do orientador

Digitalizado com CamScanner

COELHO, R. T. Descartes através de Elisabeth: uma investigação acerca do sistema cartesiano à luz das cartas sobre a união substancial. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2021.

Banca examinadora:

_____

Professora Doutora Marilena de Souza Chaui

(Universidade de São Paulo)

_____

Professora Doutora Maria Luísa A. O. M. Ferreira

(Universidade de Lisboa)

_____

Professora Doutora Celi Hirata

(Universidade Federal de São Carlos)

Data de aprovação: 14/06/2021

Ao afeto de Clarice, à coragem de Nicéia, à justeza de Juliana,
à maternidade de Rosa, à ilustração de Cidinha e à amizade de Neide:
mulheres audaciosas que encantaram e ressignificaram a minha vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por criar a mulher e o pensamento.

Às generosas mestras que encantaram este Departamento de Filosofia, herdeiras e transgressoras de uma tradição filosófica.

À Prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda, por aceitar-me como orientando, conduzindo a feitura desta dissertação com lisura, respeito e generosidade.

À Prof.ª Dr.ª Marilena Chaui, pela perspicácia discreta e talento filosófico, indicando-me caminhos promissores de investigação. Às professoras doutoras Maria Luísa Ferreira (Universidade de Lisboa) e Celi Hirata (UFSCar), pela beleza e sagacidade de suas objeções.

Ao Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva, por sua peculiar generosidade e inspiradora elegância, iluminando-me com seus comentários na ocasião de meu exame de qualificação.

À minha mãe que, na década de 80, em meio à pandemia da AIDS, foi uma das primeiras profissionais a aceitar o desafio de assistir crianças tocadas por essa enfermidade.

À minha avó paterna, Clarice Cunha, pelo esmero e afeto com os quais conduziu meus primeiros anos.

À minha avó materna, Nicéia Teruel (*in memorian*), por cuidar e encorajar minha mãe.

À Juliana Teruel, minha querida madrinha, por acompanhar-me em todos os momentos significativos da minha vida.

À Marie Pedroso, por assistir com generosidade e paciência nossas dificuldades institucionais.

"[…] o que aumenta mais a minha admiração é que um conhecimento tão perfeito e diverso das várias ciências não se encontre em qualquer velho doutor que se tenha dedicado muitos anos à contemplação, mas sim numa princesa ainda jovem e cujo aspecto se assemelha mais àquele que os poetas atribuem às Graças do que às Musas ou à sábia Minerva. Enfim, não observo apenas em Vossa Alteza tudo quanto o espírito requer à mais alta e mais excelente sabedoria, mas também tudo o que pode ser exigido pela vontade ou pelos costumes, nos quais se vê a magnanimidade e a doçura juntas a um tal temperamento" (Dedicatória dos *Princípios da Filosofia* à Sereníssima Princesa Elisabeth)

RESUMO

O cerne deste trabalho repousa sobre a análise de alguns elementos constitutivos da metafísica cartesiana, à luz do problema da união substancial. Isso se faz porque acreditamos que, em sua correspondência com Descartes, Elisabeth formula a referida problemática partindo das próprias bases teóricas do pensamento do filósofo. Tendo isso em vista, buscamos compreender, no interior do sistema cartesiano, quais foram os elementos teóricos utilizados pela princesa para apresentar sua questão ao autor das *Meditações Metafísicas*. No desenrolar de sua discussão com Descartes, a eleitora palatina, conhecedora das principais exigências da física mecanicista, afirma a necessidade de que a alma deveria possuir uma característica extensa que, embora não lhe fosse essencial, pudesse fazer com que ela movesse o corpo. Isso se dá porque, na perspectiva mecanicista, para que haja movimento, faz-se necessário que duas substâncias extensas se choquem. Ora, a alma, sendo essencialmente uma substância imaterial, jamais poderia chocar-se contra quaisquer substratos corpóreos, como a glândula pineal, por exemplo. Diante dessa problemática, à luz do trabalho de Lisa Shapiro (1999; 2007), cremos que Elisabeth da Boêmia tenha construído uma "teoria materialista não redutiva da mente", embora ela o faça valendo-se dos próprios textos de Descartes e de seus principais objetores, como Thomas Hobbes, Antoine Arnauld e Pierre Gassendi.

Palavras-chave: Descartes, Elisabeth, mecanicismo, união substancial, ações voluntárias.

ABSTRACT

The core of this work rests on the analysis of some constitutive elements of Cartesian metaphysics, in the light of the problem of substantial union. This is done because we believe that, in her correspondence with Descartes, Elisabeth formulates the referred problem starting from the theoretical bases of the philosopher's thought. With this in mind, we seek to understand, within the Cartesian system, what were the theoretical elements used by the princess to present her question to the author of Metaphysical Meditations. In the course of her discussion with Descartes, the palatal voter, aware of the main requirements of mechanistic physics, affirms the need that the soul should have an extensive characteristic that, although it was not essential, could make it move the body. This is because, in the mechanistic perspective, for there to be movement, it is necessary for two extensive substances to collide. Now, the soul, being essentially an immaterial substance, could never strike any bodily substrates, such as the pineal gland, for example. In view of this problem, in the light of the work of Lisa Shapiro (1999; 2007), we believe that Elisabeth of Bohemia has constructed a "non-reductive materialist theory of the mind", although she does so by using Descartes' own texts and his main objectors such as Thomas Hobbes, Antoine Arnauld and Pierre Gassendi.

Key-words: Descartes, Elisabeth, mechanism, substantial union, voluntary actions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....14

CAPÍTULO 1

A natureza da alma à luz das Meditações Metafísicas

1.1 A dúvida metódica 21

1.2 As razões de duvidar.....25

1.3 A conquista da primeira certeza: eu sou, eu existo 38

1.4 O conceito de Substância.....47

1.5 O que sou eu, portanto? 56

1.6 Os modos da substância pensante.....63

Capítulo 2

A natureza mecanicista da fisiologia cartesiana

2.1 O corpo humano à luz do L' Homme.....74

2.2: A Glândula pineal 81

2.3: Os espíritos animais.....83

2.4: O movimento involuntário 85

Capítulo 3

O Homem cartesiano

3.1 A distinção real entre a alma e o corpo do homem.....94

3.2: A União substancial da alma e do corpo do homem.....103

3.2.1: Ensinamento da natureza versus Luz natural.....106

3.2.2: Veram unionem substantialem 109

3.3 As ações voluntárias 113

CAPÍTULO 4

Descartes e Elisabeth:

as cartas acerca da união substancial

4.1: Carta de Elisabeth a Descartes: 16 de maio de 1643.....127

4.1.1: O problema da união substancial (I).....127

4.1.2: Um problema elisabethano?.....127

4.1.3: O conceito cartesiano de determinação 132

4.1.4: O problema da união substancial (II).....134

4.1.5: Elisabeth, Hobbes, Arnauld e Gassendi: o cogito e o seu atributo principal 145

4.1.6: O dualismo substancial e o problema da vida intra-uterina.....153

4.1.7: O dualismo substancial e o problema dos grandes desmaios 158

4.1.8: O materialismo não redutivo de Elisabeth (I).....160

4.2: Carta de Descartes a Elisabeth: 21 de maio de 1643.....162

4.2.1 A doutrina das três noções primitivas 166

4.2.2: A primitividade epistêmica 170

4.2.3: A primitividade ontológica.....176

4.2.4: As noções primitivas gerais: ser, quantidade e duração.....177

4.2.5: As noções primitivas particulares: extensão, pensamento e união 180

4.2.6: O erro de Elisabeth: a mistura das características da alma com as do corpo e a consequente confusão de noções primitivas 182

4.2.7: A analogia do peso 189

4.2.8: A analogia do peso: o primeiro nível interpretativo.....190

4.2.9: A analogia do peso: o segundo nível interpretativo 200

4.3: Carta de Elisabeth a Descartes: 20 de junho de 1643.....207

4.3.1: Elisabeth teria compreendido a analogia do peso? 208

4.3.2: O materialismo não redutivo de Elisabeth (II): os espíritos animais inteligentes e o argumento dos vapores. 213

4.4: Carta de Descartes a Elisabeth: 28 de junho de 1643.....223

4.4.1: As ferramentas epistêmicas adequadas 224

4.4.2: Ao filósofo a distinção, ao “não filósofo” a união.....228

4.4.3: Distinção e união: uma impossibilidade psicológica de compreensão 236

4.4.4: Uma experiência mental 243

4.5: Carta de Elisabeth a Descartes: primeiro de julho de 1643.....248

4.5.1: O materialismo não redutivo de Elisabeth (III): uma função extensa da alma que lhe seja menos essencial 250

CONCLUSÃO 254
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 259
1. Obra essencial 259
2. Obras utilizadas para fins de citação de textos cartesianos 259
3. Obras utilizadas para fins de citação da correspondência de Descartes e Elisabeth 259
4. Obras complementares 260
4.1 Livros 260
4.2 Artigos em coletâneas 263
4.3 Artigos em periódicos 266

INTRODUÇÃO

Deborah Tollefsen inaugura seu artigo[1] afirmando que é próprio dos filósofos encetarem a narrativa de seu passado enfocando figuras canônicas (TOLLEFSEN, 1999, p. 59). Para essa pesquisadora, entretanto, há certo movimento, capitaneado por alguns historiadores da Filosofia, cujo principal objetivo é descobrir o trabalho desempenhado por figuras de "menor enlevo", de modo que se possa oferecer uma "textura" mais rica do passado filosófico (TOLLEFSEN, 1999, p. 59). Tendo isso em vista, concordamos com a referida autora quando ela destaca que os historiadores da Filosofia, "[…] embora reconheçam Elisabeth como uma crítica formidável de Descartes, permaneceram até recentemente bastante silenciosos sobre suas visões filosóficas" (TOLLEFSEN, 1999, p. 60).

É intrigante, por exemplo, a afirmação da eminente pesquisadora Eileen O'Neil, vinculada à prestigiada *University of Massachusetts Amherst*, de que o cético francês Simon Foucher, em 1675, "[…] foi *um dos primeiros* a formular um argumento para a inconcebibilidade da interação mente-corpo no contexto do sistema metafísico de Descartes" (O'NEIL, 1987, p. 227 - grifos nossos). Ora, bem sabemos que, na ocasião do nascimento de Foucher (março de 1644), completava-se quase um ano que Elisabeth da Boêmia e René Descartes haviam debatido em suas cartas o problema da união substancial. Além disso, é preciso destacar que, antes mesmo de Elisabeth formular o problema da interação substancial (1643), Pierre Gassendi já o havia feito em suas objeções às *Meditações Metafísicas* (1641).

Este trabalho, embora permeado por consideráveis lacunas, tem como um de seus objetivos centrais compreender a discussão de Descartes e Elisabeth acerca das "ações voluntárias"[2]. Justamente por isso, não se trata de escrever um trabalho unicamente sobre o pensamento de René Descartes, *mas de estudar o cartesianismo à luz de um dos problemas levantados pela princesa da Baviera*. Em outras palavras, pretendemos adentrar o sistema

---

[1] Trata-se do importante trabalho denominado *Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction*, publicado em 1999.

[2] Embora caracterizaremos as "ações voluntárias" no terceiro capítulo deste trabalho, tenhamos em mente que elas são aquelas que pressupõem a união da alma e do corpo e se expressam a partir da influência exercida pela alma na corporeidade. Nessa perspectiva, Descartes entende por *ações voluntárias* aqueles movimentos corporais principiados a partir da *ação da alma* sobre o corpo (DESCARTES, AT III 372), tendo em vista a satisfação de algum desígnio deliberado. Portanto, os movimentos voluntários podem ser concebidos como "[…] ações [da alma] que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 343).

filosófico de Descartes guiados pelos sinais que nos foram oferecidos pelas mãos de Elisabeth da Boêmia. Além disso, tentar perceber o modo como Elisabeth leu as *Meditações Metafísicas* constitui o cerne de nossa pesquisa desenvolvida neste texto.

Para tanto, optamos por iniciar este trabalho oferecendo ao leitor um convite à investigação das principais teses defendidas nas *Meditações Metafísicas* (e em outros textos do filósofo), dentre as quais destacamos: 1) a natureza metódica da dúvida hiperbólica, cujo estabelecimento em toda a sua radicalidade culminará no pressuposto marcadamente cartesiano de que alma é imaterial e alheia aos imperativos do mecanicismo[3]; 2) o caráter físico-geométrico da fisiologia cartesiana, conforme exposta em *O Homem* e na *Descrição do corpo humano*; 3) a importante tese da distinção real entre a alma e o corpo do homem; 4) finalmente, a demonstração da concepção antropológica de Descartes, assentada sobre a afetividade, consequência imediata da unidade substancial da alma e do corpo. Estes quatro pontos servirão de base à discussão do problema que será o protagonista do último capítulo desta dissertação. Tal problema se desenvolverá e se circunscreverá às cinco primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth[4], as que a tradição de comentadores convencionou denominar "cartas sobre a união substancial"[5].

Na primeira dessas cartas, a princesa levanta o seguinte problema: "[…] como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo realizar ações voluntárias, (sendo apenas uma substância pensante)" (DESCARTES, AT III 661). Com base nestas intrigantes linhas, o problema da interação substancial revestiu-se, no seio do próprio cartesianismo, de um vigor incontrolável: ele foi retomado por Espinosa no prefácio do livro V de sua *Ética*, por Leibniz no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, e, finalmente, por Malebranche em sua *Recherche de la Vérité*. A questão retomada por Elisabeth e por esses

---

[3] Neste trabalho, todas as vezes em que nos referirmos ao mecanicismo, limitamo-nos ao mecanicismo tal como Descartes o compreendia, ou seja, como uma "física dos choques".

[4] Defendemos que trazer à lume um dos aspectos do pensamento de Elisabeth exige, por primeiro, o estudo de conceitos centrais da doutrina cartesiana. A grandiosidade intelectual da princesa se revela nas críticas que ela formulou a um sistema filosófico igualmente grandioso, como o de Descartes. Nesse sentido, nossa investigação dos problemas levantados pela eleitora palatina pressupõe aquilo que denominamos uma "propedêutica cartesiana". Isso em virtude de que, apenas é possível compreender as afirmações de Elisabeth se, de antemão, conhecemos os pontos essenciais do sistema cartesiano, sobretudo aqueles concernentes às suas Metafísica, Física e Fisiologia.

[5] Tratam-se das cartas: *a Descartes*, 16 de maio de 1643 (DESCARTES, AT III 660-2); *a Elisabeth*, 21 de maio de 1643 (DESCARTES, AT III 663-8); *a Descartes*, 20 de junho de 1643 (DESCARTES, AT III 683-5); *a Elisabeth*, 28 de junho de 1643 (DESCARTES, AT III 690-5); *a Descartes*, 1 de julho de 1643 (DESCARTES, AT IV 1-3).

pensadores do *Grande Racionalismo* gravita ao redor da possibilidade das ações voluntárias, ou seja, seria possível assumirmos o *modus operandi* adotado por Descartes para explicá-las? Aliás, seria possível aceitar que a alma, sendo uma substância imaterial, pudesse determinar os movimentos da glândula pineal, como insiste Descartes em *As Paixões da Alma*? Seria imune a críticas afirmações desta natureza: "e toda a ação da alma consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade"? (DESCARTES, 1973, p. 243; AT XI 360). Gassendi, Elisabeth, Espinosa, Leibniz e Malebranche insurgem-se contra Descartes e, em coro, dizem não!

* * *

Ao estudarmos Descartes a partir de Elisabeth, cremos que, em consonância com outros intelectuais contemporâneos[6], violamos deliberadamente a ortodoxia que marcou por séculos a pesquisa filosófica, tanto no continente europeu, quanto no "Novo mundo". O debate filosófico estudado pelos acadêmicos, cuja origem se deu na Grécia Antiga, gravitou ao redor de figuras masculinas canônicas. A verdade desta afirmação é traduzida na pintura renascentista, sobretudo quando nos depararmos com o célebre afresco *La Scuola di Atene*, obra admirável do pintor Raffaello Sanzio. Não por um acaso, a centralidade da pintura é ocupada pelos gregos Platão e Aristóteles, rodeados à esquerda e à direita por dezenove outros *homens*-filósofos.

Circunscritos a esse interessante cenário, os historiadores da filosofia pretenderam trazer à luz as afinidades (e as discrepâncias) intelectuais entre esses pensadores, mostrando, por exemplo, como Platão influenciou Aristóteles, ou como Descartes forneceu as bases do sistema de Espinosa. Em poucas palavras, pode-se afirmar que, na vastíssima tradição filosófica, repetidamente nos deparamos com relatos de homens lendo e escrevendo "para outros homens", movimento hermenêutico que desconsiderou completamente a atividade intelectual feminina, muitas vezes existente, mas legada aos bastidores das querelas argumentativas.

---

[6] Tratam-se de pesquisadoras como Lisa Shapiro (1999), Delphine Kolesnik-Antoine & Marie-Frédérique Pellegrin (2014), Katarina Peixoto (2020) e Tessa Lacerda (2020), dentre outras filósofas.

Diversamente, nosso objetivo não é "[…] mostrar que Descartes influenciou o pensamento feminino da época, mas sim considerar no filósofo as marcas deixadas por certas mulheres" - especialmente por Elisabeth da Boêmia (FERREIRA, 1998, p. 173). Além disso, ao lermos Descartes a partir de sua correspondência com a eleitora palatina, "[…] pretendemos mostrar que devemos a certas mulheres uma melhor compreensão do pensamento cartesiano" (FERREIRA, 1998, p. 178). Isso se dá, sobretudo, por ser a correspondência entre Descartes e a princesa exilada "[…] um marco imprescindível para quem pretende mergulhar no coração do pensamento cartesiano" (FERREIRA, 2001, p. 3). Nessa perspectiva, para formular uma resposta coerente às dúvidas de Elisabeth (diferentemente das oferecidas a Hyperaspistes[7], a Antoine Arnauld[8], a Pierre Gassendi[9] e aos geômetras e teólogos das *Sextas Objeções*[10]) Descartes desenvolverá com maior clareza sua tese da união substancial. Pois, diante dos questionamentos da princesa, ele irá formular a "doutrina das três noções primitivas"[11], bem como reabilitar a relevância da sensibilidade e da vida comum para a compreensão da unidade substancial do homem.

No entanto, trazer à luz o pensamento *sui generis* de Elisabeth constitui um projeto embrionário, bastante complicado que, sob certos aspectos, pode parecer impossível. *Prima facie*, ousamos afirmar que é difícil pensar em Elisabeth sem subordiná-la a Descartes, uma vez que a totalidade dos escritos filosóficos da princesa reduz-se à sua correspondência com o filósofo. Além disso, sabemos que as afirmações da princesa são muitas vezes condicionadas às colocações de Descartes, além de serem breves e pouco desenvolvidas, o que torna a nossa tarefa mais difícil, elas são as únicas obras filosóficas da princesa que chegou até nós. E, no contexto do acervo epistolar cartesiano, "[…] a princesa assume o papel de leitora, levantando objeções e pedindo esclarecimentos sobre as afirmações de Descartes, não parecendo promover nenhum programa filosófico próprio" (SHAPIRO, 1999, p. 503). Além disso, explica Maria Luísa Ferreira, Elisabeth admite uma posição assimétrica com relação a Descartes, uma vez que "[…] a eleitora palatina se assume como discípula e é no interior

---

[7] *Carta a Hyperaspistes*, agosto de 1641 (AT III 424; 434).

[8] *Carta a Arnauld*, julho de 1648 (AT V 222-3).

[9] *Respostas às Quintas Objeções* (AT VII 389-90).

[10] *Respostas às Sextas Objeções* (AT IX 240-1).

[11] Termo cunhado por Daniel Garber (2001b, p.171) em seu importante trabalho *Understanding interaction: what Descartes should have told Elisabeth?*

desse estatuto que pede explicações ao mestre" (FERREIRA, 2003, p. 352). Tal assimetria se intensifica, sobretudo a partir de 1645, quando as relações de Descartes com a princesa palatina assumem verdadeiramente a característica de uma "direção espiritual" (GOUHIER, 1924, p. 149). Ademais, reconhecemos que, sendo *discípula* e *paciente* do filósofo[12], a princesa aprendeu dele a filosofar e a lidar com sua melancolia, uma vez que, "seguidora do *Discurso do Método*, habituou-se a pensar racionalmente, a argumentar com agilidade e eficácia, a ser rigorosa no percurso intelectual, a conceitualizar e a teorizar" (FERREIRA, 2001, p. 5).

Todavia, o "discipulado" de Elisabeth se caracteriza, muitas vezes, por uma espécie de "contravenção" de alguns dos pressupostos centrais da doutrina cartesiana. Nesse sentido, Lisa Shapiro (1999, p. 504) argumenta que Elisabeth da Boêmia possui certamente um pensamento filosófico único, sobretudo no que concerne à tese metafísica da união substancial, embora tal originalidade não se apresente de modo sistemático, mas se desenvolva ao longo das cartas trocadas entre a princesa e Descartes. Nessa mesma perspectiva, Erica Hart destaca que "à medida que a relação entre os dois correspondentes se aprofundava, Elisabeth se encarregou de sua própria subjetividade e a introduziu como um contrapeso ao que parecia cada vez mais um pronunciamento axiomático de Descartes" (HARTH, 1992, p.74).

Embora a princesa da Baviera não possua teses filosóficas encadeadas sistematicamente, ou expressas em volumosas obras (como é o caso do filósofo francês), mas, na correspondência com Descartes, apresente apenas ideias entrecortadas, o pensamento de Elisabeth existe e revela consideráveis críticas a Descartes, impulsionadas pelo desejo de compreender suas teses, de apontar fragilidades e clarificar pontos obscuros. Portanto, a assimetria à qual se referia Maria Luísa Ferreira não impediu Elisabeth de revestir suas dúvidas de "[…] uma atitude crítica, aliás bastante produtiva quanto ao re-direcionamento que provocou na filosofia cartesiana" (FERREIRA, 2003, p. 352). É essa espécie de "criticismo" que pretendemos sublevar. Porém, é desejável destacar que não é nosso intento analisar a relevância de tal criticismo em sua inteireza, mas apenas os aspectos concernentes às teses cartesianas da distinção e união substanciais.

* * *

[12] "Sendo que sois o melhor médico para mim […]" (DESCARTES, AT III 662).

Ao nos debruçarmos sobre o problema que envolve essas duas teses cartesianas (a distinção e a união substanciais), conhecemos um aspecto biográfico interessante de Elisabeth da Boêmia: ela era uma filósofa! A despeito de diversos intelectuais que pretenderam defender o sistema filosófico de Descartes das críticas da princesa palatina[13], unimo-nos a outros tantos que acreditam na força argumentativa e na relevância filosófica do problema levantado por Elisabeth[14]. Dentre estes, destacamos as teses defendidas pela filósofa Lisa Shapiro (1999, 2007), cujo cerne repousa sobre a seguinte asserção: Elisabeth da Boêmia pode ser considerada uma filósofa que defendeu uma concepção materialista *não redutiva* da alma humana. Como veremos mais adiante, não se trata de um materialismo estrito como o de Thomas Hobbes, por exemplo, tampouco de uma perspectiva que ceda completamente ao dualismo de substâncias. Segundo Lisa Shapiro (1999, 2007), o cerne da teoria da mente elisabethana repousa sobre o fato de que o *pensamento não se reduz às funções fisiológicas, mas é dependente delas de algum modo*.

A nosso ver, tal interpretação acerca de *um dos aspectos* do pensamento filosófico de Elisabeth constitui um caminho fecundo a ser trilhado por investigadores. Desde já, é preciso ser dito que nós o assumimos em toda a sua radicalidade. Porém, a despeito da força factual expressa na presença de um "toque materialista" nas linhas de Elisabeth, a novidade que pretendemos trazer com nossa pesquisa repousa sobre o fato de que tal materialismo *não é genuinamente obra de Elisabeth*, mas ele se ancora nos escritos do próprio Descartes e também nos de seus objetores, como é o caso das *Objeções e Respostas* publicadas juntamente às *Meditações Metafísicas* em 1641. É nesse ponto, sobretudo, que nos afastamos de Lisa Shapiro.

No desenrolar de nossa argumentação, sobretudo no quarto capítulo desta dissertação, apresentaremos excertos dos textos mencionados cuja semelhança com os escritos de Elisabeth é incontestável (tanto do ponto de vista literal, quanto doutrinário). Isso nos levou a concluir que Elisabeth não é *a* autora do problema da relação mente-corpo (seu autor é Gassendi), bem como a solução apresentada pela princesa (a necessidade da alma ser, de algum modo, material) não é genuinamente elisabethana, mas ela se constrói a partir do

---

[13] Dentre eles, destacamos Richardson (1982, 1985), Bedau (1986), Yandell (1997), Alanen (1996), O'Neill (1987), Loeb (1985), dentre outros.

[14] Tratam-se de intelectuais como Gouhier (2016), Garber (2001b), Teixeira (1990), Radner (1971), Shapiro (1999, 2007), Tollefsen (1999) e Alquié (1950).

pensamento de Descartes e de seus adversários. E isso não poderia ser diferente, sobretudo pelo fato de que Elisabeth critica Descartes com uma "armadura" cartesiana. Em outras palavras, a princesa pretende dizer que, caso sejamos verdadeiramente cartesianos (aceitando sem questionar os imperativos da física e da fisiologia do filósofo), certamente não teremos condições de assumir sua metafísica de modo pleno e inquestionável (e vice e versa). Ora, pergunta-se Elisabeth, como conciliar a tese de que o movimento se dá unicamente por meio do choque entre substâncias extensas e, simultaneamente, assumir que a *res cogitans* poderia mover a *res extensa*? A princesa coloca os problemas em termos de uma "geometria metafísica", questionando como se daria a união do divisível ao indivisível, tendo em vista sua ação recíproca (GUÉROULT, 2016, p. 669).

* * *

Como sabemos, a união substancial em Descartes possui duas faces. Neste trabalho, iremos investigar apenas uma delas: especialmente aquela que envolve as ações voluntárias, expressão fiel da ação da alma sobre o corpo. Por outro lado, as paixões e as sensações, enquanto efeitos dos fenômenos corporais sobre o espírito, poderão ser protagonistas de outro enredo. Fazemos isso pelo fato de que, uma vez que um de nossos objetos de análise se circunscreve às cinco primeiras cartas de Elisabeth e Descartes, nelas a princesa se debruça única e inicialmente sobre o primeiro aspecto. Entretanto, isso não quer dizer que Elisabeth da Boêmia não procurou compreender o segundo aspecto da união substancial, qual seja: a natureza das paixões e o modo como o corpo age sobre o espírito[15].

* * *

As citações das obras de Descartes respeitam seu modo canônico de referência: em primeiro lugar, indicamos o nome do filósofo, seguido da localização nas edições organizadas por C. Adam e P. Tannery, como neste exemplo: (DESCARTES, AT VI 131). As citações, eventualmente transcritas de traduções consagradas como as de Jacó Ginsburg e Bento Prado Jr., serão referenciadas desta maneira: (DESCARTES, 1973, p. 162; AT IX 103).

---

[15] *Cf.* a *Carta de Elisabeth a Descartes*, 28 de outubro de 1645: "Mas creio que esclarecereis esta dúvida, tendo o incômodo de escrever como esta agitação particular dos espíritos serve para formar todas as paixões que experimentamos e de que maneira ela corrompe o raciocínio" (DESCARTES, AT IV 322).

CAPÍTULO 1
A natureza da alma à luz das *Meditações Metafísicas*

1.1 A dúvida metódica

A *primeira meditação* inaugura um sistemático ordenamento de razões que, elaborado semelhante ao modo de escrever dos geômetras (DESCARTES, AT IX 9)[16], objetiva demonstrar duas teses de cunho metafísico: a existência de Deus e a real distinção entre a alma e o corpo do homem (DESCARTES, AT IX 13). Todavia, não obstante a pretensão analítico-demonstrativa das *Meditações Metafísicas*, a primeira destas não almeja estabelecer quaisquer verdades (DESCARTES, AT VII 523), sejam elas acerca do mundo natural (relativas à física) ou até mesmo concernentes à metafísica. Trata-se, tão somente, de inventariar as coisas que se podem colocar em dúvida (DESCARTES, 1973, p. 93; AT IX 13), conduzindo o leitor por uma seara filosófica que culminará na radical associação do duvidoso ao falso. Consequentemente, ocorrerão a plena rejeição dos dados da sensibilidade e a generalização da dúvida às essências matemáticas, até então tidas como indubitáveis, essencialmente claras e distintas (*cognitio certa et evidens*).

Contudo, há que se notar que o ato de duvidar é essencialmente propedêutico, visto possuir a utilidade de *preparar* o espírito, desligando-o dos sentidos, de modo que ele possa estabelecer verdades metafísicas indubitáveis, alheias ao menor indício de obscuridade (DESCARTES, AT IX 9)[17]. Isso se dá porque, para Descartes, o objetivo de seu projeto metafísico é compreender como funciona o entendimento, quais são suas capacidades e limites, e, a partir daí, descobrir possíveis certezas no interior de tais limites[18]. Assim, acentua-se a natureza excepcional da dúvida hiperbólica, qual seja: a de conduzir-nos às

---

[16] A esse respeito, ver as *Respostas às Segundas Objeções*: "a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem" (DESCARTES, 1973, p. 176; AT IX 121).

[17] *Cf*. também as *Respostas às Terceiras Objeções* (DESCARTES, AT IX 133).

[18] Nas *Respostas às Sétimas Objeções*, Descartes deixa antever a natureza propedêutica da dúvida metódica valendo-se da metáfora da cesta de maçãs. Nas palavras do autor: "suponhamos que ele tivesse uma cesta cheia de maçãs e temesse que algumas estivessem podres, e desejasse separá-las para que não corrompessem as outras, como as arrumaria? Não começaria esvaziando a cesta e, depois disso, examinando uma a uma todas as maçãs, não escolheria somente aquelas que não estivessem estragadas, e, jogando as outras fora, não voltaria a colocar aquelas na cesta?" (DESCARTES, AT VII 481).

descobertas dos princípios indubitáveis da metafísica[19]. Portanto, a dúvida, *per se*, não bastava para tal intento (DESCARTES, AT IX 205).

Em que consiste, então, a denominada dúvida metódica? Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que as dúvidas comuns são engendradas espontaneamente pela experiência, ao passo que a dúvida metódica é voluntária e deliberada. Não se trata de uma dúvida espontânea que procede das coisas, mas tão somente de uma prévia resolução de duvidar. Nas palavras de Harry Frankfurt, "a suspensão provisória do juízo ao qual Descartes se compromete decorre diretamente de uma decisão ou de um ato de vontade. Ele suspende seu juízo ao decretar simplesmente que eles estão suspensos" (FRANKFURT, 1989, p. 30).

Assim, a dúvida cartesiana é fruto de um ato livre da vontade, metodicamente elaborado ou, mais fortemente, *fingido* pelo filósofo[20]. Em suas objeções às *Meditações*, Arnauld percebeu claramente tal característica: "[…] não se duvida verdadeira e seriamente de todas as coisas, a não ser somente com o objetivo de ver se, após excluir temporariamente todas as que podem oferecer a mínima ocasião de duvidar, […] não haja algum meio de encontrar alguma verdade segura e firme […]" (DESCARTES, AT IX 167).

Entretanto, é preciso destacar, como bem salienta Alquié, que "[…] nas Meditações, a vontade que a anima não se dirige a um fim claramente pensado; neste caso, de fato, a dúvida perderia toda a sua seriedade […]" (ALQUIÉ, 1950, p. 175). Gouhier, por sua vez, adota um posicionamento semelhante, pois afirma que "[…] se durante a dúvida, Descartes não imitasse os céticos e não tivesse, como eles, a intenção de colocar em dúvida as certezas de seu pensamento quotidiano, certamente isso não seria sério: não haveria imitação, mas simulação" (GOUHIER, 1954, p. 159)[21]. Não havendo simulação no empreendimento cartesiano, aquele que se entrega verdadeiramente à dúvida ignora aonde ela poderia lhe conduzir, e, inclusive, deve considerar a possibilidade de não mais poder se livrar dela (ALQUIÉ, 1950, p. 175). Tendo isso em vista, podemos compreender o porque, para Hamelin (1949, p. 118), que a

---

[19] Acerca da possibilidade de se instaurar certezas a partir do artifício da dúvida, *cf.* a *Carta a* ***, escrita em março de 1638: "*Bien que les Pyrrhoniens n'ayent rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse*" (DESCARTES, AT II 38).

[20]"[…] *je me résolu de feindre que toutes les choses* […]" (DESCARTES, AT VI 32).

[21] Ora, pode causar estranheza a alguns nossa afirmação de que a dúvida metódica é "fingida" e, ao mesmo tempo, "genuína" e "não simulada". Entretanto, trata-se de uma contradição meramente aparente. Isso porque, no contexto da *primeira meditação*, embora Descartes *finja* que o mundo natural não exista, as razões que o levou a suspender seus juízos são *genuínas* e *sinceras*, como a consideração de que os sentidos são enganosos e que a realidade possivelmente não passe de um sonho. Portanto, pode-se concluir que os resultados da dúvida metódica são ilusórios, embora a base argumentativa de tal ilusão é verdadeira e não simulada.

dúvida cartesiana não se resume a um mero artifício metodológico, mas aproxima-se genuinamente da tarefa de um cético. Deste modo, uma vez que a dúvida constitui o movimento inaugural do sistema de Descartes, sendo indispensável à sua constituição, ela deve ser *sincera* e *genuína*, autenticamente cética *enquanto durar*.

No entanto, embora a dúvida cartesiana tenha sido genuinamente cética enquanto durou, Descartes opunha-se a quaisquer comparações de seu método com o dos céticos: "não que imitasse, para tanto, os céticos que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila" (DESCARTES, 1973, p. 52; AT VI 29). De modo mais contundente, nas *Respostas às Sétimas Objeções*, Descartes censura duramente o Pe. Bourdin por ter o "[…] descaramento de repreender-me como culpado de uma falta, e de atribuir-me essa mesma dúvida dos céticos, que poderia ser atribuída com mais razão a qualquer outro e não a mim" (DESCARTES, AT VII 550).

Contudo, isso não quer dizer que a dúvida não seja importante para o projeto epistêmico de Descartes. Justamente por isso, ou seja, por crer na importância da dúvida para a aquisição da verdade, o autor escreve a Mersenne, em resposta às objeções dos teólogos às suas *Meditações*: "eis por que, não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas, do que acostumar-se, antes de estabelecer algo, a duvidar de tudo e principalmente das coisas corporais […], não pude todavia dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira […]" (DESCARTES, 1973, p. 162; AT IX 103). Ao fim e ao caso, o que Descartes pretende é vencer o ceticismo valendo-se das próprias armas céticas. Em poucas palavras, ele almeja vencer a dúvida radical duvidando provisoriamente de tudo.

De acordo com Hamelin (1949), o que diferencia a dúvida cartesiana daquela dos céticos é que, em Descartes, a dúvida tem ínfima duração, ao passo que aqueles permaneceriam obstinados no ato de duvidar. Todavia, tratam-se de dois empreendimentos epistemológicos autênticos, fundados, para o comentador, em razões genuínas e sinceras. Nas palavras de Hamelin, "Descartes abandona-se à dúvida tão francamente quanto um cético, e somente difere dele ao levar o ceticismo até o extremo, como ninguém até então havia pensado em fazê-lo, e nesse grau último, a refutação do ceticismo resulta em seu próprio esgotamento" (HAMELIN, 1949, p. 120). Em síntese, Descartes imita os céticos, mas, contrariamente a eles, ele não chega ao ponto de duvidar simplesmente por duvidar. A sua

pretensão é, *inicialmente*, duvidar de tudo; contudo, o caráter hiperbólico dessa dúvida visa encontrar uma certeza indubitável e, a partir daí, não mais hesitar. Portanto, a dúvida cartesiana, mesmo sendo um empreendimento deliberado e voluntário, não se caracteriza por uma vontade finalista ou calculista, que, mesmo antes de iniciar o seu processo, já tinha em vista um resultado dado. A dúvida cartesiana não pretende minar a ciência, mas fundá-la sobre bases sólidas e indubitáveis.

* * *

Ao almejar a fundação de uma ciência alicerçada sobre princípios indubitáveis, Descartes diz que se concentrará "[…] seriamente e com *liberdade* em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões" (DESCARTES, 1973, p. 93; AT IX 13 - grifo nosso). Gouhier explica que "[…] a vontade intervém apenas para estabelecer uma barreira. Ela se abstém de ceder à tentação de acreditar; suspende o consentimento enquanto a inteligência verifica o que é proposto para consentir" (GOUHIER, 2016, p. 27). Nessa perspectiva, submeter as nossas antigas opiniões ao crivo da razão (examinando todas as nossas crenças fortemente arraigadas) não é sinônimo de sustentar a soberania da razão expressa na liberdade que temos de suspender os nossos juízos[22]? A resposta parece-nos, obviamente, positiva. A soberania e a autonomia da razão, para Lívio Teixeira, fundam-se na necessidade, cara a Descartes, de que o "[…] conhecimento não pode estar sujeito ao beneplácito das autoridades […]" (TEIXEIRA, 1990, p. 14), tampouco a razão pode estar atrelada ao julgo da tradição.

Ciente desse mister, Descartes assimila o meramente duvidoso ao falso. Afirma-se o pressuposto metodológico de "[…] nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida" (DESCARTES, 1973, p. 45; AT VI 18). Para tanto, Descartes estende fortemente a dúvida desde a *primeira meditação* (na qual a existência do mundo natural é colocada "entre

[22] Além disso, Alexandre Koyré escreve: […] é por uma decisão livre, é por um acto de liberdade que a filosofia cartesiana começa. É por o homem ser livre que pode dizer não à tendência natural que o leva a crer no que vê e ouve; que pode recusar-se a seguir a impressão poderosa do sensível; arrancar-se ao domínio do seu corpo, dos seus hábitos, da sua natureza, numa palavra. A filosofia de Descartes não demonstra a liberdade da vontade humana. Pressupõe-na e 'prova-a' pela sua própria existência" (KOYRÉ, 1963, p. 23). Ver, também, Lívio Teixeira: "Na verdade, para Descartes, ela [a dúvida] é sempre um *empreendimento*, para usar a expressão que o próprio filósofo usa tantas vezes, é um ato da vontade, em que o espírito ainda incerto de sua capacidade para conhecer, institui a própria liberdade por uma afirmação de soberania, que é a suspensão do juízo" (TEIXEIRA, 1990, p. 41).

parêntesis") à *sexta meditação.* Somente a esta altura da obra, obedecendo rigorosa ordem, a realidade das coisas materiais será reafirmada. À medida que Descartes desenvolve sua argumentação, a radicalidade da dúvida será paulatinamente substituída pela conquista de novas verdades: *duvido*, *sei que duvido*, *penso e existo*; *Deus é*, *e ele não pode ser enganador* etc[23]. Diante disso, torna-se evidente a notável relevância do ato de duvidar para o estabelecimento de um conhecimento filosófico claro e distinto, objetivamente válido. Como veremos, não se trata de empunhar o estandarte do ceticismo, mas de derrotá-lo com as luzes do exercício intelectual do pensamento.

1.2 As razões de duvidar

A Clerselier, Descartes remete a seguinte afirmação: "[…] seria difícil expulsar assim de nossa crença tudo o que aí anteriormente se havia colocado, em parte porque é necessário ter alguma razão de duvidar antes de se determinar a tanto […]" (DESCARTES, 1973, p. 216; AT IX 204). Isso se dá, sobretudo, porque "nada é mais deslumbrante que um preconceito; muitas vezes, o brilho da verdade é apenas a pátina do tempo, e acontece que o óbvio é simplesmente a eloquência de nossos desejos" (GOUHIER, 2016, p. 19). Assim, para nos livrarmos dos preconceitos, precisamos de *rationes dubitandi* que sejam necessariamente sólidas e, antes de mais nada, ponderadas com atenção (DESCARTES, AT IX 17).

Tais razões são evocadas no desenrolar de um ordenamento rigoroso, partindo dos objetos complexos (como as coisas materiais), *decompondo-os*, até atingir noções simples (os entes matemáticos, as essências). Descartes segue da exterioridade do mundo natural rumo à interioridade espiritual, isto é, aos meandros pouco explorados do ser consciente. Tal decomposição é norteada pela regra da análise, qual seja: a de "[…] dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em quantas parcelas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las" (DESCARTES, 1973, p. 45-6; AT VI 18). Nesse sentido, destaca Enéias Forlin, "[…] o que é a operação da dúvida senão uma análise que irá decompor as representações em seus elementos absolutamente simples e gerais?" (FORLIN, 2004, p. 22). Além disso, a necessidade de "[…] reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples […]" (DESCARTES, 1989, p. 31; AT X 379) também é

[23] Trecho inspirado na crítica de Ferdinand Alquié, expressa em *A Filosofia de Descartes* (ALQUIÉ, 1986, p. 7).

claramente afirmada no enunciado V das *Regulae*. Portanto, cada um dos quatro momentos da dúvida levará o autor das *Meditações* ao seu consequente, ora diagnosticando suas carências e abandonando-o definitivamente, ora estabelecendo-o como forte e acabado.

O filósofo, cônscio da necessidade de "[…] cuidar muito seriamente de nada receber como verdadeiro que não possamos demonstrar ser tal" (DESCARTES, 1973, p. 191; AT VII 354); bem como ciente da possibilidade de que "[…] pode acontecer que me engane, e talvez não passe de um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes" (DESCARTES, 1973, p. 38; AT VI 3); elenca na *primeira meditação* quatro razões que o conduzirá à suspensão de seu juízo no tocante à natureza em geral. Tais razões incidem fortemente não sobre cada uma de nossas antigas opiniões concebidas isoladamente, mas, "[…] visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos *princípios* sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas" (DESCARTES, 1973, p. 93; AT IX 14 - grifo nosso).

Arruinar o edifício epistêmico de nossas crenças a partir da implosão de seu alicerce revela-se um procedimento "econômico", visto que Descartes elenca razões de duvidar que incidem sobretudo sobre os *princípios* que constituem a base comum de todo nosso conhecimento. As elaborações críticas de Descartes gravitam ao redor dos fundamentos da razão, elas inspecionam nossa própria luz natural, de modo a evidenciar se se trata de um meio eficaz (ou não) de produção e aquisição de conhecimento. A natureza da *primeira meditação*, cujo título é *Das coisas que se podem colocar em dúvida*, revela-se plenamente em sua função "inquisitiva", tendo como pretensão menos alcançar quaisquer verdades, mas inventariar aquilo que pode ser posto em dúvida.

* * *

A primeira das razões de duvidar incide sobre um princípio de inspiração empirista, cujo cerne repousa sobre a seguinte asserção: devemos estar seguros de nossa crença na existência dos objetos materiais, bem como da suposição inconteste de que, pelos sentidos, temos acesso imediato a eles. Em outras palavras, a primeira razão de duvidar objetiva arruinar uma suposição irretocável do senso comum de que conhecemos fiel e seguramente, por intermédio dos sentidos, a realidade física que nos circunda. Na perspectiva do senso

comum, os dados empíricos, originários de nossas percepções sensoriais, fornecem-nos um conhecimento seguro e eficaz a respeito do mundo. Todavia, argumenta Descartes, nossas apreensões sensíveis possuem certa inconfiabilidade epistêmica e elas não são isentas de erros: "[…] experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos […]" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14).

Um caso interessante de um equívoco relacionado à sensibilidade é o da observação de objetos muito distantes de nós. Quando nos deparamos com um objeto a grande distância, percebemos que ele parece possuir determinadas formas e tamanhos muito pequenos. Basta observarmos um avião a voar no céu: nestas condições, sob a perspectiva do observador, a aeronave parece não possuir mais que alguns poucos centímetros. Contudo, quando dela nos aproximamos em uma pista de embarque, suas características reais são completamente distintas com relação à nossa primeira percepção. À primeira vista, o vislumbre é tal que pode nos levar a conjecturar se estivemos ou não diante de dois aviões completamente distintos[24]. Deste modo, "[…] a fé dos sentidos é mais incerta que a do entendimento; e pode acontecer de muitas maneiras que uma só e mesma coisa se apresente a nossos sentidos sob diversas formas, ou em diversos lugares e maneiras, sendo assim tomada por duas" (DESCARTES, 1973, p. 163; AT IX 104-5)[25].

Nas palavras de Guéroult, "deve-se constatar que os sentidos, se eles são em princípio verídicos por eles mesmos, não o são absolutamente sempre. Em certas ocasiões excepcionais, eles falham em sua função informativa e são intrinsecamente enganadores" (GUÉROULT, 2016, p. 587). Assim, diante da ineficiência relativa dos sentidos na apreensão do sensível, "[…] é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14). E, "[…] como se não houvesse fundamento suficiente para duvidar de alguma coisa no fato de termos nela alguma vez reconhecido erro […]" (DESCARTES, 1973, p. 191; AT VII 354), torna-se ao menos prudente

[24] *Cf.* a *sexta meditação*: "pois observei muitas vezes que torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas, e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo; e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores" (DESCARTES, 1973, p. 141; AT IX 61).

[25] Para um inventário mais detalhado acerca dos erros da sensibilidade, ver a s*exta meditação* (DESCARTES, AT IX 61).

duvidar de nossos sentidos[26]. Um verdadeiro filósofo, diz o autor, não deve nunca fiar-se nos sentidos, mas unicamente nos poderes da razão (DESCARTES, 1997, p. 57; AT VIII 39). Descartes, a partir do argumento dos erros dos sentidos, intenta prescindir daquelas que seriam as bases empíricas do conhecimento humano.

No entanto, o pensador reconhece diferenças de graus em nossos conhecimentos advindo dos sentidos e, a partir daí, ele passa a investigar se, nos limites desses graus, não poderíamos obter um conhecimento seguro. Nas palavras do filósofo, "[…] ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles […]" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14). A princípio, explica Gouhier, "[…] acreditei que essa torre fosse redonda; contudo, aproximo-me dela e constato que ela é quadrada: essa é uma razão suficiente para duvidar de todas as minhas percepções? Não, uma vez que outras percepções permitem-me retificar a primeira" (GOUHIER, 2016, p. 24-5).

Nessa perspectiva, o primeiro grau da dúvida é claramente insuficiente para estendê-la às nossas mais variadas percepções sensíveis, sobretudo aquelas que dizem respeito ao nosso *próprio corpo*, como a nossa posição no espaço, por exemplo. Isso se dá porque é razoável que eu não me engano "[…] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14).

A esse respeito, H. Frankfurt explica que "[…] o fato de haver casos nos quais confiar nos sentidos conduz ao erro, não significa que os sentidos não sejam jamais dignos de fé, ou que todo juízo fundado na sensibilidade deva ser tido por incerto" (FRANKFURT, 1989, p. 51). Como destaca Poliandro em *Recherche de la verité*:

> bem sei que os sentidos enganam algumas vezes, se estiverem mal dispostos, quando, por exemplo, os alimentos parecem amargos a um doente; ou então muito afastados, como quando olhamos as estrelas, que nunca nos parecem tão grandes como são; ou, ainda, geralmente, quando não atuam em liberdade, segundo a constituição de sua natureza. Mas todos os seus defeitos são muito fáceis de se conhecer e não impedem que eu não esteja agora seguro de que vos vejo, que passeamos neste jardim, que o sol nos ilumina e que, em resumo, tudo

[26] "E acho estranho que os homens sejam tão crédulos por apoiar sua ciência sobre a certeza dos sentidos, pois ninguém ignora que eles enganam algumas vezes, e que temos justa razão de sempre desconfiar daqueles que uma vez nos enganaram" (DESCARTES, AT X 510).

> o que aparece comumente as meus sentidos seja verdadeiro (DESCARTES, AT X 510)[27]

Portanto, duvidar de nossas percepções sensíveis muito simples relativas ao nosso corpo próprio, como o fato de que o sol nos aquece e ilumina, que estou em determinado lugar etc, poderia ser um indício constrangedor de que seríamos insanos, "[…] que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14)[28]. Além disso, explica E. Forlin, "a hipótese sobre os erros dos sentidos […] está incapacitada logicamente de colocar em dúvida a existência de corpos materiais exteriores, posto que já pressupõe os sentidos e estes, por sua vez, já pressupõem os corpos (um corpo que é sujeito, suporte deles; corpos que o afetam, posto que os sentidos são meramente passivos)" (FORLIN, 2005, p. 91). Em síntese, a crença de que nossos sentidos nos apresentam a realidade sensível tal qual ela é não pôde ser plenamente suprimida pelo argumento dos erros dos sentidos.

* * *

Em face do insuficiente desempenho metodológico do primeiro grau da dúvida, Descartes passa à consideração de suas experiências oníricas. Como somos homens, diz-nos o autor, sendo-nos peculiar o hábito de dormir e de representar em sonho coisas bastante inverossímeis, "quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito?" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14). Embora possa parecer-nos certo que estamos acordados, que é por um *livre ato da vontade* que estendemos a mão e que a sentimos, "[…] pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 15)[29]. "E, detendo-me

---

[27] Neste trabalho, todas as citações do texto *Recherche de la verité* foram extraídas da obra *Descartes: obras escolhidas*, publicada no ano de 2010 pela Editora Perspectiva, cuja organização foi feita pelos professores Jacó Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha.

[28] A hipótese da loucura é plenamente afastada, pois Descartes não atribui a ela nenhum valor epistêmico: "Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14). Diferente postura Descartes adotará frente aos fenômenos oníricos.

[29] Percebamos o detalhe: Descartes acreditava verdadeiramente na possibilidade do homem empreender ações voluntárias (que é o objeto da crítica de Elisabeth), embora o argumento do sonho será capaz de as suplantar temporariamente, tornando-as metodologicamente ilusórias.

neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono […]" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 15). Pois, "[…] de onde sabemos que os pensamentos que ocorrem em sonhos são mais falsos do que os outros, se muitos não são amiúde menos vivos e nítidos?" (DESCARTES, 1973, p. 58; AT VI 38)

A objeção do sonho é certamente desconcertante. Isso em virtude de que, "[…] ainda que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes aprouver, não creio que possam dar qualquer razão que seja suficiente para desfazer essa dúvida […]" (DESCARTES, 1973, p. 58; AT VI 38). Mesmo diante do argumento dos erros dos sentidos, parecia-nos evidente que não poderíamos duvidar da existência de nosso próprio corpo, de que ocupávamos determinado lugar no espaço, que vestíamos essa ou aquela roupa. Contudo, a partir da consideração de nossos sonhos, parece-nos inviável afirmações dessa natureza. Diante da força epistêmica do argumento do sonho, Descartes sente-se inteiramente pasmado, "[…] e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 15).

O ponto central do argumento do sonho é que não possuímos um critério concludente que nos permita distinguir nitidamente a vigília do sono, ou seja, vigília e sono seriam indiscerníveis. Isso significa dizer que toda a realidade física que nos rodeia possa não passar de mera "arquitetura mental", do mesmo modo como ocorre no plano de nossos registros oníricos. Nas palavras de Enéias Forlin, o sonho evoca "[…] a possibilidade lógica de que a realidade exterior de corpos materiais pode não ser mais que uma construção puramente ideal ou representativa - detentora, porém, da mesma objetividade que ela possui quando considerada de fato uma realidade externa" (FORLIN, 2005, p. 90). À sombra do argumento do sonho, nossas percepções sensíveis relativas ao nosso próprio corpo e a crença na existência do mundo são, por fim, colocados em xeque. A partir da formulação de tal argumento, o filósofo perde plenamente o mundo natural, suspende seu juízo no tocante à existência de todas as *coisas materiais*.

Todavia, mesmo ao assumirmos, à luz do argumento do sonho, que os objetos de nossa percepção sensível possam ser ilusórios e, consequentemente, não existirem fora de nossa consciência, "[…] é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são *como* quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança

de algo real e verdadeiro" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 15). Em outras palavras, embora o argumento do sonho possa arruinar nossa crença na objetividade dos elementos sensíveis, as propriedades geométricas dos corpos (sejam eles fisicamente existentes ou meras projeções mentais) são reais e verdadeiras, do mesmo modo que os objetos representados em um quadro não podem ser constituídos senão à semelhança de algo real e verdadeiro.

Isso porque, quer eu sonhe que vejo um cubo ou, ao contrário, que o veja de modo factual por intermédio dos sentidos quando desperto, ele nunca terá mais que seis faces, doze arestas e oito vértices. "Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas […]" (DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 15), mas limitam-se apenas a empreender alguma mistura composta de membros de diversos animais existentes.

As essências geométricas dos objetos não podem ser desconsideradas e concebidas como ilusórias. Na realidade ou em um sonho, a estrutura dos elementos que os compõem continuam tendo propriedades essencialmente geométricas, matemáticas. Em suma, o argumento do sonho é capaz de arruinar nossos conhecimentos sensíveis (concernentes à *existência* concreta das coisas materiais), embora ele não seja capaz de fazer o mesmo no que diz respeito aos conhecimentos relativos às *essências* dos mesmos corpos, claras e distintas *per se*. Pois, "[…] esse argumento poderia atingir apenas a certeza das existências, não aquelas das essências, pois que eu sonhe ou que esteja acordado, a essência conserva sempre as mesmas propriedades racionais intrínsecas" (GUÉROULT, 2016, p. 365). Portanto, o segundo grau da dúvida deixa transparecer sua limitação: subsistem, inabaláveis, a *res arithmeticas* e a *res geometricas*:

> Na primeira meditação, os erros dos sentidos e as ilusões dos sonhos (aos quais se somam as alucinações) justificam a dúvida quanto à existência das coisas sensíveis. A generalização da dúvida fundada sobre a experiência dos sonhos não poderia se estender para além disso, pois, mesmo no sonho, as matemáticas clamam por verdade. E tal verdade os erros do raciocínio não a comprometem, sobretudo quando a razão dispõe de um método que os permite evitar (GOUHIER, 2016, p. 67).

A partir da consideração das essências geométricas dos corpos, é claro a Descartes que elas constituem componentes simples e universais - *de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant* (DESCARTES, AT VII 20) - , atingíveis à luz do processo de decomposição das coisas materiais a que nos referimos. "Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em

geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, sua grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede a sua duração e outras coisas semelhantes" (DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 15). Como destaca Franklin Leopoldo e Silva, "embora incluídas no conhecimento geral do mundo sensível, [as coisas matemáticas] não são propriamente objetos de sensação e percepção, e podem ser consideradas à parte, o que precisamente a matemática faz quando trata tais elementos separados das coisas sensíveis" (SILVA, 1998, p. 37).

Não se pode negar a existência das essências matemáticas, tampouco das propriedades e relações geométricas elementares próprias da extensão. A figura, a quantidade, o espaço, a duração são logicamente reais, uma vez que constituem os objetos da Matemática, sendo *indecomponíveis*, pois a essência corpórea constitui uma noção elementar, bastante geral. E, mesmo que toda a realidade não passe de um sonho, ela não deixará de ser composta de objetos que possuem propriedades geométricas como altura, largura e profundidade. Tampouco um triângulo equilátero, quer estejamos dormindo ou despertos, deixará de possuir três lados, cujas medidas são simétricas.

A partir disso, Descartes conclui que a Física, a Astronomia, a Medicina e as demais ciências que se voltam à consideração das coisas compostas podem ser duvidosas. Contudo, esse não é o caso da Aritmética, da Geometria e das outras ciências, cujo objeto constitui-se de noções simples e elementares (noções essas que não pressupõem uma existência efetiva na natureza, como é o caso dos entes matemáticos), pois elas contém algo de certo e de indubitável (DESCARTES, AT IX 16)[30]. "O empreendimento do princípio de decomposição do complexo no simples não permite elevar-se a elementos mais simples do que estes elementos indecomponíveis, que constituem o conteúdo de nosso entendimento enquanto noções matemáticas" (GUÉROULT, 2016, p. 42). Portanto, as verdades matemáticas e as propriedades e relações geométricas subsistem ao crivo do argumento do sonho, visto consistirem em noções simples e não compostas, ao passo que os elementos sensíveis, já que

[30] *Cf.* o *Entretien avec Burman*: "a única diferença é que a física considera seu objeto não apenas como uma entidade verdadeira e real, mas também como algo real e existente. A matemática, por outro lado, considera seu objeto meramente possível, isto é, como algo que não existe realmente no espaço, mas é capaz de fazê-lo" (DESCARTES, AT V 160).

podem ser ilusórios, são varridos pela força do argumento[31]. "Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados […]" (DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 16).

Assim, Descartes parte da consideração dos elementos naturais, que pressupuseram "razões naturais" de duvidar (como o erro dos sentidos, o delírio dos loucos e a ilusão do sonho), à análise dos entes matemáticos. Caminha-se do sensível aos elementos indecomponíveis que constituem os objetos da matemática. Este domínio, visto ser certo e indubitável, pressupõe uma dúvida de outra natureza que seja capaz de desvinculá-lo de nossas crenças claras e distintas. O argumento do sonho é incapaz de o fazer, visto que as ilusões oníricas podem nos enganar quanto à existência dos objetos matemáticos, mas não com relação às noções geométricas. Nessa perspectiva, a Aritmética e a Geometria "[…] são efetivamente as únicas que lidam com um objeto tão puro e simples que não tem de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta, e constituem inteiramente em consequências a deduzir racionalmente" (DESCARTES, 1989, p. 17; AT X 363).

* * *

As razões naturais de duvidar são inaptas para abalar as chamadas "verdades essenciais", isto é, aquelas *naturezas simples materiais* a que se referia as *Regulae* (DESCARTES, AT X 419), concernentes às essências das coisas, não importando se tais coisas existem no mundo físico ou apenas na consciência humana. Nas palavras de F. Alquié,

> na verdade, por ter duvidado da existência das coisas que nossos sentidos nos revelam, Descartes parece se tranquilizar um instante pensando nas essências. […] A certeza alcançada aqui é uma certeza essencial, visto que ela permite a Descartes distinguir as ciências que, como 'a física, a astronomia, a medicina', se preocupam com o que existe de fato, ao passo que aquelas como 'a aritmética' e 'a geometria' 'tratam apenas de coisas mais simples e mais gerais, sem se preocuparem muito se essas coisas existem ou não na natureza' (ALQUIÉ, 1950, p. 168-9)

[31] "É notório que não podemos manter, na esfera da matemática, as mesmas razões de duvidar que consideramos válidas para o plano do sensível. Isso porque, no que se refere às coisas materiais, a verdade se põe como adequação entre a representação e a própria coisa. […] Na matemática, não existe o problema da adequação, porque essa ciência é constituída de entidades inteligíveis, e não das coisas materiais que são percebidas. Assim, na matemática não há como por em dúvida a adequação entre percepção e realidade, pois a realidade dos objetos matemáticos consiste precisamente em não serem percebidos como existências sensíveis" (SILVA, 1998, p. 33-4).

Todavia, esclarece ainda Alquié, a passagem do domínio da existência para aquele das essências aparece na *primeira meditação* apenas como uma tentação muito sutil, mas logo ela será também recusada (ALQUIÉ, 1950, p. 168). Em face da evidência dos entes matemáticos, Descartes recorre ao artifício metafísico do Deus enganador, embasado em uma compreensão ainda obscura da natureza do criador: "[…] não conhecendo ainda ou, antes, fingindo não conhecer o autor de meu ser, nada via que pudesse impedir que eu tivesse sido feito de tal maneira pela natureza que me enganasse mesmo nas coisas que me pareciam serem as mais verdadeiras" (DESCARTES, 1973, p. 141; AT IX 61).

Dentre os atributos de Deus, encontra-se a onipotência, sobre a qual repousa o cerne do derradeiro grau (metafísico) da dúvida. Uma vez admitida a onipotência divina, o filósofo pode questionar quem seria capaz de assegurar que o criador de todas as coisas não tenha deliberado "[…] que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo?" (DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 16). E, mais fortemente, "[…] pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso" (DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 16).

Forjara-se, assim, um artifício metafísico que, embora esteja em conformidade com as *Santas Letras* - como sustentado pelos teólogos das *Segundas* (DESCARTES, AT IX 99) e das *Sextas Objeções* (DESCARTES, AT IX 220)-, funda-se em uma razão frágil, em um "ouvir dizer" (DESCARTES, AT VIII 6) ou, até mesmo, em uma nebulosa compreensão daquilo que é a onipotência divina. Para Guéroult, a ficção do Deus embusteiro situa-se em um plano

completamente alheio às verdades do sistema cartesiano[32]. A invenção do Deus enganador se consolida a partir de uma pseudo ideia que concebemos de nosso criador e de sua onipotência. No contexto da *primeira meditação*, o que justifica a universalidade da dúvida é o mistério que envolve nossa origem, bem como a gênese do mundo. Nas palavras de Descartes, "[…] a razão de duvidar que depende somente desta *opinião* [que postula a existência do Deus embusteiro] é bem frágil e, por assim dizer, metafísica" (DESCARTES, 1973, p. 108; AT IX 28).

Todavia, argumenta Gouhier, nada disso importa aqui: "assim como o poeta não busca saber se existem sereias, ou até mesmo se seria biologicamente possível unir o busto de uma mulher a um rabo de peixe, o filósofo não põe o problema da existência ou inexistência desse 'gênio maligno' […]" (GOUHIER, 2016, p. 117). Mesmo que, à luz do sistema cartesiano, supostos atributos divinos (como a onipotência e a capacidade de enganar) pudessem ser incompatíveis e inconciliáveis, isso não é relevante no contexto da *primeira meditação*. Isso se dá, sobretudo, porque o Deus enganador "[…] é um personagem fabuloso e, como tal, costuma permitir que o teste crítico dure até a descoberta da primeira verdade digna desse nome, caso haja uma" (GOUHIER, 2016, p. 117-8). Assim, para que a dúvida não se limitasse (com o argumento do sonho) em destruir as *verdades existenciais*, o artifício do Deus enganador foi evocado para que ela pudesse atingir também as *verdades inteligíveis*.

Outrora indubitáveis, perante o Deus que tudo pode (inclusive nos enganar), a Matemática, a Geometria e a Aritmética, com suas verdades seguras e deduções precisas, visto serem as atividades mais nobres e mais elevadas da razão, não passam de meras ilusões obscuras. A certeza absoluta depositada nos enunciados matemáticos tornaram-se opiniões incertas, das quais não há uma sequer que não se possa duvidar atualmente. Como destaca

---

[32] A esse respeito, *cf.* o início da *Quarta Meditação*: "Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição. E, conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus" (DESCARTES, 1973, p. 123; AT IX 42-3). Ver, também, as *Respostas às Sextas Objeções*: "podemos ver claramente que é impossível que Deus seja enganador, sobretudo se considerarmos que a forma ou a essência do engano é um não ser, na qual não pode recair um ser supremo" (DESCARTES, AT IX 230). Ademais, na *Carta a Mersenne*, escrita em 21 de abril de 1641, Descartes afirma: "Quanto àqueles que dizem que Deus engana continuamente os danados, e que também nos pode continuamente enganar, contradizem eles o fundamento da fé e de toda a nossa crença, aquela pela qual *Deus mentiri non potest* - Deus não pode mentir -; e o que é repetido em tantos lugares por Santo Agostinho, São Tomás e outros, que me surpreendo que algum teólogo o contradiga; devem eles renunciar a toda a certeza se não admitirem por axioma que *Deus nos fallere non potest* - Deus não nos pode enganar" (DESCARTES, AT III 359-60). Harry Frankfurt, por sua vez, é ainda mais peremptório ao afirmar que mesmo a suposição de um Deus enganador "[…] é *logicamente* impossível segundo a posição desenvolvida mais tarde nas *Meditações*, porque uma natureza maliciosa é um sinal de fraqueza, o que é incompatível com a onipotência [...]" (FRANKFURT, 1989, p. 67, grifos nossos).

Jean-Luc Marion, diante da autoridade da metafísica, as *naturezas simples materiais* (como a figura, a extensão, o movimento) são desqualificadas, visto serem transcendidas por meio da dúvida hiperbólica (MARION, 2009, p. 155). O poder avassalador do Deus enganador paira fortemente sobre a certeza das essências matemáticas, tornando-as obscuras e inapropriadas para a fundamentação epistêmica pretendida por Descartes. Ocorre, então, a suspensão do juízo, o abandono pleno das essências matemáticas inteligíveis, embora se almeje encontrar, mesmo em face de um Deus embusteiro, algo constante e seguro nas ciências.

* * *

Ora, visto que nossas antigas opiniões (que, pelo império do hábito, tornaram-se "senhoras de nossa crença"[33], uma vez que "o poder que uma opinião já aceita exerce sobre nós é muito forte") (DESCARTES, 1997, p. 56; AT VIII 36-7) não deixam de reincidir em nosso espírito, é preciso tomar a corajosa decisão de doravante não mais crê-las. Tal necessidade é igualmente experimentada pelos astrônomos quando, depois de terem sido convencidos por sérias razões científicas que o sol é muitas vezes maior que a Terra, eles não deixam de julgá-lo menor que ela quando olham para ele (DESCARTES, AT IX 239). Nesse sentido, embora a dúvida tenha sido instaurada *de direito*, certa "lógica da probabilidade", peculiar ao senso comum, visto que é fundada na força do hábito, sobrepõe-se à necessidade da dúvida metafísica.

A referida lógica, cujo cerne repousa na equiparação daquilo que é uma mera probabilidade com o que é verdadeiro de fato, impossibilita que a dúvida seja instaurada integralmente. Nas palavras de Descartes,

> E jamais perderei o costume de aquiescer a isso e de confiar nelas, enquanto as considerar como são efetivamente, ou seja, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e todavia muito *prováveis*, de sorte que se tem muito mais razão em acreditar nelas do que em negá-las. (DESCARTES, 1973, p. 96; AT IX 17).

É preciso formular uma estratégia que seja capaz de romper com nossas certezas (*de fato*) psicológicas/morais do quotidiano depositadas em nossas opiniões, não obstante

[33] Em face da sugestão oferecida por Eudóxio, de acordo com a qual seria necessário, de uma vez por todas, desfazer-se de todas as nossas ideias imperfeitas e recomeçar a formar novas, Epistemon protesta, afirmando que "este remédio seria excelente, se fosse fácil de utilizá-lo. Mas vós não ignorais que as primeiras crenças que foram acolhidas em nossa fantasia ali permanecem de tal forma impressas que apenas a nossa vontade não basta para apagá-las, se não recorrer à ajuda de algumas razões poderosas" (DESCARTES, AT X 509).

saibamos que elas sejam duvidosas e incertas (*de direito*), ou seja, do ponto de vista filosófico e científico. Nesse sentido, Gouhier explica que

> Todas as razões de duvidar foram revistas: filosoficamente elas estão justificadas, mas elas são psicologicamente ineficazes. […] Ora, se as antigas opiniões perdem sua força no momento em que a razão metodicamente conduzida examina seus títulos, elas a reencontram assim que a crítica deixa de ser atual e que a memória suplanta a razão. […] A prova crítica está filosoficamente encerrada: permanece a necessidade de se livrar do hábito: *nec unquam iis assentiri et confidere desuescam*. Apenas está em causa a credibilidade, *credulitas*, essa credibilidade que é dita pelos romancistas e sem a qual os seus personagens não pareceriam seres reais (GOUHIER, 2016, p. 113-4).

Nesse mesmo sentido, acompanhemos também as considerações de Alquié:

> A posição de Descartes após a crítica das essências por meio da hipótese do Deus enganador era insustentável: a inquietude que ela engendrava era impossível de ser vencida, e a vida quotidiana tendia incessantemente a desviar-nos da dúvida metafísica. Considerar as coisas como somente duvidosas 'tais como elas, de fato, são' é voltar sempre a crer no provável, essa doença que deve ser curada (ALQUIÉ, 1950, p. 176)

Para curar a doença que nos leva sempre a crer no provável, Descartes corrobora o *artifício metafísico* do Deus enganador com a *hipótese metodológica* do gênio maligno que, embora não difira substancialmente daquele, possui uma força psicológica superior à probabilidade, capaz de nos persuadir mais firmemente de que somos enganados[34]. Aos olhos de Henri Gouhier,

> Uma suspeita fundada metafisicamente [como é o caso do Deus enganador] possui apenas uma eficácia pouco duradoura. À medida em que as verdades caem [*tombent*], elas se transformam em probabilidades: creio antes na realidade das coisas que em uma ilusão de meu espírito; creio antes na ausência de um engano original que em sua hipótese contrária. O gênio maligno suprime esses 'antes' ao recuperar o equilíbrio por meio de uma pessimismo radical que torna igualmente prováveis as soluções praticamente abandonadas. Não há nenhuma significação metafísica [no gênio maligno], trata-se de um artifício puramente metodológico que permite à dúvida continuar onde justamente todas as questões metafísicas estão entre parêntesis, incluindo as da existência de Deus e a de sua veracidade. (GOUHIER, 1973, p. 153-4)

Henri Gouhier evidencia a natureza puramente metodológica do artifício do gênio maligno, cujo principal objetivo seria o de tornar igualmente duvidosas as crenças altamente prováveis do ponto de vista psicológico ou moral. A conjectura do Deus enganador, "[…]

---

[34] A este respeito, John Cottingham (1995, p. 72) escreve que "[…] a suposição de um enganador com poderes supremos não tem a função de ser um *argumento* adicional para a dúvida (juntamente com os argumentos sobre os sentidos, o sonho e o possível erro no raciocínio matemático). Em vez disso, a trama do gênio é introduzida como ato deliberado da vontade, com o objetivo de contrabalançar a força da opinião pré-concebida que 'ocupa minha crença' em decorrência do hábito arraigado. O gênio, em outras palavras, é um elemento artificial introduzido para auxiliar o meditador a persistir na suspensão de suas confortáveis crenças habituais". O artifício do gênio maligno é, em última análise, uma espécie de "instrumento psicológico" capaz de se exercer contra os hábitos e as tentações da vontade (GUÉROULT, 2016, p. 45).

associada ao recurso psicológico do Gênio Maligno, exprime, numa linguagem metaforizada, o desconhecimento da natureza da razão humana, exigindo em consequência, uma análise dos limites e do valor objetivo desta faculdade" (LANDIM, 1994b, p. 16). Em última análise, "a hipótese metafísica do Deus enganador é uma etapa na jornada filosófica; o artifício metodológico do gênio maligno é usado quando este percurso filosófico é atrasado pela presença de um obstáculo psicológico explicável pela resistência tenaz de estruturas infantis e escolares" (GOUHIER, 2016, p. 121).

Feito isso, doravante Descartes permanecerá incrédulo diante na natureza, de seu próprio corpo, das cores, das figuras, dos sons e das essências. A dúvida instaurou-se verdadeira e integralmente, tanto do ponto de vista lógico, quanto psicológico. O autor das *Meditações Metafísicas*, ao cabo da primeira delas, perde o mundo e as suas certezas elementares, alcançando finalmente a solidão…

1.3 A conquista da primeira certeza: e*u sou, eu existo*

Ao fim da *primeira meditação*, bem como no início da *segunda*, o pano de fundo onto-epistemológico é fortemente negativo: o autor está repleto de dúvidas e, sem conhecer o meio de saná-las, sente-se "[…] como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas […]", impossibilitado de firmar seus pés no fundo, tampouco de nadar até alcançar a superfície (DESCARTES, 1973, p. 99; AT IX 18). Descartes parece estar, como o censura o Pe. Bourdin, peregrinando em países estranhos, longe dos sentidos, entre sombras e espectros (DESCARTES, AT VII 534).

Os sentidos são considerados enganosos, uma vez que nosso aparato sensorial não está naturalmente apto a realizar apreensões fieis dos elementos pouco sensíveis. Não se conhece o critério de diferenciação entre a vigília e o sono, de modo que os objetos de nossas percepções, inclusive aquelas concernentes ao nosso próprio corpo, parecem-nos aparentes e ilusórios. Aquilo que tínhamos por claro e evidente, os objetos da geometria e da matemática, podem ser facilmente manipulados pelo engenho atroz de um Deus embusteiro. Por fim, a natureza e os fenômenos naturais perderam seus valores ontológicos e submeteram-se ao reinado soberano e ardiloso do Gênio maligno. A realidade tornou-se "prisioneira" da dúvida metódica.

Contudo, diante da obscuridade engendrada pelas razões de duvidar, o sujeito das *Meditações* não se desencoraja, mas permanece inabalável frente ao rigor metodológico imposto pela dúvida metafísica, sistemática e generalizada. "Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso […]" (DESCARTES, 1973, p. 99; AT IX 18-9). Não se trata de regressar ao "conhecimento natural" amplamente aceito e cultivado antes do advento da dúvida, mas de afastar-se radicalmente daquelas coisas que podem gerar o menor indício de obscuridade, concebendo-as como completamente falsas e ilusórias. Tal empreendimento possuía o intento de estabelecer apenas uma dentre estas duas proposições: a) encontrar algo de certo e indubitável, suplantando o ceticismo; ou b) assumi-lo plenamente, submetendo-se ao seu jugo paralisante e dominador.

Descartes, inspirado no projeto arquimediano (cuja hipótese basilar era a de que, para se arrebatar o globo terrestre de seu lugar, transportando-o para outra parte, é unicamente necessário que se estabeleça na Terra um ponto fixo e seguro), sente-se esperançoso "[…] se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável" (DESCARTES, 1973, p. 99; AT IX 19). Vale destacar que, embora as teses céticas estejam fundadas em diversas e consideráveis razões de duvidar, parece-nos que, para Descartes, apenas uma única certeza seria capaz de vencer a radicalidade do projeto cético.

O ponto fixo arquimediano, caso encontrado, certamente não terá a esperada amplitude capaz de derrotar em um só golpe o ceticismo, mas poderá constituir uma primeira certeza que, caso o procedimento seja rigorosamente conduzido conforme a ordem, fará germinar as sementes de novas verdades. A "fixidez arquimediana" equipara-se à uma verdade ontológica basilar, uma vez que, para Descartes, o conhecimento apoia-se em verdades auto-evidentes, em princípios capazes de fundar o "edifício epistêmico" construído por nossas crenças. Portanto, o projeto das *Meditações Metafísicas* revela-se de natureza fundacionista.

* * *

Com o intuito de por à prova os pressupostos céticos, Descartes os conduz às suas últimas consequências. Assumindo o cetro imperioso do Gênio maligno, que usa de toda a sua argúcia para o enganar, o sujeito das *Meditações* questiona-se "[…] se não há outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?" (DESCARTES, 1973, p. 99; AT IX 19). Não podendo admitir nenhuma realidade, exceto aquela que escaparia ao domínio do gênio ardiloso, Descartes lança uma questão fulcral para seu projeto metafísico: "eu, então, pelo menos, não serei alguma coisa?" (DESCARTES, 1973, p. 99; AT IX 19). Entretanto, vale lembrar que a realidade física e os corpos naturais, uma vez suplantados pela força devastadora da dúvida, não podem ser aduzidos no repertório ontológico que supostamente comporia o sujeito dubitativo.

Todavia, pergunta-se Descartes, "serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?" (DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19). Uma vez instaurada a dúvida que culminou na inexistência da natureza, o sujeito das *Meditações* encontra-se completamente alheio aos elementos naturais, como os do céu e da terra. Ele não carece e, mais fortemente, não pode servir-se daquilo que, a essa altura, desconhece ou rejeita como falso e enganador: "mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi, portanto, de que eu não existia?"(DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19).

A força da dúvida radical parece-nos, a essa altura da *segunda meditação*, oferecer indícios de sua tenacidade meramente aparente. Embora se admita a inexistência da natureza e do homem em toda a sua complexidade, uma "metafísica negativa" (alicerçada na dúvida, pautada na ficção do Gênio Maligno) parece permanecer incólume[35]. Ora, a existência de um Gênio maligno, cuja principal tarefa é enganar a outrem, pressupõe necessariamente algo passível de ser enganado. A próxima questão, *prima facie* banal, mas de singular relevância para a metafísica de Descartes, não se faz esperar: a quem, ou a que, o Gênio maligno poderia enganar? Tal questionamento conduziu inevitavelmente o autor à seguinte afirmação:

> Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19)

[35] É nesse sentido que Alquié explica que "a metafísica cartesiana é antes de mais negadora" (ALQUIÉ, 1987, p. 9.

Evidencia-se, a partir deste excerto, a verdadeira utilidade do artifício do Gênio maligno, qual seja: além da de fornecer uma força psicológica suplementar ao pressuposto do Deus enganador, a de conduzir o sujeito das *Meditações* à afirmação incontestável de sua própria existência. O Gênio maligno impôs "[…] a meus pensamentos uma prova de tal ordem que aquele que lhe resistir seja, quando não garantido como verdadeiro […], pelo menos recebido como certo" (LEBRUN, 1973, p. 100). Este "eu resistente"[36], cuja existência acabara-se de estabelecer como certa, foi "arrancado", "extorquido", do seio do Gênio maligno (LEBRUN, 1973, p. 100).

É nesse sentido que, no contexto de sua correspondência com destinatário não identificado, Descartes escreve que o "eu" das *Meditações*, isto é, o próprio *cogito*, é uma consequência do ato de duvidar (DESCARTES, AT III 247-8)[37]. Nas palavras de Guéroult,

> a dúvida universal não atinge senão o que eu afirmava como verdade existencial ou essencial válida exteriormente a ele [ao *cogito*]. Ora, aqui o eu só afirma a si próprio: o objeto posto não é outro senão o sujeito. Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência - reduzida àquela do sujeito - é obtido um conhecimento de valor inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se refere imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização necessária - 'para pensar é preciso ser' - que funda a indissolubilidade entre a existência e o pensamento (GUÉROULT, 2016, p. 60)

Pois, "assumida e levada ao limite no início da Meditação, a dúvida, longe de se deter diante de um objeto privilegiado, é revertida: cessando de minar o objeto, ela se percebe como um ato do eu, e abre espaço para uma afirmação de existência" (ALQUIÉ, 1950, p. 185). Em outras palavras, qualquer um que pretenda duvidar de tudo não pode, no entanto, duvidar que existe enquanto duvida, porque, como diz Hobbes acertadamente, não se pode conceber nenhum ato sem o seu sujeito, como, por exemplo, o pensamento sem uma coisa que pense (DESCARTES, AT IX 134).

Nesse sentido, explica Guéroult, "[…] se não posso duvidar metafisicamente de meu pensamento, é porque sua existência deve sempre ser afirmada na dúvida como condição necessária desta operação mental, tanto é assim que basta duvidar para não mais duvidar do

---

[36] "Não há dúvida de que este primeiro conhecimento é incontestavelmente uma verdade: ele resiste à dúvida e se apresenta como indubitável. Mas ela aparece como uma verdade que é privilegiada e, propriamente falando, excepcional: é uma exceção à dúvida porque o reconhecimento da existência de alguém é a condição dessa dúvida. Se escapa à dúvida, isso ocorre porque sempre decorre da dúvida que, no próprio exercício, a afirma" (BEYSSADE, 1993, p. 31).

[37] "*Et c'est une chose qui se soy est si simple et si naturelle à inferer, qu'on est, de ce qu'on doute* […]" (DESCARTES, AT III 248).

pensamento que duvida" (GUÉROULT, 2016, p. 47). Ao fim e ao cabo, a natureza deste ato de duvidar consiste em uma "[…] verdadeira ascese, uma conversão do espírito, que se compromete por inteiro na busca de um ser que depressa se revelará como sendo, antes de mais, o seu ser" (ALQUIÉ, 1986, p. 68).

Portanto, Descartes afirma a existência do eu enquanto "sujeito da dúvida", que constitui um dos modos, uma das formas peculiares da atividade intelectual do pensamento. Nas palavras do filósofo, "[…] aquilo que apercebemos distintamente e de que não podemos duvidar durante uma suspensão tão geral é tão certo como qualquer outra coisa que alguma vez pudéssemos conhecer" (DESCARTES, 1997, p. 41; AT VIII 20).

Nesse sentido, o *cogito* brota vigoroso nos terrenos férteis, embora radicais, do embuste e da dúvida[38]: "[…] engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo" (DESCARTES, 1973, p. 108; AT IX 28). Nas palavras de Jean-Luc Marion, "[…] o *ego* verifica sua primazia de 'primeiro princípio' por subtração (dúvida hiperbólica, redução quase fenomenológica); conquista sua independência por eliminação de todos os *cogitata*, cuja ausência origina a anterioridade absoluta do *ego cogito*; o *ego* se afirma, precisamente, porque aparece *solus in mundo*" (MARION, 2004, p. 348). O *cogito* suplanta *parcialmente* a hipótese metafísica do Gênio maligno, fazendo-a *aparentemente* capitular em sua natureza fortemente hiperbólica[39]. Em outras palavras, "esta primeira certeza, confinada em si mesma, não destrói de maneira nenhuma a dúvida universal

---

[38] "Ao cabo das elaborações da dúvida metódica, o *cogito* é o *dubito*, isto é, a expressão de todas as limitações e incertezas a que o homem está adstrito. A refletir com rigor, nenhuma das coisas que o homem tem como constituintes do patrimônio da sua humanidade - a tradição, a história, a ciência, a religião, a moral e mesmo o que tem como parte do seu próprio ser - o corpo, escapam à dúvida. Mas afinal é essa dúvida mesma que salva a sua qualidade de homem. O extremo de sua fraqueza, sentida aqui como uma experiência profunda, é também o ponto de apoio da sua salvação, pois que é por ela que pode afirmar-se como pensamento, cuja limitação é também a faculdade de interrogar o Universo e a si mesmo, cuja força é a consciência da sua finitude" (TEIXEIRA, 1990, p. 74).

[39] Dizemos que o *cogito* suplanta *parcialmente* o gênio maligno, cuja *aparência* diante da primeira verdade é a de um derrotado, em virtude de que o sujeito pensante ainda é frágil e pouco poderoso. O *cogito* carece do gênio maligno para existir, ele só se afirma diante do embuste e da dúvida. A esse respeito, vejamos o interessante comentário de Michelle Beyssade: "É verdade que, ao contrário das verdades matemáticas, [o *cogito*] resiste à dúvida, sobre a qual sempre sai vitorioso; mas essa vitória nunca é conquistada plenamente. É verdade que a certeza própria ao sujeito pensante sempre pode ser reatualizada pela dúvida, mas isso deve sempre ser (re)feito. O *cogito* está sempre sujeito a essa necessidade, a essa condição. Ele resiste à hipótese do Deus enganador, mas sua ameaça permanece. O sujeito pensante não a dissipa; o Deus enganador sempre faz com que ele trema. Ele sempre resiste ao ataque, mas não destrói o adversário. Está sempre em guerra - embora vitorioso, mas em guerra" (BEYSSADE, 1993, p. 37). Nessa perspectiva, lembra-nos Henri Gouhier, "posto que o próprio Descartes comparou suas descobertas às batalhas, ele permite dizer que, na *Segunda Meditação*, o eu afirma sua existência em um *corpo-a-corpo com o maligno*" (GOUHIER, 1973, p. 154 - grifo nosso). Em síntese, pode-se dizer que há uma "[…] oscilação entre dois fatos: a ideia clara e distinta que, quando atualmente percebida, garante sua própria verdade; e a razão metafísica de duvidar que recupera sua validade quando a ideia clara e distinta não está presente ao espírito" (FORLIN, 2005, p. 242-3).

fora dela; o que ela faz é introduzir uma exceção a esta dúvida. Exceção de fato, uma vez que a dúvida universal, fundada sobre o gênio maligno, subsiste de direito" (GUÉROULT, 2016, p. 59).

A própria razão insurge-se *constantemente* contra a ordem estabelecida pelo jugo opressor do maligno, afirmando-se mesmo em face de sua suposta onipotência - reconhece-se, nesse caso, uma *oscilação* entre a certeza de fato (a de minha existência) e a dúvida de direito (a hipótese do Deus enganador). O término da dúvida, destaca Hamelin, assinala o começo da certeza, ou, em outras palavras, do excesso do mal, engendra-se o bem (HAMELIN, 1949, p. 130). Ou, nas palavras de Rodis-Lewis, "a dúvida radical traz em si a sua negação" (RODIS-LEWIS, 1989, p. 31); embora não se trate, como dissemos, à altura da *segunda meditação*, de uma negação plena da dúvida em seu caráter hiperbólico.

Além disso, esse mesmo sujeito, afirma Descartes a *Silhon* em março de 1637, capaz de duvidar de tudo quanto for material não pode, por sua vez, duvidar de sua própria existência (DESCARTES, AT I 352-3). Face ao Gênio maligno, a certeza da existência do *cogito* é genuína e dificilmente contestável: ele é capaz de renascer todas as vezes que se procura uma oportunidade para colocá-lo à prova[40]. Como se verifica no diálogo *Recherche de la vérité*: "estou absolutamente convencido de que eu existo, tão convencido que é para mim completamente impossível duvidar de minha existência" (DESCARTES, AT X 518). A impossibilidade da dúvida não se restringe unicamente à existência do *cogito*, mas também à proposição a partir da qual ela se expressa: "*eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito" (DESCARTES, 1973, p.

[40] "A afirmação da existência do meu próprio pensamento não pode, com efeito, ser suspensa pela dúvida do mesmo modo que as afirmações de existência que incidem sobre os objetos. A exterioridade que atribuo às coisas implica uma espécie de distância entre a realidade afirmada e a minha afirmação; na verdade, encontro-me apenas perante ideias que, representando as coisas, não contém a existência que afirmo ao avaliar o seu objeto real. Mas no 'eu penso' o pensamento é isso mesmo que afirma. Como poderia a dúvida insinuar-se e permanecer?" (ALQUIÉ, 1986, p. 72).

100; AT IX 19)[41]. O *cogito* se afirma pelo ato *imediato* do pensamento, isto é, o *intuitus mentis*, ato esse que se mantém incólume mesmo em face do gênio maligno, sobretudo pelo fato de que, por mais que ele me engane, ele não poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu *pensar* ser algo. Portanto, a evidência do *cogito* permanece limitada ao instante: o ato intelectual, a atividade intuitiva da razão, é o que assenta a indubitabilidade do sujeito pensante no momento mesmo em que é realizado.

Nas palavras de Laporte, "a proposição: *tudo o que pensa é ou existe* é 'ensinado' pela percepção de que há, no conhecimento de si mesmo, uma *ligação necessária* entre seu pensamento e sua existência atuais" (LAPORTE, 1988, p. 110). Pelo pensamento, o eu das *Meditações* se concebe direta, imediata e atualmente como existindo de modo verdadeiro e inquestionável. Descartes parece confiante em sua descoberta, chegando a afirmar que o enunciado *penso, logo existo* é tão simples e tão natural que qualquer escritor poderia a ele chegar (DESCARTES, AT II 24). "É plausível afirmar que qualquer um pode fazer a passagem da indubitabilidade de um ato de pensamento para a necessidade de sua existência" (ROCHA, 2008a, p. 41).

Enquanto o *cogito* "pensar ser alguma coisa", ele será igualmente capaz de atestar a veracidade daquilo que a proposição "*eu sou, eu existo*" enuncia, isto é, que ele próprio existe: "[…] posto que o espírito, meditando em si mesmo e refletindo sobre o que ele é, pode perfeitamente experimentar que pensa" (DESCARTES, 1973, p. 194; AT VII 358). Em poucas palavras, "o existir do sujeito pensante é, assim, a condição ontológica do exercício do ato de pensar […]" (LANDIM, 1994b, p. 18). A premissa "tudo o que pensa é ou existe" é "[…] ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista" (DESCARTES, 1973, p. 168; AT IX 99). Diante do exposto até aqui, concebe-se a

---

[41] Como explica Raul Landim, a prova do *cogito* pressupõe certa modalização temporal: "a modalização temporal do *cogito* exprime esta relação, que deve ser simultânea, entre a realização do ato de consciência e a consciência de existir como sujeito do ato que está sendo efetivamente realizado. Somente durante o exercício de um ato de pensar é possível demonstrar a verdade do *cogito*" (LANDIM, 1994b, p. 19). Nessa perspectiva, essa modalização temporal torna-se evidente na literatura cartesiana, sobretudo quando Descartes afirma, na III das *Regras para a direção do espírito*, que a intuição pressupõe uma *evidência atual*, ao passo que a dedução carece de exercícios mnemônicos (DESCARTES, AT X 370). É justamente por isso que Leon Brunschvicg (1939, p. 34) afirma que "a peculiaridade da intuição cartesiana é que ela se aplica não a uma *coisa*, mas a um *ato*". Mais adiante, continua o mesmo autor, "a plenitude de evidência [do *intuitus*] está ligada à imediatez do ato que, na unidade de um instante, encerra a divisibilidade de uma relação; cada ato, então, basta-se a si mesmo, e o instante em que se realiza se distingue do instante que o precede como do daquele que o segue" (BRUNSCHVICG, 1939, p. 38). Portanto, a identificação do eu não é fruto de uma relação de exterioridade e interioridade (como a da ideia de Deus e o espírito, que se desvela a partir da aplicação do princípio de causalidade), mas ela se dá "[…] em função da natureza do ato de pensamento desse mesmo ser pensante" (BATTISTI, 2011, p. 199). O eu se reconhece existente no próprio ato que lhe constitui como sujeito, isto é, na próprio atividade intuitiva do pensamento.

convicção e a firmeza da proposição "*eu sou, eu existo*" como a primeira coisa que se pode conhecer com certeza (DESCARTES, AT I 353), ao passo que as mais extravagantes críticas céticas não seriam capazes de a abalar. E, por ser assim, Descartes a elege como o "primeiro princípio" (*prima principia*) de sua Filosofia (DESCARTES, AT VI 32).

No que concerne à evidência do *cogito* enquanto o "primeiro princípio" da Filosofia, Descartes escreve a Clerselier afirmando que não é necessário que todas as demais proposições possam ser reduzidas à sua evidência, mas "[…] basta que ele possa servir para encontrar muitas e que não haja nenhuma outra da qual ele dependa, nem que se possa encontrar antes dele" (DESCARTES, AT IV 444-5). E assim se fez, pois, afirma o filósofo, "por meio disso [penso, sou], provei a existência de Deus, e muitas outras coisas que estão demonstradas em minhas Meditações" (DESCARTES, AT VII 551).

É nesse sentido que afirmamos a fecundidade do *cogito*[42], que, enquanto primeiro princípio da metafísica, expresso pela impossibilidade de efetuar um ato de pensamento sem que o sujeito deste ato exista, inaugura toda a cadeia de razões das *Meditações Metafísicas*[43]. Mais especificamente, "o *cogito*, pela qual meu entendimento restabelece no seio da dúvida universal um ponto firme, inabalável frente à ficção do Gênio maligno, coloca, conforme à ordem, a primeira razão que, finalizando a cadeia das incertezas, comanda aquela das certezas" (GUÉROULT, 2016, p. 59).

* * *

[42] "Descartes recupera com forma e força excepcionais a certeza de sua existência. E é aqui que esta certeza acarreta outras, no mesmo movimento: a afirmação da '*omnemporalidade*' da verdade, um exemplo de verdade matemática - tudo isso é afirmado apesar da hipótese do Deus enganador, que é evitado sem ser esquecido. […] Todo sucesso tende a se estender; exceções raramente permanecem exceções, mas possuem uma força expansiva. Longe de ser esquecida, a certeza excepcional do *cogito* manifesta sua força, comunicando-a a concepções claras e distintas, em cuja presença eu nunca tive dúvida alguma. (BEYSSADE, 1993, 35-6).

[43] A esse respeito, destaca Leon Brunschvicg (1939, p. 9), "[…] o esforço da reflexão [do *cogito*] sobre si mesmo adquire uma significação propriamente cartesiana apenas na medida em que permitirá alcançar a verdade de um mundo racionalmente constituído, a realidade de um Deus inteiramente espiritualizado". Portanto, o *cogito* em nada assemelha-se a uma realidade encerrada em si mesma, mas é absolutamente fértil à fundação da natureza, da afetividade e, se nos for permitido dizer, do próprio Deus. Ademais, a afirmação do *cogito* não nos conduz à subjetividade de um homem em particular, cuja existência concreta fora desconsiderada pela dúvida, mas ao cerne do "pensamento mesmo", à interioridade da alma humana (BRUNSCHVICG, 1939, p. 47).

O processo demonstrativo peculiar à ordem das razões metafísicas é inaugurado por um axioma, por uma "verdade-fundamento"[44], um "princípio elementar", "uma noção primitiva" (DESCARTES, AT III 665)[45], de natureza simples[46], una e indecomponível que, por sua vez, não pressupõe nada além de sua própria evidência enquanto verdade primeira da Filosofia. Dado seu caráter elementar, simples e universal, o *cogito* é uma "verdade eterna", protótipo de uma certeza clara e distinta, capaz de fundar dedutivamente todas as demais verdades a que o homem pode aspirar. A existência do *cogito* "[…] só é afirmada na medida em que é reduzida ao ser desta natureza singular, isto é, à pura inteligência, condição última de tudo o que conheço ou creio conhecer" (GUÉROULT, 2016, p. 69). O *cogito*, essa verdade puramente racional e necessária, é uma realidade primaz na aquisição de verdades concernentes à metafísica, à física e à matemática, uma vez que "[…] nada se pode conhecer antes do entendimento, visto que dele depende o conhecimento de tudo o mais […]" (DESCARTES, 1989, p. 48; AT X 395).

Nessa perspectiva, o *cogito* prefigura a condição de todo nosso conhecimento, de toda possibilidade de realizar representações. Não há conhecimento, tampouco ciência, exceto por meio da subjetividade, lugar próprio da inteligibilidade (PATY, 1998, p. 3). O sujeito é hegemônico no processo de produção e aquisição de conhecimento: "[…] é preciso que se afirme *primeiramente* o sujeito para que então possam aparecer para ele objetos, o elenco daquilo que ele pode saber, a partir de si mesmo, acerca daquilo que não é ele mesmo" (SILVA, 1998, p. 70).

A partir do estabelecimento da primeira certeza de sua metafísica, Descartes pode derrotar, embora parcialmente, os pressupostos céticos. Certamente, há algo claro e distinto, forte e seguro, que subsiste ao império do Gênio maligno: a existência do *cogito* e de sua atividade essencialmente intelectual de pensar. Descartes cumpre a primeira etapa de sua longa cadeia de verdades, sendo capaz de "[…] reencontrar-se a si próprio, e, para além da

---

[44] *Cf.* as *Respostas às Sétimas Objeções*: "[…] considerando que o que conhecia com maior certeza e evidência era ser eu mesmo que pensava alguma coisa, tampouco me faltaram razões para estabelecer isso como o primeiro fundamento de todo o meu conhecimento" (DESCARTES, AT VII 481).

[45] O *cogito* possui a mesma *generalidade* de uma noção primitiva, mas ele não é, em si mesmo, uma noção primitiva (esta, como veremos mais adiante, é de natureza puramente lógica).

[46] "Pois os conhecimentos que não ultrapassam o alcance do espírito humano estão todos encadeados em uma união tão maravilhosa, e podem ser extraídos uns dos outros por consequências tão necessárias que não é preciso ter muita habilidade e capacidade para encontrá-las, desde que, tendo-se começado pelas mais *simples*, se saiba conduzir-se de degrau em degrau até as mais elevadas" (DESCARTES, AT X 496-7 - grifo nosso).

dúvida que arruina a 'opinião racional', mostrar o caminho para a natureza e para a certeza do conhecimento intelectual" (KOYRÉ, 1963, p. 42).

No entanto, esse "eu resistente" aos ardis do Gênio maligno não é o mesmo que o homem da *primeira meditação*, vestido de chambre e sentado diante do fogo. Até esse ponto específico da *segunda meditação*, no qual a verdade da proposição *eu sou, eu existo* é anunciada, não se conhece a natureza do *cogito*, tampouco sua gênese, o que, para tanto, será necessário conduzir mais uma vez o pensamento por ordem, de modo a elucidar a natureza daquele (ou daquilo) que, enquanto pensa, existe necessariamente.

Para tanto, optaremos por afastarmo-nos provisoriamente da *ordem das razões* exposta na *segunda meditação* para que, no próximo tópico, possamos analisar o conceito cartesiano de *substância*. À luz desta noção, poderemos compreender de que modo o *cogito* será caracterizado como uma substância imaterial, não sujeita à dinâmica natural das leis físicas e, consequentemente, afastada do engenhoso mecanismo de que é composto o cosmo geométrico de Descartes.

1.4 O conceito de Substância

No cenário filosófico cartesiano, o conceito de substância parece não ser de modo algum unívoco (DESCARTES, AT VIII 24). Nessa perspectiva, há significativas discrepâncias no que diz respeito ao conceito cartesiano de substância, sobretudo quando se trata de conceber a distinção entre Deus - uma substância que necessita unicamente de si para existir (DESCARTES, AT VIII 24) - e as criaturas – substâncias que existem por si próprias, embora dependam efetivamente do concurso ordinário divino para serem criadas e conservarem-se na existência[47]. Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, Descartes escreve: "[…] admito inteiramente que pode haver alguma coisa que possui uma potência tão grande e inesgotável, que não precise de concurso algum, nem para existir, tampouco para conservar-se, sendo assim, de algum modo, causa de si mesma. E penso que assim é Deus" (DESCARTES, AT IX 86).

Há, no que respeita a Deus e aos objetos criados, uma "hierarquia ontológica" de substâncias. Ademais, é clara a distinção feita pelo autor na *terceira meditação*, na qual ele

[47] "Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente [...] que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda." (DESCARTES, 1973, p. 118; AT IX 39).

afirma haver uma diferença de "graus de ser e de perfeição" contidas na "realidade objetiva" da ideia de Deus com relação à "realidade objetiva" das ideias das substâncias finitas (DESCARTES, AT IX 31-2)[48]. É-nos claro que, haja vista que a ideia de Deus, na medida em que representa uma substância infinita, eterna, absolutamente una, *causa sui*, que tem o poder de ser e de existir por si, é distinta das ideias das substâncias criadas, sobretudo por representarem, respectivamente, objetos distintos. Daí a diferença, no cartesianismo, entre o conceito de "substância divina" e de "substância finita" ou criada. Em suma, trata-se da distinção entre o Criador (substância por excelência)[49] e a criatura (também substância, embora em menor grau, ou apenas em um sentido relativo), como uma substância de "segunda ordem"[50].

Todavia, embora reconheçamos a não equivalência conceitual (entre substâncias divina e criada) claramente afirmada no artigo 51 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, bem como nas *Meditações Metafísicas*, cremos que tal constatação não inviabiliza a compreensão do conceito de substância no que concerne unicamente às concepções cartesianas de alma e de extensão[51]. Outrossim, nas *Meditações Metafísicas*, o conceito de substância parece possuir um mesmo significado ontológico no que diz respeito à substância pensante e à substância extensa, qual seja: *res quae per se apta est existere*, isto é, uma coisa apta a existir por si própria, prescindindo de outra substância criada para subsistir[52]. Nas palavras de Descartes:

> 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 substâncias (DESCARTES, 1973, p. 115; AT IX 35)

---

[48] *Cf.* também a *Exposição Geométrica* (DESCARTES, AT IX 128) e as *Respostas às Terceiras Objeções* (DESCARTES, AT IX 144).

[49] "Na realidade, Deus é o único digno da substancialidade, porque ele é o único ser a se conceber por si no sentido absoluto do termo, sendo o único a se causar e a se manter por si" (GUÉROULT, 2016, p. 126).

[50] A substância criada possui atributos que compartilha com seu criador, embora em grau infinitamente menor; a criatura possui em si "[…] *tamquam nota artificis opera suo impressa*" (DESCARTES, AT VII 137). Portanto, a alma é o *vestigia Dei in mundo*.

[51] "a noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas […]" (DESCARTES, 1997, p. 45; AT VIII 24-5).

[52] Esta definição de substância aproxima-se, *ipsis litteris*, daquela apresentada por Descartes em uma *Carta a Regius*, escrita em janeiro de 1642, na qual o filósofo afirma que uma substância é uma "[…] *res per se subsistens*", isto é, algo capaz de existir por si própria (DESCARTES, AT III 502).

À luz deste excerto da *terceira meditação*, podemos inferir que o conceito cartesiano de substância, sobretudo no que concerne à alma e aos elementos físicos, não revela dificuldades de compreensão. Isso em virtude de que, a ideia de substância pode contemplar tanto a pedra (bem como as demais coisas extensas), quanto a alma, o puro intelecto – ambas são consideradas substâncias em um sentido ontológico análogo. Tendo em vista a distinção entre substância divina e substâncias finitas, iniciemos propriamente o estudo acerca da concepção cartesiana de substância, de modo a compreender em que sentido os corpos e as almas são denominados, ambos, substâncias de "ordens menores".

* * *

Pode-se dizer que, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, encontramos um "pequeno tratado da substância"[53]. Embora um dos primeiros textos em que Descartes utilize esse conceito seja o *Discurso do Método*, sobretudo na parte IV, cremos que o artigo 51 da primeira parte dos *Princípios* inaugura a concepção de Descartes acerca da substancialidade e de seus matizes. Para o filósofo, uma substância criada, portanto finita, seja ela de natureza imaterial ou corpórea, possui a peculiaridade de poder "[...] existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada" (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 24-5). Todavia, dizer que as substâncias finitas existem nelas mesmas, prescindindo do auxílio de quaisquer outras coisas finitas, não é o mesmo que afirmar que elas não necessitam do auxílio divino para ser ou existir.

"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" (DESCARTES, 1997, p. 45; AT VIII 24). Nessa perspectiva, explica Beyssade, a substância, "[...] tomada sozinha e nela mesma, se deixa produzir e, se Deus a faz existir[54], ela existirá ou repousará nela mesma, sem precisar de outra coisa para lhe servir de sujeito imediato […]" (BEYSSADE, 1997a, p. 26). Dito de outro modo, "se uma substância é uma

---

[53] Expressão cunhada por Laurence Renault.

[54] *Cf.* a *Carta a Hyperaspistes*, agosto de 1641: "Não há dúvida de que, se Deus retirasse seu concurso, tudo o que ele criou seria imediatamente levado a nada; porque todas as coisas não eram nada até que Deus as criou […]" (DESCARTES, AT III 429).

coisa cuja existência não depende de nenhuma outra, isso deve ser compreendido ao nível de causas secundárias, pois o ser da substância depende de Deus que a criou e que a recria a cada instante" (GOUHIER, 2016, p. 392)[55].

O fato de repousar sobre si própria evidencia que uma substância finita constitui seu sujeito imediato, isto é, ela existe em si mesma, dispensando outra substância (a não ser Deus) para ser e permanecer um ente verdadeiramente existente. A referência à substância, compreendida como algo que reside em si próprio como em seu sujeito, é atestada na definição V da *Exposição Geométrica* das *Segundas Respostas*: "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 ideia, chama-se *substância*" (DESCARTES, 1973, p. 180; AT IX 125). À luz da definição quinta da *Exposição Geométrica*, sabemos que existem outras coisas, além das substâncias, que, embora não sejam capazes de existirem *per se* (como é o caso das próprias substâncias), existem "nas" ou "através delas".

Tais são os modos ou acidentes, inerentes à própria substância, embora o sejam *modalmente*[56] distintos dela. Acerca dos acidentes, explica Descartes a Hobbes, "[…] em geral nenhum acidente pode ser sem uma substância da qual seja o ato" (DESCARTES, AT IX 136). Em poucas palavras, podemos dizer que uma substância existe *per se*, isto é, por si mesma, e os modos (ou qualidades) somente existem *per aliud*, isto é, "por outro" ou "através de outro" – nesse caso, através de uma substância[57]. A esse respeito, Jean Laporte elucida que os modos ou acidentes são "coisas incompletas", isto é,

---

[55] *Cf.* a *Carta a Hyperaspistes*, agosto de 1641: "Isso não significa que elas não devam ser chamados de substâncias, porque quando chamamos uma substância criada de auto-subsistente, não descartamos a concurso divino necessário para que ela subsista. Queremos dizer apenas que é o tipo de coisa que pode existir sem qualquer outra coisa criada" (DESCARTES, AT III 429).

[56] Descartes subdivide a *distinção modal* em duas espécies: a) entre "o modo a que chamamos maneira e a substância da qual ela depende e diversifica (DESCARTES, 1997, p. 49; AT VIII 29); b) entre "duas diferentes maneiras de uma mesma substância" (DESCARTES, 1997, p. 49; AT VIII 29). No caso de *a*, dizemos que os acidentes são *modalmente* distintos da substância pelo fato de que, "como podemos conceber um corpo sem movimento, 'corpo' e 'movimento' são distintos; como não podemos conceber 'movimento' senão como de um corpo, a distinção é simplesmente modal. Assim, se podemos conceber (clara e distintamente) algo que é A sem ser B, mas não podemos conceber (clara e distintamente) algo que é B sem ser A, então eles são modalmente distintos" (ALTMANN, 2013, p. 59).

[57] Nas *Respostas às Quintas Objeções*, Descartes esclarece a importante diferença existente entre a substância e seus modos (ou acidentes): aquela "[...] não pode jamais ser concebida à maneira dos acidentes, nem tomar-lhes de empréstimo sua realidade [...], pois não se pode atribuir aos acidentes realidade alguma (isto é, entidade alguma mais do que modal) que não seja tomada à ideia da substância" (DESCARTES, 1973, p. 198; AT VII 364).

> [coisas] que aparecem inconsistentes para serem tomadas sozinhas, que, para concebê-las com nitidez, [somos] obrigados a prolongá-las em uma outra coisa à qual elas estão unidas por uma conexão necessária, ou, o que é a mesma coisa, da qual elas são distintas apenas por abstração. Nesse sentido, as coisas incompletas não são *substâncias*, mas *modos*, *acidentes*, *qualidades* ou, de uma forma mais geral, *atributos*. (LAPORTE, 1988, p. 182)

Como "coisa incompleta", um modo ou um acidente cultiva com a substância da qual é uma qualidade uma verdadeira relação de necessidade, distinguindo-se dela apenas por uma distinção modal e/ou por abstração. Nas *Notae in Programma Quoddam*, Descartes é claro ao afirmar que podemos conceber uma substância sem um modo específico, todavia, é da natureza do modo poder ser concebido unicamente a partir da substância do qual é modo (DESCARTES, AT VIII 350). Isso porque "[…] a substância não é, para Descartes, a soma de seus modos, ela é o que, propriamente falando, funda seus respectivos modos" (ALQUIÉ, 2005, p. 157).

Assim, no caso da substância pensante, não importa se a concebemos afirmando ou negando algo, querendo ou rejeitando alguma coisa, pois tais modificações na atividade do pensamento dependem da coisa pensante, mas não lhe são essenciais - são unicamente acidentais (DESCARTES, AT VIII 349). Em outras palavras, embora os modos cultivem com a substância uma relação de necessidade, pois sem ela os modos não existiriam, estes lhe são (com relação à substância) acidentais, ou seja, não pertencem à sua natureza última.

No artigo 61 da primeira parte dos *Princípios*, Descartes reafirma a distinção entre substância e modo, destacando a relevância de tal distinção, pois "[…] podemos aperceber-nos claramente da substância sem a maneira que assim difere dela; e, reciprocamente, não podemos possuir uma ideia distinta de uma tal maneira sem pensar numa tal substância" (DESCARTES, 1997, p. 49-50; AT VIII 26). Embora não essenciais ao corpo, destaca Daniel Garber, "[…] os modos que Descartes atribui aos corpos devem ser entendidos *através* da extensão; eles são *maneiras* de ser extenso, para Descartes" (GARBER, 2009, p. 357). No caso dos modos da alma, "o *pensamento* pode 'revestir-se' de uma infinidade de 'formas' - as ideias, sentimentos e volições - do mesmo modo como a extensão de uma infinidade de figuras. Mas o pensamento, a extensão e o todo resultante de sua união são coisas que se bastam a si mesmas, e que subsistem por elas próprias na ausência de toda 'forma', isto é, de todo 'modo' determinado" (LAPORTE, 1988, p. 105).

A relevância dos modos inerentes às substâncias é capital, pois é por meio deles que se nota que uma substância existe realmente, justamente por ela ser sujeito de certos atos (DESCARTES, AT IX 135-7). Nas palavras de Descartes:

> Mas quando se trata de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, digo que não é suficiente que exista dessa maneira para a apercebermos, pois por si só não nos faz descobrir nada que desperte algum conhecimento particular no nosso pensamento. É necessário, portanto, que possua alguns atributos que possamos notar; e qualquer um é suficiente para esse efeito, pois que uma das noções comuns é que o nada não pode ter nenhum atributo, propriedade ou qualidade. Por essa razão, logo que encontramos algum atributo podemos concluir que é o atributo de alguma substância, e que tal substância existe. (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 25)

Os modos de uma substância são inerentes a ela, mantém-se nelas e, mais fortemente, constituem as "vestes" sob as quais ela se nos apresenta (DESCARTES, AT IX 35). Como destaca E. Gilson, de modo diverso da escolástica, "[…] o cartesianismo vê, neste conhecimento das propriedades, um conhecimento da própria substância" (GILSON, 1987, p. 304). Nesse sentido, perceber um atributo que, por sua vez, é peculiar a uma substância, indica-nos ao menos quatro coisas: a primeira, que conhecemos uma substância por meio de seus atributos e não por elas próprias. Diversamente, uma substância sem atributos, ou seja, em sua "realidade intrínseca", permanece sempre *extrà intellectum* (LAPORTE, 1988, p. 191)[58], isto é, ela nos seria incognoscível (DESCARTES, AT IX 173). Acrescenta-se a isso o fato de que conhecemos tanto melhor uma substância quanto maior for o número de propriedades ou particularidades que nela notarmos[59]. Além disso, parece correto afirmar que a substância pode separar-se deste ou daquele acidente, mas nunca da própria acidentalidade. Nessa perspectiva, uma vez que os modos se sucedem na substância, a relação entre ela e sua acidentalidade é, primeiramente, unilateral (visto que a substância pode ser concebida sem este ou aquele acidente), mas necessária e recíproca (GUÉROULT, 2016, p. 66-7).

---

[58] A esse respeito, ver também a *Carta a Clerselier* (DESCARTES, AT IX 216) e os comentários de Guéroult (2016, p. 65-6).

[59] *Respostas às Segundas Objeções* (DESCARTES, AT IX 102-3); *Respostas às Quintas Objeções* (DESCARTES, AT VII 359-60); *Princípios da Filosofia*, primeira parte, artigo 11 (DESCARTES, AT VIII 8).

A segunda coisa consiste no princípio *ex nihilo nihil fit*, cuja consequência imediata é que o nada não pode ter nenhum atributo[60] (daí a concepção essencialmente plenista de Descartes, em contraposição aos filósofos que defendem a existência do vazio). A terceira, que, se notarmos um modo, mesmo este sendo capaz de significativas alterações ao longo do tempo, ele é sempre modo de algo, ou seja, de uma substância - que é, por sua vez, como afirma Descartes no *Resumo* das *Meditações Metafísicas*, por natureza incorruptível, jamais podendo cessar de ser, a não ser que Deus deixe de prestar-lhe seu auxílio ou a reduza ao puro nada (DESCARTES, AT IX 10)[61].

A quarta coisa é que há mais realidade na substância do que nos acidentes (DESCARTES, AT IX 128), visto serem estes "menos" que a substância (LEBRUN, 1973, p. 182). Portanto, no caso das substâncias extensas, como um pedaço de cera, por exemplo, a figura, a forma, a cor, a situação, dentre outras qualidades, só podem existir na (e através da) substância material, sendo o pedaço de cera mais real que suas respectivas qualidades contingentes. Analogamente, "tudo o que pode ser atribuído ao corpo é, para Descartes, simplesmente um 'modo' ou modificação da extensão; assim, atribuir uma dada figura a um objeto é, simplesmente, dizer que está extenso de uma certa maneira (em comprimento, largura e profundidade)" (COTTINGHAM, 1995, p. 121).

* * *

Neste breve tópico dedicado ao conceito cartesiano de substância e, dado os fins deste trabalho, cremos que seja necessário clarificar o posicionamento de Descartes no que diz respeito à "substancialidade" do corpo humano. De acordo com interpretações canônicas do cartesianismo, como a de Martial Guéroult, por exemplo, na ontologia de Descartes encontramos apenas duas substâncias: a *res cogitans* e a *res extensa*. Todavia, o corpo

---

[60] *Cf.* a primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, artigo 11: "[…] observamos que, por uma luz que se encontra naturalmente nas nossas almas, sabemos que o nada não tem qualidades ou propriedades que o afetem: se nos apercebemos de algumas, então necessariamente deve haver uma coisa ou substância de que dependem" (DESCARTES, 1977, p. 30-1; AT VIII 8). Ver também as *Respostas às Segundas Objeções*: "[…] e esta outra noção comum, *que de nada nada se faz*, a compreende em si, porque, se se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito" (DESCARTES, 1973, p. 165; AT IX 106-7).

[61] Acerca da indestrutibilidade da substância, ver as *Respostas às Segundas Objeções*: "E não dispomos mesmo de qualquer argumento nem exemplo que nos possa convencer de que há substâncias sujeitas ao aniquilamento" (DESCARTES, 1973, p. 175; AT IX 120).

humano, embora seja composto unicamente de extensão geométrica quantificável, não é considerado uma substância, mas constitui mera "especificação" da substância extensa. Esta afirmação, fiel ao *Resumo* das *Meditações Metafísicas*, sustenta-se à luz das próprias considerações de Descartes: "[…] 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" (DESCARTES, 1973, p. 88; AT IX 10). Ou, de modo menos explícito, "[…] 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 deixar de ser […]" (DESCARTES, 1973, p. 88; AT IX 10).

Ora, ao adotarmos esta perspectiva, o corpo humano jamais poderia ser considerado uma substância (no sentido pleno do termo) pelo fato de que ele é composto unicamente de determinada configuração de membros e acidentes, estando constantemente sujeito ao perecimento e à destruição (DESCARTES, AT IX 10). Nessa perspectiva, explica Gérard Lebun, a "substância extensa é indestrutível"[62], mas não as substâncias corporais particulares; os corpos não são verdadeiras substâncias, como os espíritos, mas apenas *especificações* da extensão" (LEBRUN, 1973, p. 175 - grifo nosso).

Dizer que o corpo é uma especificação da extensão é sinônimo de compreender a sutil distinção entre extensão (substância), concebida apenas pelo entendimento puro, e o que é propriamente extenso (nesse caso, o corpo humano), objeto da imaginação (DESCARTES, AT X 444). O que é substância é, na visão de Gouhier, "[…] de fato, imperecível, é a matéria em geral [*in genere*] e minha alma [*mens*] tomada em sua individualidade" (GOUHIER, 2016, p. 392). O corpo humano, por sua vez, é considerado uma substância unicamente nos moldes da "opinião comum", uma substância de "terceira ordem", subalterna quando comparada à alma e a Deus (GUÉROULT, 2016, p. 134).

Para Guéroult, "[…] não há nenhuma analogia entre as substâncias corporais, que não são verdadeiramente substâncias, mas modos perecíveis, e as almas que são autênticas substâncias, e como tais naturalmente indestrutíveis" (GUÉROULT, 2016, p. 130). Ou, ainda mais fortemente, "o pensamento tem uma unidade espiritual que funda uma indestrutibilidade

---

[62] *Cf.* a *Carta a Chanut*, de 6 de junho de 1647: "Pois, a fé nos ensina que, ainda que a terra e os céus pereçam, isto é, mudem de aspecto, ainda assim o mundo, quer dizer, a matéria do qual ele está composto, não perecerá jamais […]" (DESCARTES, AT V 53).

natural sem a qual não há verdadeira substância. As substâncias individuais corporais, tendo partes, são sem fundamento intrínseco, e, se elas não se destroem de fato, permanecem por natureza expostas à destruição" (GUÉROULT, 2016, p. 133). Assim, pode-se dizer que a fisiologia cartesiana é caracterizada pelo movimento das partículas corpóreas e, sendo elas também sujeitas às leis do universo, o corpo humano é marcado pelo movimento contínuo. Descartes é claro ao afirmar, sobretudo em sua *Descrição do corpo humano*, que os corpos vivos permanecem em perpétua mudança (DESCARTES, AT XI 247; AT IV 286), sendo, portanto, sujeitos à destruição.

* * *

A tese cartesiana de que não conhecemos as substâncias por elas próprias, mas através de seus modos (DESCARTES, AT IX 172-3), leva-nos a uma segunda tese de cunho epistêmico não menos importante. O conhecimento da *essência* de uma substância exige a percepção de seu atributo principal, ou seja, a percepção da maneira de ser que lhe é essencial, e do qual todos os demais modos dependem (DESCARTES, AT VIII 25). Nessa perspectiva, parece-nos correto afirmar que o atributo principal de uma substância (embora ele seja acompanhado de diversas outras propriedades inerentes, mas acidentais à mesma substância) determina a sua natureza, identificando-se à sua própria essência.

Nas palavras de E. Gilson, Descartes "[…] assinala a cada substância um atributo de algum modo essencial, que permite somente afirmar sua existência, e que, em um mesmo golpe [*coup*], define sua essência, já que a substância não é senão o atributo substancializado" (GILSON, 1987, p. 304). Ao revelar a natureza da substância da qual é atributo principal, este só poderia ser-lhe inseparável e idêntico, haja vista que, constituindo a essência da substância, o atributo principal é, ao fim e ao cabo, a própria substância. Assim, justificam-se as reiteradas afirmações de Descartes de que, caso a alma deixasse de pensar, deixaria igualmente de ser ou de existir; e, aplicando este mesmo raciocínio aos corpos, já que eles reduzem-se à extensão geométrica, caso eles deixassem de ser extensos, deixariam de ser corpos.

Assim, todos os modos de uma substância dependem estritamente de seu atributo principal, isto é, da própria substância tomada em si mesma, pois um modo ou acidente nada

mais é que uma modificação circunstancial ou acidental, portanto, não essencial da própria substância. Os modos de uma substância pensante nada mais seriam que "modificações efêmeras" na atividade intelectual do pensamento, como quando duvidamos ou afirmamos algo, queremos ou negamos alguma coisa, sentimos uma dor ou imaginamos uma figura[63]. Tudo isso não passa de maneiras distintas de pensar que pressupõem, assim, o próprio pensamento (enquanto sujeito de seus modos). Embora podendo se expressar de diferentes formas, o pensamento jamais deixaria de ser o que é, pois, diz Descartes, sou eu mesmo (a *res cogitans*) que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. O mesmo se aplica à substância extensa, com seus diversos modos como figura, movimento etc.

Consequentemente, atributos essenciais de substâncias distintas, além de real e ontologicamente diferentes, são contraditórios, justamente por serem diferentes (DESCARTES, AT VIIIB 348)[64]. Desse modo, haja vista que o atributo principal da substância corporal é a extensão (em comprimento, largura e profundidade) (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 25), ao passo que o pensamento constitui a natureza do *cogito* (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 25), inferimos que os atributos principais de ambas as substâncias excluem-se mutuamente, sendo por essência irredutíveis e inconciliáveis.

Portanto, como veremos, o critério utilizado no que concerne à distinção das substâncias repousa na distinção de suas respectivas essências, ou melhor, na distinção de seus atributos principais. Por fim, tais caracterizações culminam na tese de que não é possível que uma substância possua dois ou mais atributos essenciais, visto que cada substância tem apenas uma única natureza. Nesse sentido, a substância extensa jamais poderia pensar, ao passo que a alma não é de modo algum extensa.

1.5 O que sou eu, portanto?

Sed quid igitur sum? (DESCARTES, AT VII 28). Tal excerto das *Meditações* constitui a pergunta de Descartes em sua *segunda meditação*, formulada instantes após à conquista de

---

[63] Os acidentes dependem dos atributos principais das substâncias, pois estes são "[…] 'naturezas singulares' [jamais universais], nas quais os modos introduzem variações e determinações, mais ou menos como as ondas do mar: ele poderia ser calmo e desprovido de ondas, apesar disso, é nele que elas surgem. […] Então, é verdade que o *atributo essencial* e, portanto, a substância da qual ele constitui a essência, é o 'princípio' de seus modos, mas não um princípio do qual os modos se deixam deduzir, posto que ele pode existir sem eles" (LAPORTE, 1988, p. 184).

[64] Ver também Ethel Rocha (2006b, p. 100).

sua primeira certeza. Certamente, essa questão é fruto da rígida observância de Descartes de suas regras do método que, nesse caso particular, sugere-nos a terceira delas: a de "[…] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente […]" (DESCARTES, 1973, p. 46; AT VI 18-9). Deste modo, o autor conduziu o movimento argumentativo de sua obra a partir da dúvida que, quando foi levada às últimas consequências, fez-lhe admitir a certeza de sua existência. Em face desta intuição puramente intelectual[65], nascida apenas da luz da razão (DESCARTES, AT X 368), apreendida por um ato simples do entendimento, Descartes passa a se perguntar acerca de sua própria natureza[66].

Nas palavras de Enéias Forlin, "[…] por meio de uma série ordenada de razões, deduzidas necessariamente umas das outras, foi-se descrevendo a natureza da realidade percebida e, simultaneamente, demonstrando a objetividade e validade de uma percepção com tal clareza e distinção" (FORLIN, 2005, p. 222). Deste modo, a terceira regra do método é essencial para o alcance de novas verdades, a partir da clara e distinta constatação da positividade ontológica de sua própria consciência. Inaugurou-se, então, a partir da primeira verdade enunciada, uma longa cadeira de razões, muito simples e fáceis, cujo fim último é realizar a demonstração da existência de Deus e da real distinção entre a alma e o corpo do homem.

Conduzindo o pensamento por ordem, admitindo apenas enunciados verdadeiros, pode-se chegar ao conhecimento de todas as coisas a que o homem pode aspirar (DESCARTES, AT VI 19). À luz da reflexão do espírito sobre si mesmo - *mens humana in se conserva* (DESCARTES, AT VII 7)-, pode-se alcançar uma outra certeza, ou seja, aquela

---

[65] No que concerne à definição do conceito de *intuição*, ver as *Regras para a Direção do Espírito*: "Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem, como acima observamos" (DESCARTES, 1989, p. 20; AT X 368). Portanto, o conhecimento intuitivo é aquele fruto do esforço de um olhar puro e atento, isto é, um "debruçar" atento do espírito sobre elementos simples, sem, contudo, vagar de um objeto a outro. Trata-se de uma apreensão indubitável das naturezas simples, ato que não exige pressupostos além da essência pura do espírito.

[66] "Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo do que todos os que tive até agora" (DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19-20).

capaz de revelar a natureza daquilo que existe, uma vez que, mesmo em face do Gênio maligno, há algo que existe verdadeiramente. O entendimento puro, em sua atividade essencialmente intelectual, é o único capaz de descobrir qual a natureza daquilo que subsiste ao Gênio maligno. Desse modo, a segunda meditação será inteiramente consagrada à compreensão da natureza do eu, buscando eliminar tudo o que não pertence à sua essência.

Para tanto, Descartes recapitula tudo aquilo que, anteriormente ao advento da dúvida, ele acreditava ser, sobretudo no que diz respeito à tradição escolástica. Todavia, não se trata de assumir os pressupostos medievais, mas de contrapô-los à verdadeira essência da alma[67] que, elaborada em desacordo com o ideário da Escola, visa refutá-los e abandoná-los: "[…] de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável" (DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 20).

Primeiramente, o autor censura a definição antropológica da Escola: que é o homem? Um animal racional? Certamente, não (DESCARTES, AT IX 20)[68]. Ademais, em uma *Carta a Morin*, escrita em 12 de setembro de 1638, Descartes afirma ter prescindido de definições à maneira da Escola em sua concepção acerca da luz, haja vista que tal maneira, além de pautar-se em critérios de gênero e diferença específica, nos conduz a dificuldades desnecessárias (DESCARTES, AT II 366). O mesmo se dará no que diz respeito à concepção cartesiana da natureza humana.

O filósofo critica os escolásticos pelo fato de que, ao invés de apresentarem uma definição cabal e consistente acerca do homem, a hipótese medieval remeteria-nos a uma infinidade de outras questões difíceis, cuja solução seria necessária para a clarificação da definição. "Esta hipótese, que me remeteria de definição para definição, e deixaria perder-se a evidência intuitiva que me revelou a minha existência, é imediatamente eliminada" (ALQUIÉ, 1986, p. 80). Isso em virtude de que, a regressão *ad infinitum* seria

---

[67] *Cf.* as *Respostas às Sétimas Objeções*: "[…] tampouco fiz mal ao perguntar, depois disso, o que eu acreditava ser em outro tempo: não a fim de voltar a acreditar nas mesmas coisas em que acreditava antes, senão para admitir as que considerasse verdadeiras, rechaçar as que me pareciam falsas e deixar as duvidosas a fim de reservá-las para um exame futuro" (DESCARTES, AT VII 481).

[68] Acerca da crítica cartesiana à concepção antropológica dos escolásticos, ver o posicionamento de Eudoxo em *Recherche de la Verité*: "*Etenim, ex. gr., si ipsum etiam Epistemona, quid sit homo, interrogarem, & si mihi, ut vulgò in Scholis sieri solet, respondered* hominem esse animal rationale*; si praeter haec, ut posteriores duos hosce terminos, qui non minùs obscuri sunt ac primus, explicaret, per omnes, quos vocant Methaphysicos, gradus nos deduceret: profecto in Labyrinthum, è quo egredi nunquam possemus, abriperemur*" (DESCARTES, AT X 515-6).

nesse caso impreterivelmente inevitável. Portanto, Descartes recusa o método escolástico, uma vez que rejeita a possibilidade de realizar definições à luz de categorias como "gênero" e "diferença específica".

Em segundo lugar, Descartes pretende refutar as inspirações de sua própria natureza (composta). Ele prescinde daqueles pensamentos "[…] que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza […]" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 20), fortemente arraigadas desde antes do advento da dúvida. Tais sugestões naturais o conduziria diretamente à consideração das coisas corporais, de suas respectivas funções fisiológicas e dos atos que pressupõem a união da alma e do corpo (DESCARTES, AT IX 20). Além disso, Descartes abdica da faculdade da imaginação quando da apreciação da natureza do *cogito*[69], visto que tal faculdade o levaria a assumir pressupostos equivocados, como imaginar que a alma consiste em algo essencialmente "[…] raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 20)[70].

E, a partir deste ponto das *Meditações*, e, também, daquilo que fora afirmado em uma *Carta a Morus* de 5 de fevereiro de 1649 (que apenas há extensão nas coisas passíveis de serem investigadas pela faculdade da imaginação) (DESCARTES, AT V 270), pode-se concluir que a alma parece ser imaterial, inextensa[71]. Assim, desde a *segunda meditação*, encontramos indícios de que a alma é radicalmente distinta do corpo, visto que ela não pressupõe em nada os elementos corporais e imaginativos para a investigação e a consequente compreensão de sua essência. A ontologia do espírito é inteiramente alheia à extensão e completamente inexplicável à luz da linguagem quantitativa da física. Justamente por isso, a alma está radicalmente distante de quaisquer possibilidades de se adquirir dela um conhecimento sensível.

---

[69] *Cf.* também a mesma meditação: "E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza" (DESCARTES, 1973, p. 102-3; AT IX 22).

[70] Ver as *Respostas às Quintas Objeções*: "[…] mostrei claramente, na *Meditação Segunda*, que o espírito poderia ser concebido como uma substância existente, antes mesmo que soubéssemos se há no mundo algum vento, algum vapor, algum fogo, algum ar, ou qualquer corpo que seja, por sutil e tênue que possa ser […]" (DESCARTES, 1973, p. 211; AT VII 386).

[71] *Carta a Huygens*, 31 de julho de 1640 (DESCARTES, AT III 752); *Carta a Colvius*, 14 de novembro de 1640 (DESCARTES, AT III 247-8) e *Respostas às Sétimas Objeções* (DESCARTES, AT VII 520).

No que concerne aos pressupostos escolásticos, bem como às inclinações naturais que o remetia à natureza corpórea, Descartes os abandona radicalmente: "detenho-me a pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 21). Com isso, Descartes bane o *cogito* da natureza material, assume-o como essencialmente distinto do universo mecânico que, por ora, lhe era desconhecido e ilusório. A alma é uma substância *absque alia*, isto é, alheia a todo o resto, não pressupõe nada além de si própria, revelando-se uma realidade *per se*. Assim, no contexto da *segunda meditação*, a alma "[...] designa uma forma de auto-suficiência no interior do mundo" (BEYSSADE, 1997a, p. 18).

Admitido isso, o autor parece mudar o plano da investigação, desconsiderando *de fato* a tradição e, pouco a pouco, estabelecendo a originalidade de sua concepção sobre a alma do homem. Ao mencioná-las brevemente e ao desfazer-se (embora provisoriamente) das funções fisiológicas e da faculdade de sentir, Descartes se detêm na análise do pensamento. Este é o único traço inerente à verdadeira natureza do *cogito*: "[…] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso" (DESCARTES, 1973, p. 101-2; AT IX 19)[72].

Apenas o pensamento não pode ser separado da natureza da alma, *hic invenio: cogitatio est; haec sola me divelli nequit* (DESCARTES, AT VII 27), visto que ele lhe pertence necessariamente e consiste em sua própria essência. O pensamento, sendo o núcleo, o atributo principal da substância pensante, não pode ser alheio ao sujeito que pensa: "ao mostrar que 'o pensamento não pode ser separado de mim', Descartes torna claro que o pensamento é um atributo essencial e, se é essencial, é suficiente para que a coisa da qual é essência possa existir" (ROCHA, 2006b, p. 91).

No caso específico do *cogito*, sua *essência* corresponde à sua própria *existência* e, justamente por isso, sua razão de existir funda-se na atividade do pensamento, visto que, caso o espírito deixe de pensar, deixaria igualmente de ser ou de existir (DESCARTES, AT VI

---

[72] *Cf.* as *Respostas às Quintas Objeções*: "E assim, quando percebo que sou uma substância pensante e formo um conceito claro e distinto dessa substância, no qual nada está contido que pertença ao da substância corporal, isso me basta plenamente para assegurar que, enquanto eu me conheço, nada sou senão uma coisa que pensa" (DESCARTES, 1973, p. 191-2; AT VII 354-5). Ver, também, o artigo décimo sétimo da primeira parte de *As Paixões da Alma*: "Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos […]" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 342). Ver também a *Carta a* ***, de novembro de 1640, na qual Descartes afirma que a alma é uma substância imaterial alheia a todo e qualquer elemento corpóreo (DESCARTES, AT III 247).

32-3). Não é por acaso que a existência do *cogito* foi fundada no processo de pensar, pois é a isso que se resume a sua própria essência. "Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, cuja significação me era anteriormente desconhecida" (DESCARTES, 1973, p. 102, AT IX 21)[73].

Tal é a essência da alma: uma substância imaterial (DESCARTES, AT VI 33)[74] criada por Deus[75], que depende unicamente do concurso divino para subsistir, que se revela claramente a si própria como uma coisa que pensa, um espírito, um entendimento puro, um ente necessariamente racional. Tanto Descartes quanto os escolásticos não aceitam que a alma possa "nascer" da matéria, pois ela pressupõe um ato criador. Assim, destaca Gilson o comentador, "do ponto de vista cartesiano, toda a substância é completa enquanto tal; então, a alma do homem é uma substância completa […] e é isso que garante sua realidade. Sendo algo real, ela requer um ato criador de Deus para receber sua existência" (GILSON, 1987, p. 430).

Essa existência subsume-se a uma inteligência pura[76], a um ser abstrato: "este ser abstrato é um ser real, e, em seu gênero, o mais real que pode haver, uma vez que esta pura inteligência envolve e condiciona a realidade de todos os meus modos pensantes, e se encontra em todos eles, qualquer que seja sua complexidade" (GUÉROULT, 2016, p. 68). Deste modo, a totalidade (*totum*) do ser pensante, a essência última de sua substancialidade,

---

[73] *Cf.* também a quarta parte do *Discurso do Método*: "[…] examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; […] 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" (DESCARTES, 1973, p. 54; AT VI 32-3). Ver também a *Carta a Silhon*, datada de março de 1637: a alma é um substância que não é corporal, e que sua natureza consiste unicamente em pensar (DESCARTES, AT I 353); e a *Sexta Meditação* (DESCARTES, AT IX 62).

[74] A esse respeito, ver também a *Quarta Meditação* (DESCARTES, AT IX 42) e *Carta a Mersenne* de julho de 1641 (DESCARTES, AT III 396).

[75] *Cf.* a *Carta a Regius*, janeiro de 1642: "Acredita-se que a alma seja imediatamente criada por Deus, por nenhuma outra razão senão que é uma substância" (DESCARTES, AT III 505). Ver também a *Carta a Reneri para Pollot*, abril ou março de 1638 (DESCARTES, AT II 41-2), o *Entretien avec Burman*, 16 de abril de 1648 (DESCARTES, AT V 148), o *Discurso do Método*, quinta parte (DESCARTES, AT VI 59) e a *Terceira Meditação* (DESCARTES, AT IX 41).

[76] A esta altura de nosso texto, cremos que seja necessário fazer um pequeno esclarecimento: neste trabalho, assumimos como correta a interpretação de Guéroult acerca da natureza do *cogito*. Este, como acabamos de afirmar, resume-se à inteligência pura, ao intelecto, muito embora, como veremos logo mais, ele possua faculdades não essenciais (como imaginar e sentir) que devem ser compreendidas como "maneiras de pensar", isto é, como modos do intelecto puro que, em si mesmas, não pressupõem o corpo.

consiste puramente no intelecto. Consequentemente, a compreensão da natureza da alma só se dá mediante a abstração de tudo aquilo que for corporal ou extenso[77].

Além disso, à luz da concepção cartesiana de alma, verifica-se claramente o distanciamento de nosso filósofo com relação à tradição aristotélico-tomista. Repreendendo Regius, Descartes escreve que "a primeira coisa que não posso aprovar é você dizer que 'os homens têm alma tríplice'. Na minha religião, isso é algo herético; e, além da religião, é contrário à lógica conceber a alma como um gênero, cujas espécies são a mente, o poder vegetativo e o poder locomotivo dos animais" (DESCARTES, AT III 371). De modo diverso do caráter tripartite da alma, Descartes argumenta que a "*anima in homine unica est, nempe rationalis*", isto é, "existe apenas uma alma nos seres humanos, a alma racional" (DESCARTES, AT III 371).

Nessa perspectiva, Descartes desconsidera completamente as noções aristotélicas de *alma vegetativa* e *alma sensitiva*, de modo que os movimentos corpóreos, sejam eles presentes nos animais ou nos vegetais, se reduzem às relações mecânicas entre as partículas que os compõem. Reservando à *mens sive anima* a faculdade intelectual do homem, Descartes reduz ao corpo as duas outras funções, quais sejam: a vegetativa e a motriz. O crescimento das plantas, bem como a locomoção do corpo humano, não se devem à existência (no interior do corpo do homem ou das plantas) de algo como uma alma vegetativa ou sensitiva capaz de movê-los ou fazê-los crescer. À luz da nova ciência mecanicista, isso se daria em termos de partículas em movimento que seguem unicamente as leis naturais.

A Mersenne, em julho de 1641, Descartes escreve que a alma não possui cor, tampouco odor e sabor (DESCARTES, AT III 394); a alma pertence unicamente à esfera intelectual, visto que nada do que possamos lhe atribuir seja de ordem corpórea. Tal é a razão, continua Descartes, que evidencia que a alma não pode apresentar-se à faculdade da imaginação (DESCARTES, AT III 394). Uma vez que não se apresenta à imaginação, tampouco aos sentidos (que até então não foram (re)incorporados à ordem das razões), ela só pode ser pensada, intuída, visto que não participa da natureza essencialmente extensa dos corpos. Além disso, em suas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes escreve a Arnauld que é possível conceber a natureza da substância pensante negando tudo o que é corporal, entretanto, não se pode negar de modo algum que o pensamento não lhe pertença, haja vista

[77] *Cf.* as *Respostas às Quintas Objeções*: "[…] meu designo tenha sido o de excluir de minha essência toda espécie de corpo, por pequeno e sutil que possa ser" (DESCARTES, 1973, p. 211; AT VII 386).

que a natureza da alma é constituída unicamente pelo pensamento (DESCARTES, AT IX 171). Sob esse prisma, a Gassendi, Descartes escreve em suas *Respostas às Quintas Objeções* que são passíveis de erro aqueles que pensam que o espírito possui extensão (DESCARTES, AT VII 338). Portanto, a alma é uma substância imaterial, inextensa, não sujeita às leis mecânicas do movimento, não passível de verificação empírica e, sobretudo, constitui um ente espiritual, um princípio através do qual pensamos (DESCARTES, AT VII 356).

1.6 Os modos da substância pensante

O cerne da *segunda meditação* repousa em dois aspectos centrais claramente identificáveis a partir de uma leitura sistemática das *Meditações*. Primeiramente, Descartes visa estabelecer a certeza da existência do *cogito* unicamente a partir da intuição (*intuitus mentis*). Instaura-se uma verdade que não esteja atrelada a nada que lhe seja exterior ou desconhecido: "ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não depende em nada das coisas cuja existência não me é ainda conhecida" (DESCARTES, 1973, p. 102; AT IX 21-2). A alma, nesse sentido, é auto-suficiente, visto que basta-se a si própria. Em segundo lugar, o intento do filósofo é investigar, com o auxílio de sua peculiar *lumière naturelle*, em que consiste a essência daquilo que se afirmou existir verdadeiramente.

É justamente por isso que Descartes escreve na sexta parte do *Discurso*: "[…] procurei encontrar em geral os princípios, ou primeiras causas, de tudo quanto existe, ou pode existir, no mundo, sem nada considerar […] senão Deus só, que o criou, nem tirá-las de outra parte, exceto de certas sementes de verdades que existem naturalmente em nossas almas" (DESCARTES, 1973, p. 72; AT VI 63-4). A belíssima metáfora das "sementes de verdade", semeadas por Deus em nossas almas no instante da criação, revela-nos a natureza "fecunda" do *cogito* que, caso seja bem conduzido segundo um método eficaz, poderá aspirar ao alcance de genuínos conhecimentos acerca de sua natureza. Portanto, a alma é, em uma perspectiva epistemológica, primacial frente ao objeto na aquisição do conhecimento. É por ela que concebemos todas as coisas (DESCARTES, AT III 394). Ela é, como destacamos, a condição necessária de todo o saber, de toda a possibilidade de representação.

Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens (DESCARTES, AT VII 28). O fato do *cogito* ser uma substância cuja natureza consiste unicamente em pensar

(DESCARTES, AT I 353; AT VI 33), direciona-nos a seu atributo principal, o próprio pensamento, sem o qual a substância deixaria de ser e de existir[78]. No entanto, a atividade intelectual do pensar é "multifacetária" e pressupõe inclusive atributos não essenciais e também faculdades não intelectuais, como veremos adiante. A partir da evidência do *cogito* e da constatação de seu atributo essencial, passa-se à análise dos modos da alma, estritamente dependentes daquele que é o seu principal.

* * *

Na *Exposição Geométrica* das *Segundas Objeções*, Descartes define o pensamento de modo bastante amplo: "pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos" (DESCARTES, 1973, p. 179; AT IX 124). Os modos da substância pensante reduzem-se às operações da vontade, do entendimento e às faculdades passivas de imaginar e de sentir. O pensamento desdobra-se em sua capacidade de duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e sentir. Tais peculiaridades, deduzidas à luz da primeira certeza, são igualmente imunes à tirania imposta pelo Gênio maligno. Isso em virtude de que,

> não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas coisas como que por intermédio dos órgãos do corpo? (DESCARTES, 1973, p. 103; AT IX 22)

Ora, à primeira vista, pode parecer que o autor das *Meditações* equivocou-se no seguimento rigoroso da ordem das razões metafísicas que ele próprio instituíra. Como afirmar, no contexto da *segunda meditação*, que a substância pensante é capaz de imaginar - visto que isto nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de algo corporal (DESCARTES, AT

[78] *Cf.* a *Carta a Gibieuf*, escrita em 19 de janeiro de 1642: "A razão pela qual creio que a alma sempre pensa é a mesma que me faz crer que a luz sempre ilumina, embora não existam olhos para vê-la; que o calor é sempre quente, ainda que não nos esquentemos; que o corpo ou substância extensa sempre tem extensão; e, geralmente, que aquilo que constitui a natureza de algo nela sempre está enquanto ela existir. De modo que me seria mais cômodo acreditar que a alma deixaria de existir quando deixa de pensar, do que conceber que não tenha pensamento" (DESCARTES, AT III 478). Ver também a *Carta a Arnauld* de 4 de junho de 1648: "[…] parece necessário que a mente sempre esteja realmente pensando, pois o pensamento constitui sua essência, assim como a extensão constitui a essência de um corpo" (DESCARTES, AT V 193).

IX 22) - e de sentir como que por intermédio dos órgãos do corpo[79]? A contradição torna-se patente, sobretudo quando justapomos o supracitado excerto da *segunda meditação* com este trecho das *Respostas às Quintas Objeções*: "[…] na verdadeira ideia de espírito não há nada contido senão tão só o pensamento com todos seus atributos, entre os quais não há nenhum que seja corpóreo" (DESCARTES, 1973, p. 210; AT VII 385).

Todavia, essa suposta contradição é meramente aparente. As faculdades não intelectuais que compõem a ontologia do pensamento, embora possam ser relacionadas à natureza corpórea de um modo geral, não podem ser tidas por duvidosas ou incertas. Elas se impõem à sombra do *cogito*, como atividades intelectuais indubitáveis da consciência[80], uma vez que, "[…] no instante em que elas são, elas são inseparáveis do ser do eu pensante" (GUÉROULT, 2016, p. 80)[81].

Entretanto, explica Descartes nas *Respostas às Quintas Objeções*, "[…] adverti expressamente que não se tratava aqui da visão ou do tato, que se fazem por intermédio dos órgãos corpóreos, mas somente do pensamento de ver e de tocar, que não necessita desses órgãos, como experimentamos todas as noites em nossos sonhos […]" (DESCARTES, 1973, p. 195; AT VII 360). Nesse sentido, "se se chamar ver: ver com os olhos, e a sentir: ter consciência de uma coisa exterior real - é claro que não posso afirmar que sinto e que vejo" (ALQUIÉ, 1986, p. 80).

As faculdades não intelectuais do pensamento são "estados internos", "fatos da consciência", "momentos afetivos" do sujeito, maneiras confusas de expressão do pensamento. Como destaca Landim, o ato de "[...] 'sentir' não pode significar o sentir corporal, pois as propriedades extensionais não intervieram em nenhum momento na prova da identificação do *eu* como substância pensante […]" (LANDIM, 1994, p. 52), entretanto, continua o mesmo autor, "[…] 'sentir' [...] significa a consciência de uma passividade, que se

---

[79] *Cf.* as *Quintas Objeções*: "Dizeis muito, mas não me deterei a considerar cada uma dessas coisas, mas somente sobre isso de que sois uma coisa que sente. Pois isto me assombra, haja vista que, anteriormente, já havíeis assegurado o contrário" (DESCARTES, AT VII 268).

[80] *Cf.* a *Carta a Gibieuf* de 19 de janeiro de 1642: "E não vejo também nenhuma dificuldade em entender que as faculdades de imaginar e de sentir pertencem à alma, pois são espécies de pensamento […]" (DESCARTES, AT III 479). Ver também Landim (2014, p. 674): "a indubitabilidade do *Cogito*, provada na segunda meditação, se propaga aos atos cognitivos ou aos modos de pensamento".

[81] "Assim, o princípio de segregação, inteiramente negativo no que concerne ao corpo, liga-se a um princípio positivo no que concerne às faculdades não intelectuais, uma vez que obriga a remetê-las necessariamente ao espírito na medida em que, se as revela como contingentes em relação a ele, ao mesmo tempo as revela como inseparáveis dele assim que constato que *de fato* elas existem nele" (GUÉROULT, 2016, p.80-1).

exprime como *sentimento* [...], isto é, como a *consciência* da presença de algo, aparentemente, não produzido, mas sofrido pela mente" (LANDIM, 1994, p. 52 - grifos nossos).

Portanto, afirma Descartes, "[…] ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento" (DESCARTES, 1973, p. 103; AT IX 22-3). Nesse sentido, Alquié destaca que Descartes, com a instauração da dúvida, elimina o objeto da sensação, mas não a sensação como tal; ele duvida do sentir na medida em que pudesse se ligar a um corpo, mas enquanto puro pensamento, um estado subjetivo, o sentir jamais será posto em dúvida (ALQUIÉ, 2005, p. 149). Assim, "[…] sou eu mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. […] é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, *nada é senão pensar*" (DESCARTES, 1973, p. 103; AT IX 23 - grifos nossos).

O poder de imaginar e de sentir, próprios da alma enquanto uma substância pensante, não são admitidos à ontologia do espírito à medida em que se referem aos elementos sensíveis. Diversamente, as faculdades não intelectuais da alma lhes são inerentes pelo simples fato de que, uma vez partícipes de sua natureza enquanto *modos*, não podem ser rejeitadas na *segunda meditação*, exceto se se pretendia um conhecimento truncado acerca da essência do entendimento. "Descartes legitima a atribuição dos modos não intelectuais à consciência intelectual pelo fato de perceber neles uma intelecção que torna necessária para mim sua atribuição ao pensamento" (GUÉROULT, 2016, p. 92).

* * *

Ao cabo da *segunda meditação*, toda ela consagrada à compreensão da natureza do *cogito*, Descartes estabelece a "pedra angular" de seu sistema metafísico, reinsere a subjetividade no plano epistemológico e compreende-se enquanto uma substância incorpórea, simples, una e universal.

Ao afastar a alma do mundo natural, inserindo-a em um domínio puramente espiritual que, por sua vez, prescinde de toda e qualquer relação com os elementos peculiares à física, Descartes ofereceu à posteridade a oportunidade de melhor conhecer a natureza humana e de estabelecer o primado da metafísica perante o escolho do ceticismo.

Todavia, como se evidenciará no terceiro capítulo deste trabalho, o *cogito* será reinserido na dinâmica dos fenômenos naturais a partir de sua mistura com um corpo extenso, uniforme e corruptível. Portanto, o "verdadeiro homem", aquele de carne e osso vestido de chambre ao pé do fogo, não se reduz ao *cogito*, mas este compõe ao mesmo tempo a sua essência espiritual e divina.

Capítulo 2
A natureza mecanicista da fisiologia cartesiana

É imperioso reconhecer que, para Descartes, a essência do mundo natural é geométrica, uniforme, desprovida de qualidades e, consequentemente, composta unicamente de extensão[82]. Como notamos no tópico quarto do capítulo anterior, o atributo principal dos corpos, isto é, aquilo que lhes confere sua respectiva natureza, é a extensão. Esta, por sua vez, encontra-se estritamente sujeita às leis do movimento e reduz-se às dimensões físicas de comprimento, largura, profundidade[83]. Justamente por isso, pode-se dizer que, para Descartes, a matéria é passível de ser geometricamente descrita, de modo que a monumental complexidade do cosmo (e a de todos os fenômenos naturais que nele se produzem) reduz-se à simples interação mecânica entre corpos.

Em caráter ilustrativo, pode-se dizer que as propriedades do íman e do fogo, as dimensões da chama, a distância que a luz de uma estrela fixa alcança ao propagar-se instantaneamente, dentre outros fenômenos, são deduzidos apenas de princípios como a grandeza, a figura, a situação e o movimento das diversas partículas da matéria (DESCARTES, AT VIII 314-5). Tais interações causais eficientes obedecem a princípios simples e imutáveis (como são as leis da física[84]), sobre os quais funda-se a dinâmica motriz dos corpos no espaço geométrico[85]. Tudo no interior do mundo natural acontece em termos de partículas em movimento matematicamente exprimível, ou, se preferirmos, em caracteres de

---

[82] Por extensão, Descartes entende "[...] apenas o que é imaginável como tendo partes dentro de partes, cada uma com tamanho determinado e forma […]" (DESCARTES, AT V 270). Sobre o universo ser composto unicamente por extensão, *ver Princípios da Filosofia*, segunda parte, artigo 21 (DESCARTES, AT VIII 52).

[83] *Cf.* a *Carta a Chanut*, de 6 de junho de 1647: "Pois, examinando-se a natureza desta matéria, penso que ela não consiste em outra coisa a não ser no que ela tem de extensão em comprimento, largura e profundidade […]" (DESCARTES, AT V 52).

[84] As leis da física, explica Descartes em uma *Carta a Mersenne* de 27 de maio de 1630, bem como as essências das coisas, as evidências lógicas e as verdades matemáticas, constituem "verdades eternas". Desse modo, portanto, as leis naturais são consideradas imutáveis, eternas, uma vez criadas e estabelecidas livremente a partir da vontade divina (DESCARTES, AT I 151-4). Ver também a *Carta a Mersenne* de 15 de abril de 1630 (DESCARTES, AT I 145) e a *Carta a Mersenne* de 20 de fevereiro de 1639 (DESCARTES, AT II 525).

[85] Ao utilizarmos a expressão "espaço geométrico" não ousamos afirmar que, para Descartes, existem espaços vazios por meio dos quais os corpos se movem. Ao contrário, Descartes "vai muito além e nega que simplesmente haja aquilo que se chama de 'espaço', uma entidade distinta da 'matéria' que o 'enche'. Matéria e espaço são coisas idênticas, e só podem ser distinguidas por abstração. Os corpos não estão no *espaço*, mas apenas entre outros corpos; o espaço que 'ocupam' não é em nada diferente deles próprios" (KOYRÉ, 1979, p. 102). Nas palavras de Descartes, "[…] será fácil reconhecer que a mesma extensão que constitui a natureza do corpo constitui também a natureza do espaço […]" (DESCARTES, 1997, p. 63; AT VIII 46). Em outras palavras, "quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam essa 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 do corpo" (DESCARTES, 1997, p. 66; AT VIII 49).

extensão, de choques ou de impactos. Nessa perspectiva, a tese ontológica cartesiana da distinção real entre a *res cogitans* e a *res extensa* funda a possibilidade de uma compreensão mecânica dos corpos naturais e, consequentemente, viabiliza a adoção do modelo explanatório mecanicista no que concerne à Física e à Fisiologia. Nas palavras de John Cottingham:

> Ele [Descartes] insistiu que os mesmos esquemas explanatórios subjacentes valiam para todos os fenômenos observáveis, das vastas revoluções dos corpos celestes aos eventos na atmosfera e na superfície terrestres, e mesmo para os processos microscópicos que ocorrem dentro de nossos próprios corpos. Ele foi, em resumo, um *reducionista*, ou seja, afirmava que todos os fenômenos naturais, orgânicos ou inorgânicos, não importando quão grandes fossem suas diferenças superficiais, podiam ser reduzidos à, ou completamente explicados em termos da, mecânica elementar das partículas das quais são constituídos todos os objetos. (COTTINGHAM, 1999, p. 12)[86]

A perspectiva mecanicista, hegemônica no contexto seiscentista enquanto princípio explicativo dos fenômenos naturais, considera a matéria desprovida de *qualidades reais*[87] ou *ocultas*, de *formas substanciais*[88] e distante de quaisquer indícios de *finalidade* (DESCARTES, AT IX 44; AT V 158). Nessa perspectiva, o mecanicismo, embora possua nuances, tem como cerne o intento de libertar as explicações naturais de influências qualitativas e finalistas. A rejeição cartesiana da *matéria primeira*, das *formas substanciais* e, consequentemente, a adoção do paradigma mecanicista para a compreensão dos fenômenos naturais, dificilmente poderiam ser concebidas sem a influência do atomismo antigo (GARBER, 2009, p. 348). Demócrito, por exemplo, postulava a existência de corpúsculos de diversas figuras e tamanhos que, uma vez combinados, formavam todos os corpos físicos (DESCARTES, AT VIII 325). Entretanto, a distinção entre a física de Descartes e o atomismo de Demócrito é claramente notada mediante a recusa cartesiana da existência dos átomos

---

[86] "[…] há uma continuidade admirável na apresentação das leis mais gerais do mundo e aquelas que dão conta da complexidade dos seres vivos" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 154).

[87] Em suas *Respostas às Sextas Objeções*, Descartes afirma que a natureza corpórea revela-se enquanto uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade, ao passo que as cores, os odores, os sabores e outras coisas análogas constituem sentimentos capazes de existir *apenas em seu próprio pensamento* (DESCARTES, AT IX 239).

[88] Por *forma substancial*, Descartes entende: "[…] uma certa substância unida à matéria, constituindo-a um todo meramente corpóreo e que é, não mais nem menos que a matéria, uma verdadeira substância" (DESCARTES, AT III 502). Tal substância, ou melhor, essa forma substancial, está presente nas coisas puramente corporais, mas é plenamente distinta da matéria (DESCARTES, AT III 502). Nesse sentido, Étienne Gilson explica que, traduzida em termos cartesianos, uma forma substancial é uma substância imaterial, pois é uma "[…] forma que se une a uma substância corporal, à matéria, para compor com ela uma substância puramente corporal" (GILSON, 1967, p. 163). Além disso, salienta Gérard Lebrun, a forma substancial "é um princípio interno que, em cada corpo, governa as operações deste […]" (LEBRUN, 1973, p. 61).

(partículas imutáveis e indivisíveis)[89] e do vazio, ambas noções caras ao atomismo grego (DESCARTES, AT VIII 325).

A Filosofia Natural de Descartes, cujo movimento inaugural consiste na circunscrição da essência corpórea à pura extensão geométrica, constrói-se tendo em vista uma tenaz oposição filosófica à Física Escolar de sua época. O universo da objetividade científica "[…] é purificado de seu revestimento qualitativo e de todo o dinamismo interno" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 44). Portanto, Descartes realiza uma transição da física escolástica das qualidades, nascida no período medieval, mas emanada da Antiguidade e fundada na autoridade de Aristóteles, para a compreensão mecanicista da natureza, própria da modernidade filosófica e científica.

O advento do mecanicismo, ocorrido na primeira metade do século XVII, é sinônimo de uma "revolução" que permitiu, em certo sentido, o genuíno desenvolvimento da ciência e da mecânica clássicas. Os mecanicistas fundam uma nova Física, sob a qual impera a força avassaladora da necessidade absoluta e da causalidade eficiente. A antiga Física dá lugar a um "mundo novo", marcado pelo rigor matemático e pela uniformidade geométrica, das quais podemos ter um conhecimento seguro, claro e distinto:

> […] o mundo criado pelo Deus cartesiano, isto é, o mundo de Descartes, não é de modo algum o mundo colorido, multiforme e qualitativamente determinado dos aristotélicos, o mundo de nossa vida e experiência quotidianas (esse mundo é tão somente um mundo subjetivo, tal como o representa uma opinião frágil e inconsistente, baseada no testemunho espúreo da percepção sensível duvidosa e confusa). O mundo de Descartes é um mundo matemático, rigidamente uniforme, um mundo da geometria reificada, de que nossas ideias claras e precisas nos dão um conhecimento evidente e certo (KOYRÉ, 1979, p. 101)

Dizer que a essência de um corpo é unicamente geométrica, isto é, reduzida à extensão em comprimento, largura e altura, é o mesmo que afirmar que um corpo não pode ser naturalmente colorido, cheiroso, quente, duro ou, tampouco, pesado (DESCARTES, AT VIII 42). No paradigma mecanicista, as qualidades "do mundo" já não existem mais. Nas *Respostas às Terceiras Objeções*, Descartes afirma que "essas qualidades não pertencem à razão formal do objeto extenso, ou seja, podemos conceber tudo o que há no objeto extenso,

[89] Acerca da não aceitação da existência dos átomos na física cartesiana: *Carta a Mersenne* de 15 de abril de 1630 (DESCARTES, AT I 139-40); *Carta a More*, 5 de fevereiro de 1649 (DESCARTES, AT V 273); o artigo 20 da segunda parte dos *Princípios* (DESCARTES, AT VIII 51-2).

sem que, para isso, precisemos pensar naquelas qualidades" (DESCARTES, AT IX 136). Nas palavras de Gouhier, trata-se de

> uma física que, fundada em noções claras e distintas, não concebe o objeto como sendo a coisa tal como a alma o sente, isto é, como um feixe de cores, impressões táteis, térmicas etc, mas como o que corresponde a essa modificação de meu pensamento em uma realidade cuja natureza é inteiramente determinada com a extensão relativa à geometria, ao movimento e à mecânica (GOUHIER, 2016, p. 42)

Isso torna-se evidente, por exemplo, quando Descartes explica, nos artigos finais da quarta parte dos *Princípios*, que nossa percepção das qualidades dos corpos reduz-se à apreensão daquilo que resulta do movimento, da forma ou da posição das partículas que compõem os objetos. Nas palavras de Descartes:

> Também se observa frequentemente que o calor, a dureza, o peso e as outras qualidades sensíveis - enquanto permanecem nos corpos que chamamos quentes, duros, pesados etc., e até as formas destes corpos que são puramente materiais, como a forma do fogo e semelhantes - são produzidas pelo movimento de outros corpos, que produzem igualmente outros movimentos noutros corpos (DESCARTES, 1997, p. 271; AT VIII 322)

Afirmar que um corpo é quente, duro ou pesado é um equívoco fundado em uma ontologia igualmente equivocada, sobretudo naquela que atribui qualidades sensíveis aos próprios corpos ao invés de compreendê-las à luz da apreensão que o sujeito faz de suas variedades geométricas. Nas palavras de Descartes, "[…] o peso, a dureza […] e todas as demais qualidades que observamos nos corpos consistem somente no movimento ou em sua privação, e nas configurações e disposições de suas partes" (DESCARTES, AT IX 239). Nesse sentido, Guéroult explica que as "[…] qualidades sensíveis (calor, frio, seco, úmido, som, luz etc.) não são nada mais do que expressões e signos *em nós* de propriedades que, nos corpos em si mesmos, são puramente geométricas" (GUÉROULT, 2016, p. 548 - grifos nossos).

Descartes, ao estabelecer o divórcio entre o sensível (entenda-se, qualidades sensíveis) e o real, levou-nos a perceber que o que há de real nos objetos (suas variedades geométricas) pode ser inteligível ao espírito, uma vez que ser corpo nada mais é que ser um elemento extenso desprovido de qualidades (como se verifica, por exemplo, no caso célebre do pedaço de cera) (GOUHIER, 1973, p. 121). Em suma, afirma Descartes, tais qualidades só existem no pensamento, fora dele "[…] todas essas espécies de qualidades são apenas movimentos,

grandezas e figuras de alguns corpos […]" (DESCARTES, 1997, p. 271-2; AT VIII 323)[90].

Portanto, perceber as qualidades sensíveis "de" um corpo é ser afetado, por meio dos órgãos dos sentidos, pelas interações mecânicas das diferentes figuras, grandezas e movimentos dos corpos, "[…] de forma a desencadear na alma todas as diversas sensações" (DESCARTES, 1997, p. 271; AT VIII 322)[91]. Daí o cerne da teoria mecanicista que repousa no pressuposto de que todos os fenômenos físicos poderiam ser explicados pelos princípios da matemática, haja vista que "os corpos da física são os objetos da geometria *tornado reais*" (GARBER, 2009, p. 364 - grifos nossos).

* * *

Os mecanicistas propunham que os fenômenos naturais poderiam ser explicados exclusivamente por meio dos princípios simples da matemática e da geometria puras, uma vez que tais princípios eram os que determinavam os movimentos dos corpos (DESCARTES, AT VIII 78-9). Entretanto, isso só poderia ser desse modo se se operasse uma sistemática redução dos fenômenos da física às leis da matemática, e assim se fez (DESCARTES, AT III 39; AT I 410; AT I 476) - o *corpus matematicum* nada é senão o *corpus physicum* (GUÉROULT, 2016, p. 432). Além desta redução, os mecanicistas operaram significativa geometrização do espaço e dos corpos, chegando a afirmar, como o fez Descartes em uma *Carta a Mersenne* de maio de 1638, que toda a física nada mais é que geometria (DESCARTES, AT II 253-80). A matéria, nada tendo de enigmático ou oculto em sua essência, sendo isenta de causas[92], reduzia-se à mera extensão geométrica, homogênea e uniforme.

Reduzir a matéria à extensão torna a natureza como que "transparente ao entendimento", alheia a qualquer designo oculto ou misterioso[93]. Étienne Gilson destaca que,

---

[90] Ver também *Respostas às Sextas Objeções* (DESCARTES, AT IX 239); *Carta de Chanut*, 26 de fevereiro de 1649 (DESCARTES, AT V 292); *Carta a More*, 5 de fevereiro de 1649 (DESCARTES, AT V 268-9).

[91] "E, conquanto, ao me aproximar do fogo, sinta calor e, mesmo, sofra dor, aproximando-me perto demais, não há, todavia, nenhuma razão que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor, assim como a essa dor; mas tenho somente razão para acreditar que há alguma coisa nele, qualquer que seja, que provoca em mim estes sentimentos de calor ou de dor" (DESCARTES, 1973, p. 145; AT IX 66).

[92] Na matéria, vale lembrar, há que se considerar apenas uma "causalidade eficiente".

[93] "O mundo, inorgânico ou orgânico, basta-se a si mesmo; é, sem dúvida, transparente à inteligência que possa conceber clara e distintamente as noções de tamanho, forma e movimento, mas não implica em si mesmo a presença e a ação de forças imateriais como queriam a mitologia de Platão e a pseudo-física de Aristóteles" (BRUNSCHVICG, 1939, p. 72).

uma vez admitido que os corpos, nada mais sendo exceto extensão, "[…] todos os fenômenos da física deveriam ser explicados pela extensão e pelo movimento; as formas substanciais, as qualidades reais, as forças ocultas e outros seres de razão serão suprimidos" (GILSON, 1967, p. 19)[94]. E, justamente por ser o espírito diferente do corpo, ele pode investigar a natureza e tornar-se seu senhor e possuidor (DESCARTES, AT VI 62). Como explica Franklin Leopoldo e Silva, a natureza independente da substância extensa, bem como "[…] sua absoluta distinção em relação ao pensamento, configuram a possibilidade de uma física que empregue o método matemático, e ao mesmo tempo acarretam o fato de que o conhecimento do mundo físico se dará apenas em termos geométricos" (SILVA, 1998, p. 50).

Em outras palavras, a razão de ser da tese da distinção real entre a alma e o corpo "[…] tanto no *Discurso* como nas *Meditações* […] é a de clarificar o campo da ciência, afastando as confusões e erros da filosofia tradicional motivados pela noção nela dominante das 'formas substanciais'" (TEIXEIRA, 1990, p. 86). A distinção radical entre corpo e alma torna possível, de acordo com Étienne Gilson, "[…] não somente um conhecimento exato dos fenômenos físicos, mas ainda a explicação clara e distinta de tudo o que se produz nos corpos vivos tal como no corpo do homem" (GILSON, 1967, p. 19).

A natureza reduz-se ao espaço homogêneo, uniformemente geométrico, não possuindo poder próprio, tampouco profundidade ontológica. Nessa perspectiva, Beaude considera o mecanicismo "[...] uma filosofia da natureza segundo a qual o universo e qualquer fenômeno que nele se produza podem e devem explicar-se de acordo com as leis dos movimentos da matéria" (BEAUDE, 1987, p. 59). Trata-se de um programa ambicioso que visa explicar diversos fenômenos à luz de propriedades quantitativas e geométricas (como o tamanho e a figura, por exemplo) peculiares aos corpos em movimento. Tal filosofia, amplamente adotada por pensadores e/ou filósofos naturais na modernidade como, por exemplo, Francis Bacon, Galileu, Hobbes, Descartes, Newton, La Mettrie, dentre outros, tem também como um de seus pilares o suposto de que as atividades de matematização, experimentação e previsão são fundamentais para a elaboração de modelos explicativos da natureza.

Uma vez que, na óptica mecanicista, todos os fenômenos físicos são passíveis de explicação à luz dos princípios da matemática, haja vista que, como destacou o grande físico e astrônomo Galileu Galilei, todo o universo está escrito em linguagem matemática

[94] "pois supus mesmo, expressamente, que não existia nela [na matéria] nenhuma dessas Formas ou Qualidades das quais se disputa nas escolas […]" (DESCARTES, 1973, p. 60; AT VI 42-3).

(GALILEU, 1973, p. 119), o próprio corpo do homem poderia ser estudado a partir da mecânica. Isso poderia se dar, inclusive, pelo fato de Descartes assumir que as leis da mecânica são exatamente as mesmas leis que regem a natureza (DESCARTES, AT VI 54). A partir disso, podemos considerar Descartes um expoente dentre os filósofos naturais do século XVII que, à luz de incessantes observações anatômicas (DESCARTES, AT I 102), sobretudo de dissecações e vivissecções, constituiu sua perspectiva mecanicista da fisiologia humana e animal.

Neste capítulo, em especial, abordaremos a visão mecanicista de Descartes no tocante à fisiologia humana, sobretudo a partir do *L'Homme*. Os estudos que realizaremos a seguir tem como objetivo central, primeiramente, compreender a concepção cartesiana de corpo humano e, consequentemente, conhecer quais os desdobramentos de uma explicação mecanicista das funções orgânicas. Em segundo lugar, buscaremos estabelecer o lugar ocupado pelo corpo do homem em meio ao cosmos geométrico de Descartes. Finalmente, cremos que essas análises, somadas àquelas realizadas no primeiro capítulo deste trabalho, servirão de base ao tratamento do tema central dos próximos capítulos, qual seja: o modo como duas substância radicalmente distintas poderiam unir-se, confundir-se e misturar-se.

2.1 O corpo humano à luz do *L' Homme*

O *Tratado do Homem*, publicado juntamente ao *O Mundo* ou *Tratado da Luz*, constitui uma parte fundamental da explicação cartesiana no que concerne aos corpos. Dentre estes, destaca-se o corpo humano, formado pela mesma matéria dos demais elementos físicos (DESCARTES, AT VI 56; AT VIII 100)[95]. Contudo, uma vez ocupando o posto de criatura divina por excelência, e embora assemelhe-se do ponto de vista anatômico e fisiológico aos animais-máquinas (DESCARTES, AT IX 226), o corpo humano não deixa de possuir sua

[95] A este respeito, escreve Descartes no art. 23 da segunda parte dos *Princípios*: "Logo, só há uma matéria em todo o universo e só a conhecemos porque é extensa" (DESCARTES, 1997, p. ; 69; AT VIII 52). Ver, também, a *Carta a Mersenne* de 20 de fevereiro de 1639, na qual Descartes escreve poder "[…] expor a formação dos animais pelas causas naturais do mesmo modo que expliquei nos *Meteoros* a de um grão de sal e o de uma pequena estrela de neve" (DESCARTES, AT II 525), pois, tanto o corpo (seja ele humano ou animal) quanto a neve e o sal constituem-se de substratos materiais idênticos: a extensão em comprimento, largura e profundidade. Nessa perspectiva, Marisa Donatelli (1999, p. 14) explica que "[…] a base da composição de todos os corpos está na existência de partículas […]. Essas partículas possuem diversas formas, tamanho e movimento e ao se unirem, formam os corpos que nos cercam". A esse respeito, ver também Hamelin (1949, p. 342).

distinção com relação aos artefatos e engenhosidades mecânicas produzidas pelo próprio homem (DESCARTES, AT VI 56).

Tal distinção funda-se na vasta pluralidade de peças que o corpo humano é composto, ao passo que o dos animais-máquinas é constituído de pouquíssimos órgãos com relação ao do homem. A funcionalidade que emerge dessa disposição anatômica é explicável à luz da teoria física de Descartes, de modo que os aspectos concernentes ao homem[96], em sua natureza constituída unicamente de extensão (sem qualquer referência à alma), é apresentada como o "espectador da luz", tema central em *O Mundo* (DESCARTES, AT VI 42). O fato de ser o *Tratado do Homem* um anexo aos estudos de física não diminui sua importância, mas se dá por ele ser "[…] uma obra de fisiologia que se pauta pelos cânones do mecanicismo, típico da abordagem cartesiana da extensão" (CARDOSO, 2001, p. 17).

Contudo, embora seja em seu *Tratado do Homem* que Descartes expresse sua perspectiva mecanicista acerca dos elementos que compõem a fisiologia humana, ele a inaugura com relativa cautela: "esses homens serão compostos, *como nós*, […]" (DESCARTES, 2009, p. 249; AT XI 119 - grifo nosso) ou, mais explicitamente, "suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-lo o mais possível *semelhante* a nós" (DESCARTES, 2009, p. 250; AT XI 120 - grifo nosso).

Entretanto, a referida prudência de Descartes no tratamento da fisiologia humana parece ser esclarecida à luz da quinta parte do *Discurso do Método*:

> Mas, como não contava ainda suficiente conhecimento para falar deles [dos corpos humanos] no mesmo estilo que do resto, isto é, demonstrando os efeitos pelas causas, e mostrando de quais sementes e de que maneira a natureza deve produzi-los, 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 […] (DESCARTES, 1973, p. 62; AT VI 45-6)

Todavia, parece-nos que a evocada parcimônia de Descartes em face da fisiologia humana é algo meramente aparente, pois, ainda na quinta parte da obra supracitada, ele afirma

---

[96] Cremos que é relevante destacar que, para Descartes, o homem não é um simples mecanismo, uma reles máquina. O homem cartesiano, como veremos no próximo capítulo, é um composto, uma estreita união de um corpo (máquina) e de uma alma (imaterial). Quando nos referimos ao homem máquina em Descartes, circunscrevemos nossa análise unicamente à sua fisiologia, à sua estrutura anatômica. Nesse sentido, escreve Marisa Donatelli, "uma leitura atenta do *Tratado do Homem* revela-nos um Descartes que reconhece que o conhecimento isolado do corpo não é suficiente quando se trata do organismo humano. Se o corpo do animal pode ser explicado em termos do funcionamento de uma máquina, no corpo humano há a participação da alma. Torna-se assim impossível tratar algo como máquina, se o seu funcionamento, em muitos casos, foge ao simples ajuste de suas peças. Esse é o caso do homem" (DONATELLI, 1999, p. 12-3).

com clareza que, ao examinar todas as funções encontradas no corpo "imaginário" do tratado, conclui-se que elas poderiam existir também no corpo "verdadeiro" (DESCARTES, AT VI 46). Porém, como já dissemos, trata-se do corpo humano enquanto simplesmente uma máquina ou estátua de terra, anterior ao advento da alma que Deus lhe incute no ato da criação: "é necessário que eu vos descreva, primeiramente, o corpo à parte, depois a alma também separadamente […]" (DESCARTES, 2009, p. 249-50; AT XI 119-20; AT VI 46)[97]. Nesse sentido, em nada o corpo do homem difere do dos demais animais-máquina, visto que, como diz Descartes no *Tratado do Homem*, "[…] não supus nenhum órgão e nenhum mecanismo que não sejam tais que se possa muito facilmente convencer a todos de que haja nela tudo semelhante, tanto em nós, como também em diversos animais desprovidos de razão" (DESCARTES, 2009, p. 410; AT XI 200).

* * *

Em que consiste, então, o corpo do homem? Grosso modo, é preciso destacar que, para Descartes, o corpo humano é uma máquina engenhosa, formada intencionalmente pelas mãos de Deus (DESCARTES, AT XI 120; AT V 163). Tal engenhosidade é composta por uma vasta pluralidade de peças observáveis e também inobserváveis[98], cuja interação funcional que elas instanciam entre si pode ser explicada pelas leis da mecânica[99]. Pode-se dizer, como o faz Cottingham, que o *Tratado do Homem* é permeado por um reducionismo mecanicista eliminativo, cuja principal característica é a de circunscrever todas as atividades do corpo-

---

[97] Na *Descrição do corpo humano*, o autor argumenta que, embora seja difícil acreditar que somente a disposição interna de nossos órgãos baste à produção de todos os nossos movimentos *involuntários*, seu objetivo nessa obra será o de fazer uma explicação completa de nosso corpo, de modo que não mais teremos motivos para pensar que seja nossa alma a responsável por determiná-los. Uma vez elucidada a mecânica que subjaz ao corpo do homem em suas ações involuntárias, não mais teremos motivos para julgar que a alma lhes conduza, do mesmo modo que não admitimos que um relógio marca as horas por ter, em seu interior, uma alma (DESCARTES, AT XI 226). Justamente por isso, em suas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes escreverá que, quando se trata de investigar unicamente a natureza do corpo, não é possível encontrar nada que "cheire a pensamento" (DESCARTES, AT IX 175).

[98] "O que não 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 possam ser inventadas pelos homens" (DESCARTES, 1973, p. 68; AT VI 55-6).

[99] "Enquanto corpo orgânico, o homem é animal, o que quer dizer que convém descrevê-lo como uma *máquina*, mais complexa certamente que os outros sistemas materiais, e que tudo quanto ocorre nesta máquina deve ser fisicamente explicado" (GRANGER, 1973, p. 21).

máquina às interações causais eficientes entre as partes que a constituem (COTTINGHAM, 2009), o que faz da fisiologia uma parte da física (DESCARTES, AT IV 240). Em outras palavras, "no mundo material, esse funcionamento e a reunião dos elementos da máquina são considerados simplesmente como uma combinação em si precária resultante do jogo mecânico de causas eficientes […]" (GUÉROULT, 2016, p. 660).

O divino artesão, ao estabelecer a disposição anatômica dessa máquina, bem como suas características externas (como a cor e a figura de todos os seus membros), "[…] 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 órgãos" (DESCARTES, 2009, p. 251; AT XI 120; AT VI 50). Dentre essas peças, dispostas cuidadosamente por Deus em sua máquina, encontramos os ossos, os nervos, os músculos, as veias, as artérias, o estômago, o fígado, o baço, o coração, o cérebro, o pulmão (DESCARTES, AT XI 120; AT XI 226). Nessa perspectiva, Hatfield destaca que "[…] Descartes reconhecia claramente o organismo como um todo integrado, no qual as partes e suas relações demonstram certa integridade e são adequadas a certos 'usos' ou 'funções'" (HATFIELD, 2009, p. 444).

Tal integridade orgânica[100] reduz-se a uma máquina composta de ossos e carne (DESCARTES, AT IX 20), a uma reunião de membros, de modo que tudo que lhe diz respeito se dá em termos de extensão, movimento e choque de partículas. A natureza essencialmente física do corpo humano releva-se no fato de que, para Descartes, todo corpo pode ser limitado por uma figura, ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de modo que outro corpo dele seja excluído (DESCARTES, AT IX 20). Além destes predicados, o corpo pode ser visto ou tocado - podendo ser sentido pelo tato, ou pela audição ou pelo olfato (DESCARTES, AT IX 20) -, inclusive dividido, haja vista que, "[…] na natureza do corpo ou de uma coisa extensa, a divisibilidade acha-se compreendida […]" (DESCARTES, 1973, p.

[100] O fato de Descartes conceber o corpo humano como um "todo integrado" sugere que as funções orgânicas, quando desempenhadas satisfatoriamente, dependem unicamente da disposição anatômica das peças que compõem a máquina do corpo, sobretudo quando tais peças estão em bom estado de conservação. Diversamente, quando algumas das "engrenagens" do corpo deterioram-se, as funções corporais estarão necessariamente comprometidas, como se lê no artigo 6 da primeira parte de *As Paixões da Alma*: "[…] 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 para de agir" (DESCARTES, 1973, p. 228; AT XI 330-1).

181; AT IX 126). Portanto, ao contrário da alma, o corpo humano possui dimensões fisicamente mensuráveis.

O caráter extenso do corpo do homem circunscreve-se às noções geométricas de tamanho, figura e movimento, noções estas que são consideradas por Descartes como modos da *res extensa*. Já que, para o filósofo, a essência da matéria identifica-se à extensão, a figura externa do corpo humano e sua respectiva disposição anatômica possuem uma natureza essencialmente físico-geométrica[101]. Uma vez que o corpo possui tal natureza, Descartes pôde afirmar *a Mersenne* em fevereiro de 1639 que, à luz de suas atentas observações anatômicas, ele pudera elucidar a formação do corpo humano a partir de princípios ou causas puramente materiais (DESCARTES, AT II 525-6)[102]. As estruturas puramente físicas que compõem o corpo do homem caracterizam-se pela simplicidade. Tratam-se de arranjos mecânicos capazes de instanciar processos causais eficientes que poderiam ser comparados aos de uma máquina de pequeno porte. O corpo humano, concebido como um objeto extenso em face do espírito imaterial, poderia ser investigado pormenorizadamente pelo homem racional, visto que Deus, ao criar duas substâncias radicalmente distintas, coloca o corpo despido de suas vestes diante do espírito.

A partir disso, pode-se dizer que um autômato, ou uma máquina hidráulica (que frequentemente adornava os jardins reais na época barroca), serviria de modelo explicativo aos fenômenos fisiológicos, sobretudo no que diz respeito à semelhança funcional dos mecanismos que os compõem. Esta funcionalidade da máquina corpórea era explicada plenamente por meio da interação mecânica entre suas partes constituintes, de modo que não teríamos razão em pensar que seria a alma imaterial que produziria na máquina do corpo os seus movimentos (DESCARTES, AT VI 226). "Essa máquina, de construção muito complexa […], não requer nenhum outro princípio de 'animação' para viver, exceto os totalmente

---

[101] A respeito da natureza físico-geométrica do corpo do homem, note-se este trecho do *L'Homme*, no qual Descartes estabelece as características geométricas dos pequenos poros através dos quais escoam-se os espíritos animais: "em todos esses lugares, é somente a *posição*, a *figura* ou a *pequenez* dos poros por onde eles passam que fazem que umas passem antes do que outras, e que o resto do sangue não os possa seguir […]" (DESCARTES, 2009, p. 265; AT XI 127 - grifo nosso).

[102] No tocante ao conhecimento da estrutura orgânica do ser humano, Descartes dedicara-se às dissecações anatômicas tendo em vista conhecer sua fisiologia. Os objetos, os corpos e os seres vivos são considerados manejáveis, passíveis de investigações visuais, táteis e olfativas, não sendo suas propriedades de modo algum inesgotáveis. Conhecer o ser vivo é, sobretudo, conhecê-lo pela observação atenta da estrutura de suas engrenagens dispostas rigorosamente. "Os seres vivos são máquinas cujas engrenagens são tão complexas e tão pequenas que, à primeira vista, não as percebemos. Mas se pudéssemos aumentá-las e descobrir nelas essas engrenagens minúsculas, tudo seria compreendido" (ALQUIÉ, 1986, p. 38).

materiais: um calor que age como fermentação, bem como as diferenças de estrutura e de fluidez das partes que compõem o corpo" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 22).

Estabelece-se, assim, a analogia entre o corpo humano e um artefato qualquer, como um relógio[103], por exemplo, que, além de poder ser compreendido apenas a partir de seus contrapesos e rodas (DESCARTES, AT VI 50), seria igualmente um equívoco considerar que o espírito pudesse ser o responsável por fazê-lo informar as horas (DESCARTES, AT XI 226). Tomando o exemplo do relógio, pode-se dizer que conhecer o corpo humano é, de modo análogo, "[…] saber como as partes do relógio estão configuradas entre si, bem como o modo como essa configuração das peças pode manter o relógio intacto e em pleno funcionamento" (SHAPIRO, 2011, p. 278). Como explica Delphine Kolesnik-Antoine,

> O corpo humano compartilha com os corpos vivos em geral e com os autômatos uma certa capacidade de se mover a si mesmo: todos os corpos vivos podem respirar, comer, digerir, andar ou dormir sem que nenhum pensamento seja necessário; […] todos os movimentos 'que não dependem do espírito' ou que existem 'sem que o espírito pense' são comuns aos corpos humanos, aos corpos vivos e às máquinas que se movem por si próprias (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 27)

Portanto, à luz do que expusemos acerca do corpo do homem, é correto afirmar que Descartes o insere no seio do mecanicismo seiscentista, de acordo com o qual todos os fenômenos naturais, inclusive os fisiológicos, deveriam ser explicados à luz da relação entre extensão e movimento, visto serem estes, nas palavras de Giles Gaston Granger, os únicos constituintes reais do mundo (GRANGER, 1973, p. 19). Tudo isso constitui uma surpreendente e importante revolução na história das ideias ocidentais, "[…] pois a tradição anterior, em suas múltiplas direções, afirmava a continuidade de todos os viventes, no qual a alma é o princípio da vida: *animus*, *anima* são as espécies de animação, como *spiritus* (que se tornou 'espírito') é o 'sopro' que escapa durante a morte" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 23).

* * *

[103] "E como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente o desejo do artífice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos […]" (DESCARTES, 1973, p. 146; AT IX 67).

A fisiologia cartesiana é uma parte constitutiva da física mecanicista do filósofo. Isso em virtude de que, com sua constituição corporal, o ser humano é também uma parte do universo, de modo que todos os elementos que nele existem estão sujeitos às mesmas leis. A teoria fisiológica de Descartes é, portanto, *mutatis mutandis*, concebida e fundada no interior da física cartesiana, haja vista que o modo como os corpos se movimentam no espaço geométrico é análogo à forma como as "peças" constitutivas do organismo humano interagem causalmente entre si. Como destaca Dreyfus Le Foyer, isso ressoa fortemente no projeto cartesiano de "[…] decompor o universo orgânico para aí encontrar um universo mecânico" (FOYER, 1937, p. 244 *apud* TEIXEIRA, 1990, p. 156).

Uma vez que o corpo é uma máquina natural, e sendo as regras da mecânica idênticas às leis da natureza (DESCARTES, AT VI 54; AT VII 326), essa ciência torna-se o modelo explanatório dos fenômenos vitais. A explicação mecanicista, aponta Donatelli, "[…] volta-se para os movimentos que dependem de 'peças menores', invisíveis. Esses movimentos são explicados por ordem e cada um deles representa uma função" (DONATELLI, 2008, p. 243). As interações funcionais dos corpúsculos inobserváveis que compõem os corpos (embora sejam imensuráveis) são as únicas responsáveis pelo comportamento dos elementos físicos no plano macroscópico.

A partir disso, podemos entender o que Descartes escreve ao final de seu *L'Homme*, sobretudo no que diz respeito à compreensão da funcionalidade do corpo: "[…] 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 […]" (DESCARTES, 2009, p. 415; AT XI 202) - tudo decorre de modo semelhante aos processos desempenhados por autômatos quaisquer. A compreensão dos fenômenos físicos e fisiológicos prescinde de todo e quaisquer elementos transcendentes ao corpo, sejam eles de matrizes animistas ou vitalistas, sejam as *formas* ou as *qualidades* que serviam amplamente de modelos explicativos da natureza na antiguidade e no período escolástico. Como destaca Hatfield, a explicação fisiológica de Descartes era plenamente "[…] baseada na asserção de que, ao formar as partes do corpo, 'a Natureza sempre age em estrito acordo com as leis exatas da mecânica', reduzindo os 'espíritos animais' ao calor do coração, entendido como matéria em movimento" (HATFIELD, 2009, p. 413).

Em síntese, ao inserir o corpo do ser humano no contexto do mecanicismo do século XVII, Descartes pode analisá-lo como um objeto constituído somente por extensão. Esta, por sua vez, desdobra-se em suas dimensões, em sua figura, em seu tamanho etc. Sendo o corpo radicalmente distinto da faculdade racional do homem, este poderá investigá-lo de modo independente e neutro. Tal investigação se volta à disposição anatômica do organismo, sua figura externa, mas, sobretudo, às interações físico-causais que os corpos instanciam entre si, isto é, o movimento. No próximo tópico, investigaremos a compreensão cartesiana acerca da glândula pineal, tendo em vista seu importante papel explicativo no que diz respeito à execução dos movimentos corpóreos, sejam eles voluntários ou involuntários.

2.2: A Glândula pineal

No que concerne à compleição que Deus dispusera engenhosamente na máquina corpórea, um elemento anatômico em especial exige peculiar enlevo: trata-se da chamada glândula pineal, por vezes denominada *conarius* (DESCARTES, AT XI 270) ou, simplesmente, glândula H[104]. O necessário destaque a que nos referimos funda-se no papel explicativo preponderante que essa "peça" desempenha no interior das investigações anatômico-fisiológicas de Descartes. Trata-se de uma glândula situada no cérebro, mais ou menos no meio de sua substância, próxima à entrada de suas concavidades (DESCARTES, AT XI 129).

Todavia, embora se encontre no cérebro, alguns escritos de Descartes sugerem que ela não está fortemente unida a ele, mas é sustentada pelos pequenos ramos das artérias carótidas (DESCARTES, AT III 20), cujo substrato é muito mole e flexível (DESCARTES, AT XI 179). O *Tratado do Homem* é bastante claro a esse respeito, sobretudo no que concerne à funcionalidade que advém de tal característica anatômica:

> Considerai, além disso, que a glândula H é composta de uma matéria muito mole e que ela não está totalmente unida à substância do cérebro, mas somente ligada a pequenas artérias (cujas peles são muito moles e flexíveis) e sustentada em equilíbrio pela força do sangue que o calor do coração impele para ela. De forma que é preciso muito pouca coisa para fazê-la se inclinar mais ou menos, tanto para um lado quanto para um outro, e assim, ao inclinar, ela

[104] De acordo com Lisa Shapiro (2011, p. 260), Descartes não foi o primeiro a descrever a glândula pineal e uma prova disso é o vasto trabalho de Galeno (*De anatomicis administrationibus*), bem como o de Vesalius. Todavia, para a pesquisadora, Descartes foi o primeiro a atribuir à essa glândula uma função específica: a de ser a sede da alma.

> dispõe os espíritos, que dela saem, a se dirigirem para certos lugares do cérebro, de preferência a outros (DESCARTES, 2009, p. 369; AT XI 179)

A pineal é uma pequenina glândula, composta de uma matéria muito mole, localizada no cérebro, embora não plenamente unida a ele. Isso se dá, sobretudo, pelo papel desempenhado por ela no tocante ao direcionamento dos chamados espíritos animais para os nervos espalhados por todo o corpo. O fato de estar suspensa no cérebro com a ajuda de artérias bastante sutis, favorece sua peculiar movimentação por cima do "[…] conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantém comunicação com as da posterior […]" (DESCARTES, 1973, p. 239; AT XI 352). Essa simples modificação em suas inclinações, seja para um lado, seja para outro, é a responsável por modificar o curso dos espíritos animais no interior do corpo (DESCARTES, AT XI 352)[105].

Nesse sentido, a disposição anatômica da glândula H no cérebro, sobretudo sua sutil suspensão com relação a ele, é a que viabiliza o impulso dos espíritos animais para determinadas partes do cérebro de preferência a outras[106]. No que diz respeito à intrínseca relação entre a localização da *conarius* e sua inconteste mobilidade, Descartes escreve a Mersenne em primeiro de abril de 1640: "[…] não quero outra prova [da mobilidade da glândula] além de sua localização: pois, estando sustentada apenas por pequenas artérias que a cercam, é certo que é preciso pouca coisa para movê-la, mas eu não creio, por isso, que possa se afastar muito, nem daqui nem de lá" (DESCARTES, 2003, p. 89; AT III 49). Tal mobilidade é de relevância ímpar para a fisiologia cartesiana do movimento corpóreo, sobretudo por ser ela a responsável pelo direcionamento dos espíritos animais a determinados nervos e músculos que movem os membros. Dito isso, vejamos maiores detalhes acerca dos espíritos animais, tendo em mente a importância da pineal no que diz respeito à sua geração, movimentação e direcionamento.

---

[105] Ver, também, o artigo trigésimo quarto de *As Paixões da Alma*: "[…] a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros" (DESCARTES, 1973, p. 240; AT XI 355).

[106] A disposição anatômica da pineal que, como vimos, funda-se na suspensão de seu substrato com relação ao cérebro, não tem como consequência apenas a possibilidade de direcionar o movimento dos espíritos animais a partes específicas do corpo. Tal disposição possibilita, inclusive, os próprios espíritos moverem a glândula para quaisquer direções, como atesta *As paixões da Alma*: "[…] [a glândula] está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis dos objetos […]" (DESCARTES, 1973, p. 240; AT XI 354-5).

2.3: Os espíritos animais

No contexto medieval-escolástico, os denominados "espíritos" eram subdivididos em três classes distintas: os *naturais*, presentes sobretudo nas veias; os *vitais*, cuja preponderância se encontrava nas artérias; e os *animais*, reunidos expressivamente nos nervos (GILSON, 1967, p. 68)[107]. Nessa perspectiva, Rodis-Lewis enfatiza que os espíritos animais são originalmente peculiares à medicina de Galeno (RODIS-LEWIS, 1990, p. 22-3) que, apropriados e ressignificados no contexto do mecanicismo cartesiano, são reduzidos à pura extensão geométrica capaz de instanciar determinados movimentos.

Na primeira parte de *As Paixões da Alma*, especialmente no artigo décimo, Descartes escreve que os espíritos animais "[…] não são mais do que corpos e não tem qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha […]" (DESCARTES, 1973, p. 230-1; AT XI 335). No *Discurso do Método*, o filósofo os concebe como algo semelhante a um "[…] vento muito sutil, ou melhor, como uma chama muito pura e muito viva […]" (DESCARTES, 1973, p. 67; AT VI 54; AT XI 227), capaz de se mover ágil e rapidamente no interior do corpo[108].

Compreendidos a partir dessa nova luz, pode-se afirmar que os espíritos animais são elementos centrais, quiça "onipresentes" na fisiologia de Descartes (DI MARCO, 1971, p. 34). Todavia, no que concerne à denominação *esprits*, não se pode confundi-los com os atributos ou modos da alma[109]. Causa supresa a Descartes a possibilidade de alguém poder negar a existência dos espíritos animais, "[…] a menos que esteja questionando o nome, e se oponha à aplicação do termo 'espíritos' à partículas de matéria terrestre que são separadas umas das outras e conduzidas em grande velocidade" (DESCARTES, AT III 688-9). Desse

---

[107] Em uma *Carta a Mersenne*, escrita em 30 de julho de 1640, Descartes rechaça a distinção feita pelo Dr. Meyssonier entre os "espíritos vitais" e os "espíritos animais" (sobretudo quando ele os compara ao fogo elementar e ao mercúrio aéreo, respectivamente), dizendo que tal distinção é admirada e inteligível apenas pelos ignorantes (DESCARTES, AT III 120). Isso sugere, certamente, a clara desconsideração do filósofo da divisão escolástica dos espíritos a que Etienne Gilson se refere.

[108] Em 5 de fevereiro de 1649, Descartes escreve a More explicando que nem toda a matéria, embora compreendida como *res extensa*, é perceptível aos sentidos. Nesse sentido, "[…] a matéria é completamente imperceptível se for dividida em partes muito menores que as partículas de nossos nervos; as partes individuais recebem um movimento suficientemente rápido" (DESCARTES, AT V 268). Quanto menores forem as partículas materiais, mais ágeis elas se tornam, portanto, mais rápido elas se movimentam. Tal é o caso dos espíritos animais.

[109] "Este nome [espíritos] poderia encerrar uma sorte de contradição, ou a afirmação de que existem elementos no homem que são de natureza intermediária, nem bem corpóreos, nem bem espirituais. Descartes, porém, elimina toda a dúvida a respeito. Os espíritos, diz ele, são as mais vivas e sutis partes de sangue rarefeitas pelo calor do coração; 'são corpos muito pequenos que se movem muito depressa" (TEIXEIRA, 1990, p. 98).

modo, os espíritos animais são essencialmente "*particulas corporum*", isto é, partículas corpóreas (DESCARTES, AT III 688-9).

No que concerne à gênese de tais elementos, sabe-se que a matéria-prima dos espíritos animais é constituída do sangue que parte do coração e alcança o cérebro (DESCARTES, AT XI 168), sangue este que é tornado rarefeito por meio do calor que emana do coração (DESCARTES, AT IX 179). Ao ser conduzido pelas artérias cardíacas às concavidades cerebrais, local onde se situa a glândula pineal, as partes mais sutis desse sangue escoam-se por intermédio de pequeninos orifícios (que impedem a passagem de suas partes mais volumosas) chegando finalmente à glândula pineal (DESCARTES, AT XI 129). "Daí é fácil conceber que, logo que as maiores sobem em linha reta até a superfície externa do cérebro, onde servem de nutrição à sua substância, elas fazem que as menores e mais agitadas se desviem e entrem todas nessa glândula […]" (DESCARTES, 2009, p. 271; AT XI 130). E, continua Descartes, "[…] sem outra preparação nem mudança, a não ser que elas são separadas das maiores e que retêm ainda a extrema rapidez que o calor do coração lhes deu, elas deixam de ter a forma do sangue e passam a se chamar espíritos animais" (DESCARTES, 2009, p. 271; AT XI 130; AT XI 251-2). A Adolpho Vorstius, Descartes explica esse processo:

> As partículas do sangue que saem do coração pela grande artéria são agitadas no mais alto grau e viajam diretamente através das artérias carótidas em direção ao meio do cérebro, onde preenchem suas cavidades e, uma vez separadas do resto do sangue, formam os espíritos animais. Penso que a causa de serem separados do resto do sangue é simplesmente que as lacunas pelas quais entram no cérebro são tão estreitas que o resto do sangue não consegue encontrar uma maneira de entrar (DESCARTES, AT III 688)

Em suma, pode-se dizer que os espíritos animais são formados no cérebro exclusivamente por meio de um processo de "filtragem", cujo objetivo é o de separar as partes mais sutis e agitadas do sangue (originando os espíritos animais) daquelas que são mais volumosas e menos voláteis[110]. Estas, não sendo passíveis de inserirem-se nos pequenos orifícios cerebrais a exemplo das mais sutis, apenas serviriam à nutrição e conservação do cérebro ou espalhar-se-iam por todos os outros locais do corpo (DESCARTES, AT XI 334).

---

[110] "Ora, tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais; e não precisam, para tal efeito, receber qualquer modificação no cérebro, exceto a de serem separadas das outras partes menos sutis; pois, o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não tem qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha […]" (DESCARTES, 1973, p. 230; AT XI 334-5).

2.4: O movimento involuntário

Uma vez que os espíritos animais são elementos onipresentes na fisiologia cartesiana, qual o papel desempenhado por eles nesse contexto? A resposta a esta questão repousa sobre o fato de que os espíritos animais ocupam uma função nevrálgica na fisiologia de Descartes, haja vista que são eles os elementos explicativos dos movimentos corpóreos. Resta-nos trazer à luz os diversos modos pelos quais os espíritos animais são capazes de mover os membros do corpo, antes mesmo da inserção da alma no seio da substância corpórea. A esse respeito, Descartes nos oferece, dos artigos 12 a 16 da primeira parte de *As Paixões da Alma*, as duas principais causas da maneira como os espíritos animais são direcionados ora a um, ora a outro músculo, sendo capazes de mover involuntariamente esse ou aquele membro do corpo[111]. A primeira causa relaciona-se às nossas impressões sensíveis e a segunda concerne à própria estrutura física dos espíritos animais.

* * *

A diversidade de modos por meio dos quais os espíritos animais são direcionados aos vários músculos sem o auxílio da alma, ou seja, sem que para isso a vontade contribua, não é uniforme. Isso se dá, como assinalamos, pelo fato de que os espíritos animais podem ser determinados a partes distintas do corpo em consequência de duas causas igualmente diferentes. A primeira delas relaciona-se à "[…] diversidade dos movimentos excitados nos órgãos dos sentidos por seus objetos […]" (DESCARTES, 1973, p. 231; AT XI 337). Descartes ilustra este processo descrevendo a ação dos objetos sensíveis sobre os filetes dos nervos ópticos, os quais, ao serem impelidos pelos mesmos objetos, movem necessariamente determinadas regiões cerebrais a que estão conectados (DESCARTES, AT XI 338). O movimento dos filetes e dos nervos ópticos fazem com que "[…] os espíritos sigam mais para certos músculos do que para outros, e, assim que movam nossos membros […] (DESCARTES, 1973, p. 232; AT XI 338).

[111]"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, afora a ação da alma, que é verdadeiramente em nós uma dessas causas, […], há ainda duas outras que não dependem senão do corpo e que é preciso observar" (DESCARTES, 1973, p. 231; AT XI 336-7). Vale lembrar que, neste capítulo de nosso trabalho, por se tratar exclusivamente da investigação do corpo do homem em si mesmo, isto é, apenas sob a perspectiva mecanicista, iremos desconsiderar a terceira causa dos movimentos do espíritos animais, qual seja: a ação da alma sobre a glândula pineal (esta será considerada no quarto capítulo).

Por exemplo: uma luz muito intensa, quando projetada sobre nossa retina, pode fazer com que a ação dos espíritos animais desencadeie um processo de enrijecimento muscular, de modo que nossas pálpebras se fechem, protegendo os olhos da intensidade da luz. Em contrapartida, caso haja pouca luminosidade no ambiente, é possível que os mesmos espíritos animais "inflem" os músculos oculares para fazer com que a retina se expanda, cujo objetivo é captar maior luminosidade. Nessa perspectiva, a glândula pineal pode ser movida pelos espíritos animais de diversas maneiras, sobretudo a partir das diversidades sensíveis provenientes dos objetos no mundo que, eventualmente, afetam nossos órgãos dos sentidos. Dito de outro modo, tudo depende da forma como os objetos externos impressionam nossa sensibilidade, direcionando os espíritos animais para regiões musculares distintas.

A segunda causa a que Descartes se refere relaciona-se exclusivamente à "[…] agitação desigual desses espíritos e a diversidade de suas partes" (DESCARTES, 1973, p. 233; AT XI 339). Trata-se da própria estrutura física e da velocidade que são variáveis entre os espíritos animais, sendo que aqueles que são compostos de partes "mais grossas" e "mais agitadas" "[…] passam mais à frente em linha reta nas cavidades e nos poros do cérebro, e por esse meio são levadas a músculos diferentes daqueles para onde iriam se tivessem menos força" (DESCARTES, 1973, p. 233; AT XI 339). A diversidade peculiar às estruturas físicas de cada um dos espíritos animais provém das "[…] diversas matérias de que se compõem […]" (DESCARTES, 1973, p. 233; AT XI 340), bem como das "[…] diversas disposições do coração, do fígado, do estômago, do baço e de todas as outras partes que contribuem para a sua produção […]" (DESCARTES, 1973, p. 233; AT XI 340)[112]. Nesse sentido, conforme a situação do substrato material que compõe os espíritos animais, isto é, o fato de serem mais grossos ou menos grossos, ou possuir formatos diferentes, interfere na direção dos espíritos para este ou aquele lugar específicos do corpo.

No que concerne aos mecanismos subjacentes à fisiologia, Descartes escreve:

> 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 tem 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 (DESCARTES, 2009, p. 271; AT XI 130)

[112] A diversificação do *curso* dos espíritos animais explica-se "[…] pela diversidade deles mesmos, diversidade somente relativa ao tamanho ou à maior ou menor agitação proveniente das diferentes matérias de que são compostos, dos órgãos de onde vem e da ação do coração sobre eles […]" (TEIXEIRA, 1990, p. 166).

O movimento dos espíritos animais, visto serem eles partículas essencialmente físicas desprovidas de quaisquer qualidades, pressupõe determinada disposição anatômica própria para tal efeito. Daí o fato de Descartes recorrer à anatomia para corroborar sua teoria, apresentando uma nova versão do modo como eles possivelmente percorreriam os nervos e os músculos. Os espíritos animais, dado sua natureza móvel e sutil (DESCARTES, AT XI 137), "[…] não podem deixar de escoar muito prontamente de um músculo para outro, logo que eles encontram alguma passagem, ainda que não haja nenhuma outra *potência* que os leve, a não ser somente a inclinação que eles tem de continuar seu movimento, seguindo as *leis da natureza*" (DESCARTES, 2009, p. 285; AT XI 137 - grifos nossos). Nesse sentido, podemos afirmar que os espíritos animais seguem seu curso mecânico no interior do corpo-máquina sob o império das leis físicas estabelecidas por Deus (DESCARTES, AT VI 42).

Por isso que, a Mersenne, em 20 de fevereiro de 1639, Descartes escreve que "a multidão e a ordem dos nervos, das veias, dos ossos e de outras partes de um animal, demonstra que somente a Natureza basta para os formar, desde que suponhamos que a Natureza age seguindo as leis exatas da mecânica, e é Deus que lhe impõe essas leis" (DESCARTES, AT II 525). A função de tais leis é determinar os movimentos dos corpos, ou seja, estabelecer quais seriam as maneiras segundo as quais eles podem interagir entre si a partir do choque, o que revela genuína aproximação, em Descartes, entre física e fisiologia. Portanto, nenhum movimento físico, seja ele exterior ou interior ao corpo do homem, poderia deixar de ser elucidado à luz de explicações de ordem mecânica.

Seguindo as leis naturais, o caminho percorrido pelos espíritos animais perfaz etapas específicas casualmente interligadas: os espíritos escoam da glândula (situada nas concavidades do cérebro) por meio de pequenos poros, atingem os nervos e se propagam por pelos músculos (DESCARTES, AT XI 174; AT III 688), acumulando-se em determinadas regiões. Tal acúmulo tem como principal consequência a alteração circunstancial dos contornos musculares, viabilizando o movimento dos membros[113]. Isso se dá semelhante ao processo que o ar desempenha no interior de um balão, cuja lona é enrijecida e endurecida por meio de sua força pneumática, fazendo com que balão se movimente (DESCARTES, AT XI

[113] "Pois a única causa de todos os movimentos dos membros é que os músculos se encolhem e seus opostos se alongam, como já foi dito; e a única causa que faz um músculo encolher-se mais do que seu oposto é que recebe, por pouco que seja, mais espírito do cérebro do que de outro" (DESCARTES, 1973, p. 231; AT XI 335). Entreve-se, então, no domínio da fisiologia cartesiana, a relação íntima e necessária entre os espíritos animais, os músculos, os nervos e o cérebro para a execução do movimento.

137). Étienne Gilson explica como ocorre esse interessante processo no interior do corpo humano:

> Para compreender o inchaço [*gonflement*] do músculo, é preciso representá-lo como uma espécie de saco onde penetram dois nervos, cada qual possuindo uma válvula ligada à entrada no músculo. Essa válvula cede à pressão dos espíritos animais, segundo o sentido no qual ela é exercida. Quando os espíritos […], penetrando em um músculo, pressionam a válvula oposta e a fecham, fazendo-o inflar e se encolher, causam o movimento no órgão ou no membro ao qual ele está ligado. Por outro lado, quando a pressão exercida pelos espíritos é nula, as válvulas permanecem entreabertas, fazendo com que o músculo continue em repouso (GILSON, 1987, p. 417)

Portanto, parece-nos bastante clara a mecânica subjacente aos movimentos corpóreos. No momento em que ocorre o movimento de determinado membro do corpo humano, um engenhoso processo físico é desencadeado. Pequenas válvulas, situadas à entrada de determinados músculos, são pressionadas e abertas tão só pela pressão proveniente do fluxo dos espíritos animais. Ao fazer isso, estes penetram o músculo, de modo que sua forma se altere circunstancialmente. Como indicamos no parágrafo precedente, essa circunstancial alteração de seus contornos faz com que os membros se movam de determinado modo. Vejamos um exemplo deste engenhoso processo mecânico, explicado pelo próprio Descartes, e que é capaz de ilustrar a dinâmica subjacente aos movimentos oculares involuntários:

> […] os espíritos animais ainda encontram aí espaço suficiente para escoar facilmente do cérebro para os músculos, aonde chegam esses pequenos tubos, que devem ser aqui considerados como pequenos nervos. Depois disso, vede como o tubo, ou pequeno nervo *bf*, vai dar no músculo D, que eu suponho ser um daqueles que movem o olho, e como, aí estando, ele se divide em vários ramos compostos por uma pele frouxa, que pode se estender ou alargar e estreitar, conforme a quantidade de espíritos animais que aí entram ou saem, e cujos ramos ou fibras são de tal forma dispostos que, assim que os espíritos animais entram, fazem todo o corpo do músculo se inflar e se encolher, e assim movimenta o olho ao qual está ligado; como o contrário, quando eles saem, esse músculo se desinfla e se alonga. (DESCARTES, 2009, p. 277-8; AT XI 133-4)

O movimento acima descrito segue-se da simples disposição das "peças" no interior do crânio, semelhante à forma com que os movimentos de um relógio seguem-se da situação e

da figura de seus respectivos contrapesos e rodas[114]. Ao partirem do cérebro, os espíritos animais escoam-se para os músculos por meio de pequenos tubos (nervos) interligados a eles. No caso específico do movimento ocular, o músculo D é dominado pelos espíritos, sendo por eles inflado, estendido e alargado. Isso faz com que o mesmo músculo, responsável pelos movimentos dos olhos, os faça abrir ou fechar a depender da quantidade de espíritos que ali se encontre, bem como da intensidade com a qual eles são capazes de agitar suas fibras. Desse modo, conclui-se que "[…] a máquina, da qual vos falo, pode ser movida da mesma forma que nossos corpos, somente pela força dos espíritos animais que escoam do cérebro para os nervos" (DESCARTES, 2009, p. 285; AT XI 137).

* * *

Ora, qual a relevância de estudarmos a natureza do movimento involuntário em uma investigação acerca das cartas de Descartes e Elisabeth sobre a união substancial? Uma vez que o problema levantado pela princesa gravita ao redor do movimento voluntário, por que dedicarmos algumas páginas aos processos fisiológicos que não são determinados pela alma, ou seja, que acontecem à revelia da vontade? Para respondermos esses questionamentos, evocamos a força explicativa das ideias de Delphine Kolesnik-Antoine. Para esta pesquisadora,

> se o movimento muscular voluntário necessita, como sua condição *sine qua non*, do funcionamento regular ou natural do conjunto da máquina corporal, então, seu estudo pode ser inaugurado pelo exame das condições fisiológicas do movimento muscular, ou animal ou geral […]. (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 60)

Portanto, estudar o movimento voluntário pressupõe o conhecimento do modo como Descartes concebia o funcionamento do corpo humano. Os movimentos corpóreos, sejam eles voluntários ou automáticos, ocorrem mediante o mesmo processo físico que se desenrola no interior do corpo do homem. Contudo, deve-se notar que, diferentemente dos movimentos

---

[114] É interessante notar que, em Descartes, embora haja significativa distinção entre o homem e os demais animais, o processo mecânico do movimento involuntário, conforme expusemos até aqui, cujos protagonistas são constituídos apenas da glândula pineal, dos espíritos animais e da disposição anatômica dos corpos, ocorre de modo idêntico no homem e nos animais-máquinas. O artigo cinquenta da primeira parte de *As Paixões da Alma* é revelador a esse respeito: "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 do nervos e dos músculos que costumam acompanhá-las" (DESCARTES, 1973, p. 247; AT XI 369-70).

musculares automáticos, o movimento voluntário é determinado pela alma. Tal distinção faz do movimento voluntário uma característica necessariamente humana, ao passo que os animais-máquinas agem apenas mecanicamente, completamente alheios a algum fim ou propósito deliberado.

À luz da breve descrição dos movimentos oculares feita neste tópico, podemos compreender a natureza do movimento involuntário, comum ao homem e aos animais, conforme Descartes o entendia. Para este filósofo, o que denominamos movimentos involuntários são aqueles que "[…] fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua […]" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 341). Em outras palavras, os movimentos involuntários são ações de reflexo, isto é, uma mera resposta às excitações sensoriais. Exemplos bastante ilustrativos de tais movimentos são os processos mecânicos subjacentes à respiração, ao caminhar e à nutrição, isto é, àquelas ações comuns entre os homens e os animais[115]. Tais ações dependem apenas "[…] da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido pela exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 341-2).

Dizer que um relógio é capaz de informar a hora unicamente a partir da configuração de suas rodas e molas é o mesmo que afirmar que o movimento que realizamos ao respirar é, em si mesmo, resumido à força mecânica das peças que compõem a estrutura pulmonar. A vontade, como um modo do intelecto, em nada contribui para o bom desempenho de um movimento involuntário[116]. Tanto o movimento subjacente às engrenagens do relógio quanto o movimento das peças que compõem o pulmão, se dão unicamente por meio de processos mecânicos em tudo alheios à "força" da vontade.

---

[115] Nas *respostas às Quartas objeções*, Descartes oferece mais exemplos de movimentos involuntários, como o caso das batidas do coração e da digestão dos alimentos (DESCARTES, AT IX 178).

[116] "Se alguém avança rapidamente a mão contra os nossos olhos, como para nos bater, embora saibamos tratar-se de nosso amigo, que faz isso só por brincadeira e tomará muito cuidado para não nos causar nenhum mal, temos todavia muita dificuldade em impedir que se fechem; isso mostra que não é por intermédio de nossa alma que eles se fecham, pois é contra a nossa vontade, a qual é, se não a única, ao menos a sua principal ação; assim, porque a máquina de nosso corpo é de tal modo composta que o movimento dessa mão contra os nossos olhos excita outro movimento em nosso cérebro, o qual conduz aos músculos os espíritos animais que fazem baixar as pálpebras" (DESCARTES, 1973, p. 232; AT XI 338-9). Ver também as *Respostas às Quartas Objeções* (DESCARTES, AT IX 178).

Outra ilustração da capacidade dos espíritos animais de mover involuntariamente os membros do corpo relaciona-se ao modo como os elementos naturais afetam os sentidos. Vejamos esta interessante descrição feita por Descartes em seu *L'Homme*:

> […] se o fogo A se encontra perto do pé B, as pequenas partes desse fogo, que se movem, como sabeis, muito rapidamente, tem a força de mover consigo o lugar da pele desse pé que elas tocam; e, por esse meio, ao puxar o pequeno filete *c*, que vós vedes estar ligado a ele, elas abrem no mesmo instante a entrada do poro *d*, *e*, no qual esse pequeno filete termina: da mesma forma que, puxando uma das pontas de uma corda, se faz soar ao mesmo tempo o sino que pende da outra extremidade. Ora, estando assim aberta a entrada do poro ou pequeno conduto *d*, *e*, os espíritos animais da concavidade F aí entram e são por ela levados, parte para os músculos que servem para voltar os olhos e a cabeça para observá-lo, e parte para aqueles que servem para avançar as mãos e dobrar todo o corpo para defendê-lo (DESCARTES, 2009, p. 293-4; AT XI 141-2))

Em face do calor proveniente do fogo que afeta o pé do sujeito, partes específicas constitutivas da pele desse órgão são movimentadas pelos elementos físicos que compõem as chamas. Esse movimento ressoa nos filetes, fazendo mecanicamente "abrirem" as entradas de determinados poros, da mesma forma que, ao puxar uma corda, fazemos repicar um sino[117]. Uma vez abertos, os poros (também chamados de condutos) propiciam a passagem dos espíritos animais, tanto para os músculos relacionados aos movimentos oculares (que se voltarão para a observação do fenômeno), quanto para aqueles responsáveis pelo movimento do crânio. Além disso, os espíritos fazem mover involuntariamente as mãos e o corpo, de modo que o sujeito possa defender-se do calor incômodo das chamas[118]. O caráter involuntário dessa descrição funda-se no fato de que o calor do fogo que afeta o pé é um estímulo mecânico imediato que não pressupõe em nada o pensamento para a sua execução.

Percebe-se, mais uma vez, que todos os movimentos propiciados pelos espíritos animais são essencialmente mecânicos, cuja natureza prescinde fortemente de quaisquer qualidades. O corpo máquina e suas sensações, semelhante às do homem, podem ser

---

[117] Este mecanismo é também explicado com riqueza de minúcias no trigésimo quarto artigo de *As Paixões da Alma*: "[…] os pequenos filetes de nossos nervos acham-se de tal modo distribuídos em todas as suas partes que, por ocasião dos diversos movimentos aí provocados pelos objetos sensíveis, abrem diversamente os poros do cérebro, o que faz com que os espíritos animais contidos nessas cavidades entrem diversamente nos músculos, por meio do que podem mover os membros de todas as diversas maneiras que esses são capazes de ser movidos […]" (DESCARTES, 1973, p. 240; AT XI 354).

[118] "Em termos gerais, o que ocorre é que estímulos externos deslocam as extremidades periféricas das fibras nervosas, transmitindo ao cérebro uma estrutura isomorfa da impressão feita no órgão dos sentidos. Isso resulta em mudanças na configuração formada no cérebro pelos espíritos animais, o que pode produzir mudanças no fluxo destes para os nervos. No músculo, um pequeno influxo dos espíritos vindo dos nervos faz com que os espíritos que já estão lá abram uma válvula em direção ao músculo oposto, causando seu relaxamento e a contração do outro músculo" (GAUKROGER, 2011, p. 27).

explicados unicamente com recurso à dinâmica da extensão e do movimento regidas pelas leis físicas. Nessa perspectiva, todos os movimentos físicos são explicáveis à luz da interação mecânica das partículas constituintes do universo, o que não pressupõe, ao menos do ponto de vista unicamente da física (e não da psicofisiologia), que a vontade - como um modo do intelecto - esteja implicada na ação.

Capítulo 3
O Homem cartesiano

O problema da união substancial está alicerçado sobre a tese cartesiana da distinção real entre a alma e o corpo do homem. Aos olhos de alguns objetores de Descartes, como Gassendi e Elisabeth, por exemplo, uma vez que a substância pensante é radicalmente distinta da substância corpórea, uma possível interação entre elas seria absolutamente inconcebível. Nesse sentido, a heterogeneidade de essências, ou, se preferirmos, a irredutibilidade dos atributos principais, são tidas como empecilhos para que duas substâncias radicalmente distintas possam interagir mutuamente. E, é justamente no terreno fértil de posturas dualistas como a de Descartes que germina o que ficou conhecido como o *axioma da medida comum*.

Como veremos, Espinosa, Leibniz, Malebranche e Elisabeth são pensadores que assumem tal axioma ao defenderem que, se não existe nenhuma espécie de "medida comum" entre duas substâncias, é impossível que elas possam se unir ou interagir. Justamente por isso, Elisabeth argumenta que é difícil compreender como a alma pode determinar os espíritos do corpo a realizar ações voluntárias, sobretudo por que o espírito é uma substância pensante e os espíritos animais são substâncias extensas. Nessa perspectiva, o dualismo seria nocivo para a concretização e para a compreensão da união substancial.

Ora, uma vez que o problema levantado por Elisabeth constitui uma crítica ao dualismo substancial de Descartes, apresentaremos, em primeiro lugar, a tese cartesiana da real distinção entre a alma e o corpo do homem, conforme exposta na *sexta meditação*. Ao fazermos isso, cremos que melhor compreenderemos os pressupostos filosóficos que subjazem ao problema levantado por Elisabeth. A nosso ver, constitui uma condição *sine qua non* para o entendimento da questão proposta pela princesa compreender quais as razões utilizadas por Descartes para demonstrar que a alma e o corpo são substâncias radicalmente distintas. A partir de tais razões, poderemos antever o alcance da crítica da princesa palatina ao sistema metafísico de Descartes. Feito isso, resta-nos analisar a essência do "verdadeiro homem", ou seja, a natureza da união substancial em Descartes, terreno no qual Elisabeth também se firma para construir sua crítica. Por fim, dedicaremos algumas páginas deste capítulo à apresentação do conceito cartesiano de "ação voluntária", bem como à exposição do *modus operandi* por meio do qual, segundo Descartes, elas ocorrem, concebendo-as como uma das expressões da unidade substancial do composto humano.

3.1 A distinção real entre a alma e o corpo do homem

A tese metafísica da distinção real entre a alma e o corpo do homem é de peculiar relevância para a doutrina cartesiana. Isso em virtude de que, essa tese foi a que possibilitou a instauração de uma nova física essencialmente geométrica, cujo cerne repousa sobre a extensão e o movimento. Nesse sentido, a doutrina da distinção real é aquela que viabilizou a fundação de uma física de caráter matemático, a partir da desconsideração das formas substanciais escolásticas. Contrariamente aos medievais que, segundo Descartes, projetavam equivocadamente suas experiências da união substancial nos corpos e nos fenômenos naturais[119], a nova física mecanicista apoia-se na distinção real entre as substâncias pensante e extensa.

Iluminados pela distinção substancial, os mecanicistas eliminaram dos corpos quaisquer elementos que não fossem extensos, como formas substanciais, por exemplo. O filósofo cartesiano, abandonando a física das qualidades, eleva-se a uma física de caráter geométrico e matemático, que se apoia sobre os pressupostos teóricos da distinção de substâncias. Assim, nas palavras de Gilson, aplicar sistematicamente a tese da "[…] distinção real da alma e do corpo aos fenômenos da natureza tem por objetivo imediato libertar definitivamente a física das ilusões que a encobriam e, as destruindo, levantar o obstáculo que o impedia de aderir à distinção real da alma e do corpo" (GILSON, 1967, p. 167).

Entretanto, é preciso destacar que a afirmação da tese da distinção real pressupôs, no contexto das *Meditações Metafísicas*, um longo percurso demonstrativo. Tal tese depende de pressupostos fundamentais que servem de sustentação à sua construção teórica. Em poucas palavras, dois dos pressupostos centrais são: a) o estabelecimento da verdade inaugural da ordem das razões, ou seja, a certeza do *cogito*; e b) a demonstração da veracidade divina, conforme se fez na *terceira meditação*.

Na *segunda meditação*, Descartes deixou antever explicitamente que nada daquilo que comumente se atribuía à natureza corpórea pertencia à essência da alma. Isso em virtude de que, instantes após o estabelecimento da dúvida metafísica, Descartes inaugura a primeira certeza da cadeira de razões: aquela da existência de um "eu". Feito isso, respeitando

---

[119] Este ponto será melhor explicado no capítulo quarto deste trabalho. Por ora, basta que indiquemos, para fundamentar a referida afirmação, a *Carta ao Abade de Launay* de 22 de julho de 1641, a *Carta a Arnaud* de 29 de julho de 1648 e as *Respostas às Sextas Objeções*.

rigorosamente a ordem e o método, o filósofo investiga a natureza desse eu, cuja essência se revelará como pura imaterialidade: "posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 21).

Afastados os elementos sensíveis, o filósofo conclui que, "[…] o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim" (DESCARTES, 1973, p. 101-2; AT IX 21). Nesse sentido, o eu existe - e isto é certo -, mas existe à medida que pensa, dado que se deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir (DESCARTES, AT IX 21). Segue-se daí que o eu da *segunda meditação* se reduz a uma uma coisa pensante, isto é, a um espírito, a um entendimento, a uma razão (DESCARTES, AT IX 21).

O estabelecimento da verdade do *cogito* preanunciou a distinção real entre a alma e o corpo. Entretanto, tal distinção só poderia ser assegurada e tida como verdade indubitável à luz da veracidade divina. Nessa perspectiva, Laporte comenta que "um dos primeiros resultados do *Cogito* foi, como sabemos, a distinção radical do pensamento e da extensão. Doravante, o pensamento se encontra voltado para si mesmo, mas também isolado nele próprio, como uma natureza independente e heterogênea à extensão" (LAPORTE, 1988, p. 82). Portanto, a possibilidade do conhecimento da distinção substancial pressupõe que

> […] eu coloque efetivamente em dúvida a existência de tudo o que é material: ao duvidar da existência de tudo o que é material e, ainda assim, não ser capaz de duvidar de minha própria existência, eu me percebo, enquanto pensamento, existindo de maneira substancialmente diferente daquela do corpo - porque se o pensamento fosse apenas um atributo do corpo, ao colocar o corpo em dúvida, necessariamente eu colocaria em dúvida também o pensamento (FORLIN, 2004, p. 80)

Haja vista que, na perspectiva cartesiana, o pensamento jamais poderia ser concebido como um atributo ou como um modo do corpo (DESCARTES, AT IV 250); e, sendo este suprimido pela força avassaladora da dúvida metódica, resta-nos o pensamento em sua inteireza, cuja essência em nada é devedora das coisas materiais. Nas palavras de Guéroult, uma vez concebendo muito clara e distintamente "[…] minha natureza ao negar que o corpo, e tudo o que está nele, lhe pertença, ao passo que não posso em hipótese alguma negar que o pensamento lhe pertença, é legítimo concluir que a natureza de minha alma é constituída unicamente pelo pensamento" (GUÉROULT, 2016, p. 99).

Contudo, só podemos almejar um conhecimento claro e distinto à luz da veracidade divina, pois, […] toda concepção clara e distinta é, sem dúvida, algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser a causa de erro algum" (DESCARTES, 1973, p. 130; AT IX 49-50). Assim, jamais tomaríamos o falso pelo verdadeiro se nos atermos ao que percebemos clara e distintamente; e, uma vez que Deus não é enganador, a faculdade de conhecer que dele recebemos não poderia falhar (DESCARTES, AT VIII 21).

Assim, a tese da distinção real, uma vez pressupondo a clareza e a distinção de nossas ideias, exige igualmente a sustentação metafísica que somente a veracidade divina poderia oferecer. Isso se dá porque, de acordo com Descartes, o bom Deus é o único capaz de assegurar a verdade intrínseca às nossas ideias claras e distintas. Ora, se Deus existe e se ele não é enganador, "[…] podemos ter a certeza de que aquilo que apreendemos clara e distintamente pertence à natureza das coisas e possui a perfeição de ser verdadeiro" (DESCARTES, 1997, p. 37; AT VIII 16). Portanto, a distinção real entre a alma e o corpo do homem jamais poderia ser afirmada antes de Descartes estabelecer que há um Deus e que ele não é enganador, o que se fez na *terceira meditação*.

Na *Terceira Meditação*[120], ao demonstrar a existência de um Deus veraz, Descartes pôde suplantar aquelas certezas essencialmente subjetivas que o eu pensante havia alcançado na *segunda meditação*[121]. O seguimento efetivo do rigor analítico foi capaz de transportar o espírito para além de si mesmo, buscando estabelecer fora de sua circunscrição ontológica o valor objetivo de um conhecimento que, até então, revelava-se apenas como o "meu conhecimento". O eu pensante existe, mas de seu interior Deus se impõe. E a existência de um soberano ser, consistindo a causa eminente da realidade objetiva (infinita) da mais nobre de minhas ideias (a ideia de uma substância infinita), é incontestável.

Migra-se do interior de meu pensamento à sua exterioridade, ou seja, da subjetividade espiritual à objetividade necessária da ciência, salvaguardada pela existência divina: a

---

[120] Neste breve parágrafo, somos plenamente devedores das análises de Martial Guéroult (2016), sobretudo aquelas realizadas nos capítulos 3, 4 e 5 de sua obra.

[121] "O núcleo da demonstração consiste em validar como verdades necessárias das coisas o que não era, na *Segunda Meditação*, senão verdade necessária para meu intelecto. A veracidade divina constitui, no caso, o *nervus probandi*, como garante imediato do valor objetivo essencial das ideias claras e distintas" (GUÉROULT, 2016, p. 501).

necessidade de meu pensamento é a necessidade das próprias coisas. Portanto, doravante, permanece assegurado o valor objetivo de minhas ideias claras e distintas, anteriormente revestidas de uma certeza inabalável, mas meramente subjetiva. O Deus veraz, cuja natureza não comporta o embuste (pois enganar é uma carência), foi o único capaz de assegurar que a necessidade de minhas representações claras e distintas poderia coincidir com a verdade ou a essência das coisas mesmas.

Todavia, Descartes percebeu que, mesmo em face da veracidade divina, não estamos completamente livres da possibilidade de nos enganarmos. Nesse sentido, nasce a necessidade de salvaguardar a veracidade de Deus, buscando mostrar que, embora nossos acertos são devedores de sua bondade, nossos erros não o são. Para tanto, Descartes pretendeu explicar o mecanismo do erro formal, valendo-se de interessantes razões expressas na *quarta meditação*. Nesta altura da ordem das razões, Deus é "desculpado" dos erros humanos, sua soberana bondade e perfeição são reafirmadas, de modo que a fundamentação epistêmica que Descartes almejava poderia continuar a ser legitimamente construída.

Em síntese, o caminho demonstrativo a que nos referimos inicia-se com a instauração plena da dúvida metódica, segue-se até o estabelecimento da verdade do *cogito*, passa pela afirmação da existência e da bondade divinas, percorre os meandros da *quarta meditação* (na qual o mecanismo do erro é explicado) e chega, finalmente, à *sexta meditação*. Nesta, Descartes demonstra, em sua radicalidade, a real distinção entre a alma e o corpo do homem. Tendo isso em vista, a necessidade de percorrer esse percurso é explicada nas *Respostas às Quartas Objeções*:

> Por isso, caso eu não houvesse almejado uma certeza maior que a vulgar, e me contentado em mostrar, na segunda meditação, que o espírito se concebe como algo que por si só subsiste ainda que atribuamos a ele nada daquilo que pertence ao corpo, e que, inversamente, também o corpo se concebe como algo que subsiste por si, prescindindo de tudo o que pertence ao espírito; não haveria acrescentado nada mais pra provar que o espírito é realmente distinto do corpo, posto que estamos habituados a julgar que todas as coisas são, efetiva e verdadeiramente, tal como aparecem a nosso pensamento. Todavia, dentre as dúvidas hiperbólicas que propus em minha primeira meditação, havia uma que afirmava que eu não poderia estar seguro de que as coisas são efetivamente, e em verdade, tais como as concebemos, enquanto supunha desconhecido o autor do meu ser, tudo o que disse de Deus e da verdade, na terceira, quarta e quinta meditações, prepara a conclusão da real distinção entre o espírito e o corpo que, por fim, concluo na sexta meditação (DESCARTES, AT IX 175-6).

Portanto, os argumentos expostos na *segunda meditação* em favor da imaterialidade da alma não bastariam ao projeto cartesiano de estabelecer radicalmente a distinção substancial entre o corpo e o espírito. Na *sexta meditação*, o desenrolar da ordem das razões permitiu ao seu autor alcançar uma certeza "maior que a vulgar". Uma vez livre, embora parcialmente, do caráter hiperbólico da dúvida (e amparado pela veracidade divina), Descartes poderia estar fortemente seguro da verdade expressa em suas ideias claras e distintas. A partir disso, o filósofo inicia o processo de estabelecimento das três últimas verdades da ordem das razões: a essência da alma é realmente distinta da essência do corpo, os corpos existem e, por fim, minha alma está unida, substancial e intimamente, ao meu corpo.

* * *

Uma vez compreendidos os pressupostos fundamentais exigidos para a construção da tese da distinção real, debrucemo-nos especificamente sobre o texto da *sexta meditação*. Nesta, Descartes escreve que,

> 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, 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 (DESCARTES, 1973, p. 142; AT IX 62)

Ora, já que Deus existe e ele não é enganador, podemos estar seguros quanto à verdade de nossas concepções claras e distintas, já que ele é o seu autor. Então, resta-nos limitarmo-nos à afirmação daquelas ideias que possuem genuinamente tal característica. Eis um exemplo peculiar: Descartes argumenta que uma coisa deve ser considerada diferente de outra quando concebemos clara e distintamente uma sem a outra. E, visto que Deus, sendo onipotente, as pode separar nessa radicalidade, não é relevante ao sujeito meditador por qual meio se dê tal separação. Basta-lhe, unicamente, e em virtude dessa separação, julgá-las diferentes e irredutíveis entre si.

Porém, o que significa dizer que uma coisa pode ser ou existir sem uma outra? Obviamente, isso nos remete à teoria cartesiana da substância, conforme exposta no primeiro capítulo deste trabalho. Quando Descartes afirma, por exemplo, que X pode existir sem Y, necessariamente ele quer dizer que X e Y são *completos*, e, portanto, que esses dois elementos

são distintos um do outro. Uma "coisa completa" é aquela que existe em si mesma, não dependendo de outra para subsistir (a não ser, obviamente, que se trate de substâncias criadas que dependem do concurso divino para conservarem-se na existência). Nas palavras do autor, "[…] por *uma coisa completa*, não entendo senão uma substância revestida das formas ou atributos que bastam para que eu saiba que é uma substância" (DESCARTES, AT IX 172).

É justamente nesse sentido que a alma é uma "coisa completa" e, como tal, é uma substância que pode existir por si só, *separada* de qualquer outra coisa criada. A esse respeito, vejamos o que Descartes afirma a Gibieuf: "[…] parece-me que é bastante claro que a ideia que tenho de uma substância que pensa é completa dessa maneira, e que não tenho nenhuma outra ideia que a preceda em meu espírito e que lhe seja a tal ponto unida que não as possa bem conceber negando-as uma da outra" (DESCARTES, AT III 475-6). O corpo, por outro lado, também é concebido por Descartes como uma "coisa completa", pois, nas *Respostas às Primeiras Objeções*, o autor afirma: "concebo perfeitamente o que o corpo é (ou seja, concebo o corpo como uma coisa completa), pensando somente que é uma coisa extensa, móvel, dotada de figura etc, ainda que negue dele tudo quanto pertence à natureza do espírito" (DESCARTES, AT IX 95). Portanto, a ideia de extensão, à semelhança da de *res cogitans*, representa uma "coisa completa", isto é, uma substância que se basta a si mesma, cuja natureza consiste em ser o sujeito de certas propriedades. Em síntese, como explica Gilson, as concepções cartesianas de corpo e alma "[…] são ideias claras e distintas, de naturezas verdadeiras e imutáveis, que é impossível as conceber sem as distinguir" (GILSON, 1967, p. 249).

Nessa mesma linha argumentativa, vale destacar que, no contexto da *sexta meditação*, especialmente no momento em que Descartes formula a prova da distinção real, ele não se refere ao corpo como algo real ou concreto, ou seja, tal como ele existe na natureza. Como sabemos, a existência das coisas sensíveis será (re)afirmada apenas quando a presente demonstração tiver sido levada a cabo. Portanto, a "matéria prima" da referida prova consiste nas essências, tanto na da alma quanto na do corpo[122]. Mas isso não quer dizer que a alma e o corpo sejam distintos apenas no plano das representações claras e distintas de um sujeito que as observa fielmente. É justamente isto o que explica Rodis-Lewis: "[…] a subordinação de todo o juízo apenas às ideias claras e distintas coincide com as distinções reais, e descobre as

[122] No caso do *cogito*, sua essência coincide com sua existência, pois a natureza do espírito consiste unicamente em pensar; e, tal é o que ele é: uma substância pensante.

verdades impressas no nosso espírito por Deus, assim como na natureza: as normas que se impõem ao nosso entendimento são a expressão da estrutura íntima do ser" (RODIS-LEWIS, 1989, p. 91). O mesmo é defendido por Alquié: "para Descartes, a distinção de ideias é suficiente para fundar a distinção de substâncias; ora, se podemos conceber o pensamento sem a extensão, e vice-versa, é porque a alma e o corpo podem existir separadamente" (ALQUIÉ, 1950, p. 270).

Por isso, Guéroult destaca que "[…] é parcialmente inútil, para provar que as substâncias são realmente separadas, provar que elas existem; mas é necessário e suficiente, de um lado, provar que elas são substâncias, isto é, que podemos pensá-las uma sem a outra" (GUÉROULT, 2016, p. 516). Nessa perspectiva, o *criterium* da distinção entre a alma e o corpo repousa unicamente sobre o fato de que possuímos a ideia clara e distinta da alma (que exclui tudo o que é de natureza corpórea), ao passo que também há em nós a ideia de corpo como algo extenso (que em nada participa da natureza do espírito). Nas palavras de Descartes,

> ocorre que o espírito pode ser concebido distinta e plenamente (isto é, até o ponto de poder ser considerado como uma coisa completa) sem nenhuma das formas ou atributos por meio dos quais reconhecemos que o corpo é uma substância […]; e o corpo também é concebido distintamente e como uma coisa completa, sem nada do que pertence ao espírito (DESCARTES, AT IX 174)

Em suma, pode-se afirmar que o cerne da distinção real consiste em podermos ter duas concepções claras e distintas dos diferentes atributos principais de cada uma das duas substâncias em questão. Uma concepção não pressupõe, em nada, a outra; cada qual é singular, irredutível e independente das demais. "De fato, depois da idéia que temos de Deus, que é muito diferente de todas as que temos sobre as coisas criadas, não conheço nenhum outro par de idéias em toda a natureza que seja tão diferentes umas das outras quanto essas duas [ideias]" (DESCARTES, AT III 421). Sendo assim, "[...] não há ninguém que tenha alguma vez percebido duas substâncias por meio de dois diferentes conceitos sem julgá-las que sejam realmente distintas" (DESCARTES, AT IX 175).

* * *

À luz do que expusemos, percebe-se que a essência de uma "coisa completa" é radicalmente distinta da natureza de qualquer outra "coisa completa". Dito de outro modo, a essência de uma substância, isto é, o seu atributo principal, é irredutível ao (e distinto do) atributo principal de outra substância. É justamente isso o que Descartes pretende mostrar, aplicando esses pressupostos ao caso das substâncias pensante e corpórea, como se vê ao seguirmos atentamente a continuação do texto da *sexta meditação*:

> E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância na qual toda 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 ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenha uma ideia 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 ele (DESCARTES, 1973, p. 142; AT IX 62)

Ora, se no início do longo parágrafo no qual Descartes inaugurou a prova da distinção real ele evocou a tese da veracidade divina conforme expressa na *terceira meditação*, ao dar continuidade a ele, o filósofo retoma o que ele entende acerca da natureza da alma, conforme explicitada na *segunda meditação*. Nesta, vê-se exposta a concepção cartesiana de espírito, que, como vimos, consiste em ser apenas uma coisa que pensa ou uma substância cuja natureza reduz-se ao pensamento. E, a despeito de deixar antever que a existência do corpo será (re)afirmada e que a substância imaterial estará estreitamente conjugada a ele, Descartes distingue as ideias de corpo e alma que, ao fim da *sexta meditação*, se revelarão idênticas ao corpo e à alma como eles existem de fato no mundo natural.

A despeito do futuro estabelecimento da união da alma e do corpo, as essências de tais substâncias não deixam dúvidas quanto à sua separação, isto é, quanto à sua real distinção. Pois, diz Descartes, se, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo à medida que sou somente uma coisa que pensa; e, de outro, possuo uma ideia igualmente clara e distinta do corpo compreendido como algo extenso e que não pensa, resta ao filósofo concluir, à luz do que já fora dito, que a alma é inteira e verdadeiramente distinta do corpo.

A esse respeito, o filósofo escreve nas *Respostas às Quintas Objeções*,

> apresentei muitas vezes o verdadeiro critério pelo qual podemos conhecer que o espírito é diferente do corpo, o qual é que toda a essência ou toda a natureza do espírito consiste somente em pensar, quando toda a natureza do corpo consiste somente no seguinte ponto, que o corpo é uma coisa extensa, e também que nada há de comum entre o pensamento e a extensão (DESCARTES, AT VII 358).

À luz dessa separação ontológica radical, apenas restaria a Descartes afirmar que os atos intelectuais não guardam nenhuma espécie de similaridade com os atos corpóreos, de modo que o pensamento deve diferir substancial e completamente da extensão (DESCARTES, AT IX 137). Portanto, uma vez considerando separadamente a natureza da substância pensante, Descartes argumenta nas *Respostas às Sextas Objeções* que

> […] nada notei nela que pudesse pertencer ao corpo, e tampouco notei algo na natureza do corpo que pudesse pertencer ao pensamento. Ao contrário, examinando todos os modos do corpo e do espírito, não vi nenhum cujo conceito não dependesse inteiramente do próprio conceito da substância da qual é modo. E, por ver frequentemente duas coisas unidas, não devemos inferir que elas são uma só, senão que, por ver às vezes uma delas sem a outra, podemos concluir que são distintas (DESCARTES, AT IX 242).

Portanto, alma e corpo são duas substâncias radicalmente distintas, cujos atributos principais são completamente irredutíveis entre si. Isso posto, abriu-se aos mecanicistas um caminho promissor: distinguindo-se corretamente os atributos do corpo e os da alma, poderia-se conceber a matéria como pura extensão, isenta de formas substanciais ou de qualidades reais, muito caras aos intelectuais da Idade Média. Funda-se, na Modernidade, uma nova física, abandonando-se completamente a dos aristotélico-tomistas, alicerçada, segundo Descartes, em uma equivocada projeção da união substancial nos fenômenos naturais. É nesse sentido que a tese metafísica da distinção real serviu a contento ao projeto científico cartesiano: libertar o mundo das formas e das qualidades, de modo que se pudesse investigá-lo objetivamente pela razão. Eis lançado o sustentáculo conceitual da física cartesiana.

* * *

A despeito de Descartes distinguir radicalmente as essências da alma e do corpo, ele jamais poderia prescindir de uma análise da natureza do homem. Pois, uma vez que as *Meditações Metafísicas* pretendiam estabelecer o valor objetivo de nossas ideias claras e distintas (que, por sua vez, serviriam de base a um conhecimento verdadeiro, objetivamente

válido), o "verdadeiro homem", o sujeito epistêmico, deveria ser contemplado pela ordem das razões. Diante dos sentimentos e dos afetos, Descartes não hesita em declarar: eis o homem, cuja natureza é composta pela estreita união de duas substâncias radicalmente distintas e irredutíveis entre si! A seguir, mostraremos como Descartes construiu a tese da união substancial instantes após ter estabelecido a distinção real entre a alma e o corpo do homem e demonstrado a existência das coisas materiais.

3.2: A União substancial da alma e do corpo do homem

De acordo com Guéroult, na *sexta meditação*, a demonstração da tese da união substancial revela o

> […] aspecto exterior de uma conclusão interior, primordial e mais profunda, relativa à determinação clara e distinta da natureza e do valor que convém reconhecer àquele dentre os elementos de nosso conhecimento que se manifesta como último na ordem metódica da análise dos conteúdos de nossa alma, a saber, ao qualitativo em geral (GUÉROULT, 2016, p. 591).

Na perspectiva gueroultiana, a demonstração da tese da união substancial resulta de uma tentativa, *semelhante* àquela da *terceira meditação*, de "[…] investigar se um elemento de consciência, pertencente à esfera das ideias, possui ou não um valor objetivo, e em que medida" (GUÉROULT, 2016, p. 588). Trata-se de buscar compreender a natureza, o valor epistêmico, a verdade intrínseca e a finalidade peculiar àquilo que, dado sua própria essência, é inegavelmente obscuro e confuso: os sentimentos[123]. Em outras palavras, Descartes pretende fundamentar epistemicamente os afetos (enquanto uma das partes constituintes do todo da criação), de modo que permaneça salvaguardada o pressuposto da veracidade divina. Nesse sentido, Deus é veraz e não deve haver nada no mundo capaz de me levar ao erro, embora eu possua sentimentos genuinamente obscuros e confusos.

Primeiramente, é inegável que, para Descartes, os sentimentos enquanto *reais* em mim, isto é, enquanto elementos constituintes do conjunto de coisas que Deus me deu (DESCARTES, AT IX 113), possuem algum valor epistêmico e alguma finalidade. Isso se dá porque, tendo estabelecido desde a *terceira meditação* que Deus existe e que ele não é

[123] "Por que Descartes chama sensações como a dor de pensamentos *confusos*? Parte do motivo é que eles carecem de clareza e distinção das quais são capazes as percepções intelectuais. […] existe para Descartes algo inteiramente opaco acerca dos dados sensoriais que recebemos quando, de diversas maneiras, o corpo é estimulado. Os sentimentos são bastante vívidos e intensos, mas não estão presentes as mesmas conexões lógicas transparentes que se manifestam quando o intelecto está contemplando proposições claras e distintas como aquelas da matemática" (COTTINGHAM, 1999, p. 42-3).

enganador (DESCARTES, AT IX 28; AT IX 152), de modo que o conjunto dos elementos que ele nos dotou não nos conduz *por si mesmo* ao erro, é evidente que os ensinamentos da (minha) natureza contém alguma verdade[124]. Nos termos de Descartes, "pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade" (DESCARTES, 1973, p. 170; AT IX 113)[125].

Em outras palavras, os sentimentos, bem como aquilo que eles advertem àqueles que os experienciam, são verdadeiros por terem sido criados por Deus, sumamente bom e não enganador. Nesse sentido, Guéroult destaca que o "autor da substância composta, do qualitativo, do obscuro e do confuso, Deus deve garantir a sua verdade na medida em que funda a sua realidade" (GUÉROULT, 2016, p. 754). Aos olhos de Descartes, o sentimento em sua *nudez*, naquilo que ele tem de *nativo*, *imediato* e *primitivo*, ou seja, naquilo que escapa à toda e qualquer interpretação ou acréscimo do entendimento, fornece-nos conhecimentos certos sob sua própria significação (GUÉROULT, 2016, p. 589-90).

É justamente por isso que, no momento preciso em que o filósofo formula a tese da união substancial, ele evoca os "ensinamentos da natureza", uma vez pressuposta suas verdades intrínsecas: "e, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade" (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64). E, por natureza, compreendida de modo mais geral, Descartes entende "o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas" ou, de maneira particular, como a "complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu" (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64).

Ora, uma vez que a verdade intrínseca dos ensinamentos da natureza foi assegurada pela veracidade divina, Descartes começa a delinear os contornos de seu valor epistêmico, buscando firmar qual sua respectiva finalidade desempenhada no interior da criação. A natureza, ou, se quisermos, o próprio Deus, é a única capaz de fundar a íntima relação

---

[124] Alquié argumenta que, "como essa finalidade [dos ensinamentos da natureza e dos sentimentos] é natural, há razões para considerar que a veracidade divina a garante de alguma maneira" (ALQUIÉ, 1986, p. 115). Nessa perspectiva, Rorty comenta: "dado que a benevolência divina subscreve a confiabilidade 'daquilo que a natureza nos ensina', estas inclinações podem guiar confiavelmente a determinação da vontade" (RORTY, 2009, p. 470).

[125] *Cf.* também a quarta parte do *Discurso*: "pois, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós vem dele. Donde se segue que as nossas ideias ou noções, sendo coisas reais, e provenientes de Deus em tudo o que são claras e distintas, só podem por isso ser verdadeiras" (DESCARTES, 1973, p. 58; AT VI 38).

ontológica entre a alma e o corpo. Em outras palavras, é o ensinamento natural que serve de base à fundação metafísica do homem cartesiano:

> 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 verdade. (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64)

Esta consequência não poderia se fazer esperar. Consideremos a ordem das razões: a) uma vez estabelecida que a essência da alma é radicalmente distinta da essência do corpo; b) tendo demonstrado que os corpos existem; Descartes estabelece a décima segunda verdade da cadeia de razões: c) a da existência do *meu* corpo, que me faz sentir incomodidades, como a dor, a fome ou a sede, a depender do modo como ele esteja disposto. Dito de outro modo, a essa altura da *sexta meditação*, Descartes reconhece que a essência humana é constituída por algo além do puro pensamento, haja vista que a própria natureza me ensina que possuo um corpo, cuja essência é radicalmente distinta daquela de minha alma. Nas palavras de Guéroult,

> para Descartes, […] o sentimento, ainda que subjetivo no sentido de que não é nunca qualidade real de um corpo, é, contudo, estranho à essência da alma sozinha. A alma não pode por si mesma dar conta dele. O sentimento é subjetivo porque ele não é outra coisa senão um estado de minha consciência, e é objetivo porque envolve alguma outra coisa além do meu espírito sozinho e é irredutível a ele. Em resumo, como resultado da união substancial de meu corpo e de minha alma, ele é *subjetivo-objetivo* (GUÉROULT, 2016, p. 253)

Valendo-se do caráter *subjetivo-objetivo* do sentimento, Descartes revelou-nos uma das verdades sustentadas pelos ensinamentos da natureza: o desvelamento da essência humana. A "consciência afetiva" é uma espécie de "prova incontestável" da união real da alma e do corpo. Isso se dá porque a experiência dos afetos "denunciam" a existência de meu próprio corpo: quando a alma sente, ela sofre uma espécie de constrangimento, de modo que ela é levada a afirmar a presença de um corpo que lhe pertence. Nesse sentido, a alma, por si só, é incapaz de sentir, pois, afirma Descartes claramente, "[…] não se pode também sentir sem o corpo […]" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 21). E o corpo, por outro lado, compreendido como um puro mecanismo, não poderia ter esses mesmos sentimentos e ser, consequentemente, sujeito da afetividade: "[…] não acreditava de modo algum que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como […] sentir e pensar; ao contrário, espantava-me

antes ao ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 20-1). Portanto, os afetos são consequências da união da alma e do corpo.

Em caráter ilustrativo, pode-se dizer que a fome ou a sede são apetites, e, enquanto tais, são sentidos apenas pela alma, ou melhor, eles constituem verdadeiros *estados mentais*, eminentemente *subjetivos*. Contudo, tais estados "nascem" necessariamente a partir de uma "emoção no estômago" ou de uma "secura na garganta", que nos dá a vontade de comer ou de beber (DESCARTES, AT IX 60). Em poucas palavras, os "apetites naturais" ou os "sentidos internos", como a fome ou a sede, são excitados na alma "[…] pelos movimentos do nervo do estômago, garganta e de todas as outras partes que servem às funções naturais pelas quais temos semelhantes apetites" (DESCARTES, 1997, p. 266; AT VIII 316). E, é no desenrolar desse processo fisiológico que os referidos "estados mentais" revestem-se de um caráter *objetivo*, muito embora esta objetividade não seja capaz, por si mesma, de explicar plenamente a natureza última das sensações.

Nesse sentido, verificar empiricamente que este ou aquele filete da garganta está sendo afetado e, concomitantemente a esse movimento, perceber que sentimos sede, tudo isso não é capaz de esgotar as explicações concernentes ao sentimento da sede. Há algo inerente ao qualitativo que escapa à verificação e à análise científica; este é, portanto, o caráter obscuro e confuso das sensações. Tal confusão, como já destacamos, deve-se à união da alma e do corpo, sobretudo porque, quando temos nossas sensações, percebemos que não se tratam de "conhecimentos puros", mas de percepções confusas. Daí a necessidade de atribui-las não unicamente à pureza do espírito, mas à sua íntima mistura com o corpo[126].

3.2.1: Ensinamento da natureza *versus* Luz natural

Dito isso, notemos que, diferentemente da tese da distinção real (circunscrita ao domínio das ideias claras e distintas), o conhecimento da essência humana foi, semelhante à

[126] Nesse sentido, Laporte exorta que "devemos compreender que, sensação ou emoção, todo 'sentimento' traduz uma reação original da alma à uma impressão no cérebro. E tal reação não se explica pelos movimentos do cérebro, tampouco pela alma, uma vez que ela é uma coisa que pensa. Ela procede de um elemento que escapa ao pensamento, que deve obter sua 'natureza' do composto do espírito e do corpo" (LAPORTE, 1988, p. 239-40).

prova da existência das coisas materiais, viabilizado por um ensinamento da natureza[127]. Ora, o que este ensinamento tem de peculiar? A que ele se contrapõe? Na *terceira meditação*, o filósofo estabelece a distinção entre aquilo que "a natureza me ensina" e os conhecimentos provenientes exclusivamente da luz natural. Nas palavras de Descartes:

> Quando digo que parece que isso me é ensinado pela natureza, entendo somente por essa palavra natureza uma certa inclinação que me leva a acreditar nessa coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira. Ora, essas duas coisas diferem muito entre si; pois eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me revela ser verdadeiro […]. E não tenho em mim outra faculdade, ou poder, para distinguir o verdadeiro do falso que me possa ensinar que aquilo que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e na qual eu me possa fiar tanto quanto nela. (DESCARTES, 1973, p. 110; AT IX 30)[128]

A inclinação natural é um "pendor instintivo", uma espécie de "impulso irracional" que me impele à aceitação da verdade de algo, não obstante eu não seja capaz, no momento mesmo em que a crença se efetiva, de ter um conhecimento claro e distinto. Algo diverso ocorre no que concerne à operação puramente intelectual, essencialmente intuitiva, viabilizada pela luz natural. Esta, por sua vez, nos é inata, consistindo o meio eficaz para a elaboração e a aquisição de conhecimentos indubitáveis, o único em que podemos nos fiar plenamente (DESCARTES, AT II 599).

Todavia, não obstante a referida distinção, a verdade intrínseca da inclinação natural é atestada ao mesmo tempo em que se reconhece sua finalidade em toda a criação. Embora não se tratando de um "guia fortemente certo" que nos revele a natureza das coisas, o propósito dos ensinamentos da natureza é informar a mente sobre aquilo que é bom ou nocivo para o ser humano, isto é, para o composto substancial do qual a mente é um dos elementos constituintes. Nesse sentido, a inclinação natural, muito embora não se trate de um conhecimento claro e distinto, próprio às investidas físicas e metafísicas, nos fornece informações verdadeiras no que diz respeito às necessidades biológicas do composto

---

[127] "A prova da união e aquela da existência dos corpos não poderiam oferecer, malgrado sua certeza necessária, o mesmo grau de evidência e de certeza que aquela da distinção real entre o corpo e a alma, na medida em que não podem repousar exclusivamente sobre ideias do intelecto e devem apelar ao sentimento. […] Ao contrário, a prova da união e aquela da existência não repousam sobre a intuição de uma ideia, mas sobre a certeza de uma inclinação e de sentimentos garantidos por Deus" (GUÉROULT, 2016, p. 448).

[128] É preciso destacar que a esta altura da *terceira meditação*, a inclinação natural não poderia nos conduzir a quaisquer verdades, visto que a veracidade divina (única capaz de assegurar a sua força epistêmica) ainda não havia sido estabelecida na ordem das razões, o que se fará a mais adiante nessa mesma meditação.

psicofísico[129]. É a "voz da natureza" (expressa em nossas inclinações naturais, em nossos diversos sentimentos) a única capaz de nos auxiliar na conservação de nossa existência, visto que ela nos faz identificar o que é benéfico ou danoso para o complexo psicofísico.

Quando sentimos fome, por exemplo, este sentimento, embora em si mesmo obscuro e confuso, nos faz reconhecer que nosso corpo carece de alimentos e que precisa ser nutrido. O desejo de comer, uma vez saciado, propicia o prazer, sinal de que sua respectiva finalidade foi cumprida. Consequentemente, as necessidades humanas sendo supridas, o homem mantém-se saudável em sua existência. Portanto, os sentimentos cumpriram da melhor forma o seu papel original. Nas palavras de Alquié,

> ao lado do desejo de se livrar do sensível […], aparece [em Descartes] um esforço de retorno a ele: tendo perdido todo valor científico, e não mais nos ensinando o que são os corpos, o sensível conserva uma função ontológica, uma vez que somente ele nos ensina que há corpos; e também uma função prática, pois apenas ele nos ensina o que é útil e o que é nocivo (ALQUIÉ, 1950, p. 305)

Assim, a peculiaridade dos ensinamentos da natureza com relação aos da luz natural é a de que "[…] a correspondência entre os sentimentos e os objetos exteriores que eles excitam não supõe nenhuma semelhança de imagem ou cópia com relação ao modelo" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 43). Ela se refere, continua a comentadora, apenas "às modificações reais de meu corpo ou daqueles que o rodeiam, apreendidos tão só sobre o ponto de vista de suas próprias necessidades, ou das 'diversas comodidades ou incomodidades' que ele pode receber de outros corpos" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 43). É nesse sentido que, nas palavras do próprio Descartes, "[…] não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade" (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64). A verdade intrínseca dos sentimentos é, então, circunscrita à sua respectiva finalidade, qual seja: a de salvaguardar a unidade substancial do homem que eles mesmos - os afetos -, enquanto tais, acabaram de atestar fielmente.

---

[129] "O valor do qualitativo repousa […] sobre sua função, em virtude do princípio de finalidade, que funda a relação de ordem biológica (psicofísica) estabelecida, de uma parte, entre o qualitativo e as necessidades do composto e, de outra, entre minha própria natureza e os corpos exteriores. É por isso que, inteiramente desprovido de verdade no que diz respeito à *realidade* das coisas, o qualitativo tem uma plena verdade no que concerne à sua apropriação às exigências do todo composto. O que a veracidade divina garante, pois, nesse caso presente, não é uma verdade fundada sobre uma realidade, mas a perfeita apropriação de um meio a seu fim. Ela garante a validade da relação de finalidade entre o sentimento e o composto substancial, a infalibilidade do qualitativo como meio" (GUÉROULT, 2016, p. 613-4).

3.2.2: *Veram unionem substantialem*

Conhecedores, por meio dos ensinamentos da natureza, que minha alma, sendo apenas uma substância pensante, possui um corpo, resta-nos clarificar qual a natureza dessa relação. Em que medida, e de que modo, essas duas substâncias se unem e se associam? Acerca da fecundidade de tal união, Descartes é claro ao dizer que se trata-se de uma *veram unionem substantialem* (DESCARTES, AT III 508). Acompanhemos as letras do autor:

> A natureza me ensina, também, por esses sentimento 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 todo (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64)

A beleza destas linhas é peculiar. O mesmo conhecimento natural, expresso nos sentimentos, que me ensinou que minha alma possui um corpo, igualmente me ensina a natureza de tal união. Esta união, explica Guéroult, "[…] é uma mistura íntima, isto é, uma união *substancial* e não uma ligação mais ou menos exterior e acidental" (GUÉROULT, 2016, p. 592). Nesse sentido, por meio de nossos diversos sentimentos, somos capazes de ter "[…] a 'experiência' de uma 'junção' que não é 'acidental', mas 'essencial', que não se reduz a uma simples correlação entre a alma e o corpo […]" (LAPORTE, 1988, p. 131).

Na perspectiva cartesiana, o homem jamais poderia ser considerado um *ens per accidens*[130], haja vista que as duas substâncias que o compõe estão "conjugadas muito estreitamente", "confundidas" e "misturadas", constituindo, por meio desta mistura, a natureza composta do ser humano. Em outras palavras, para Descartes, a alma não poderia estar simplesmente situada no corpo da mesma maneira como estaria o piloto em seu navio[131],

---

[130] *Cf.* a *Carta a Regius* de dezembro de 1641: "Em suas teses, você disse que o ser humano é um *ens per accidens*. Você dificilmente poderia ter dito algo mais censurável e provocador" (DESCARTES, AT III 460). Ver também a *Carta a Regius* de janeiro de 1642: "Não dizemos que o homem é um *ens per accidens*, exceto menos em razão das partes que o compõe, ou seja, a alma e o corpo. Elas estão de algum modo unidas, mas cada uma delas pode subsistir separadamente, e é isso, portanto, o que se chama acidente, isto é, que se pode encontrar presente ou ausente sem corromper o sujeito. Mas quando consideramos o homem plenamente em si próprio, dizemos que ele é um ser existente por si, e não por acidente, pois a união composta pelo corpo e pela alma não é acidental, mas essencial, pois sem ela o homem não é homem" (DESCARTES, AT III 508).

[131] Na *sexta meditação*, Descartes retoma a fórmula anti-platônica de Aristóteles (RODIS-LEWIS, 1990, p. 6), que é descrita no *De anima* (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 413a, 8-9). A metáfora do piloto no navio, portanto, parece não ser genuinamente platônica (GILSON, 1987, p. 430-1), mas foi atribuída a Platão por seu discípulo, constituindo-se como uma oposição à ontologia socrático-platônica. A metáfora do piloto no navio também aparece na quinta parte do *Discurso do Método*: "[…] não basta que [a alma] 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 homem" (DESCARTES, 1973, p. 69-70; AT VI 59).

tampouco como um anjo permaneceria alojado acidentalmente no interior da corporeidade (DESCARTES, AT III 493).

Adotar a perspectiva acidental da união substancial faria do homem um ser desprovido de verdadeira realidade. A forte oposição cartesiana a este último ponto revela o modo como Descartes concebia a união da alma e do corpo, entendendo-a como algo essencial, ou, se preferirmos, substancial (DESCARTES, AT IX 177). Nesse sentido, nada mais estranho ao espírito e à letra do cartesianismo que afirmar que a alma e o corpo se unem por uma justaposição (DESCARTES, AT III 493), bem como por mera presença ou proximidade (DESCARTES, AT III 508) ou, até mesmo, por uma simples soma ou co-relação de duas substâncias. Diversamente, alma e corpo se *confundem* através de uma genuína *união substancial*, isto é, por meio de uma conjugação (ou mistura muito estreita) capaz de fazer da alma e do corpo um único todo (DESCARTES, AT IX 64).

Imortalizadas na *sexta meditação*, as afirmações de Descartes concernentes à natureza da união substancial são tão claras que, à primeira vista, é de se estranhar as críticas de Antoine Arnauld em suas objeções às *Meditações.* A esse respeito, escreve o teólogo das *Quartas Objeções*:

> […] o argumento proposto parece bastante provocativo, pois nos remete àquela opinião de alguns platônicos (aos quais, contudo, nosso autor refuta), que nada que seja corporal se assemelha à nossa essência, de modo que o homem seja somente um espírito, e que o corpo nada mais seja que mero veículo, no qual eles definem o homem como um espírito usando ou se servindo do corpo (DESCARTES, AT IX 158).

Em reação direta a estas palavras, nas *Respostas às Quartas Objeções*, as colocações incisivas de Descartes não se fizeram esperar:

> parece-me que tomei o cuidado suficiente, a fim de que ninguém pudesse pensar por isso *que o homem seja um espírito que usa ou se serve do corpo*. Pois, na mesma meditação sexta, em que tratei da distinção do espírito e do corpo, mostrei também que aquele está substancialmente unido a este; e, para o provar, servi-me de razões tais, que não me recordo de haver nunca lido outras mais fortes e mais convincentes (DESCARTES, AT IX 176-7)

Uma vez que Descartes estabelece a tese da real distinção entre a alma e o corpo do homem, e, mais adiante, afirma com igual força a íntima união entre essas duas substâncias, Arnauld concebe esse movimento como uma espécie de "retorno" à perspectiva platônica. Para o teólogo jansenista, Descartes aproxima-se da tradição antiga por conceber que o corpo serviria apenas como um *vehiculum animi*, de modo que o homem seria, unicamente, *animum*

utentem corpore, isto é, simplesmente uma alma que faz uso de um corpo (DESCARTES, AT VII 203).

O filósofo, por sua vez, afirma seu zelo em não ter defendido que o ser humano seja uma alma que se vale de um corpo. Ao contrário, ele recorre à *sexta meditação* para reafirmar que a alma está, de fato, substancialmente unida à corporeidade, cujos argumentos por ele utilizados eram, a seus olhos, fortes e convincentes. Nesse sentido, escreve Descartes na *sexta meditação*,

> 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, como 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 sede. 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 (DESCARTES, 1973, p. 144; AT IX 64)

No interior do cartesianismo, o piloto do navio é "destituído de sua soberania"[132]. O ser humano não percebe do exterior as modificações que ocorrem em seu corpo. Se assim fosse, ele seria uma espécie de piloto que enxerga que algo no seu barco foi danificado, mas que não o atingiria diretamente. Pelo contrário, o homem *sente* todas as modificações que ocorrem em seu corpo, ele as vive e as sofre. É ele, mais do que ninguém, o principal herdeiro das consequências da sensação, sejam elas boas ou ruins. Não há, portanto, nenhuma espécie de "contato platônico" entre a alma e o corpo. Ora, se Descartes pensasse desta forma, certamente o elemento confuso do pensamento, ou seja, a afetividade, não poderia ser explicada. Nas palavras de Guéroult, o homem,

> […] quando ele está machucado ou quando ele tem necessidade de beber ou de comer, eu não apreendo tais coisas clara e distintamente, como se viessem de fora, pelo entendimento, mas o sei, confusa e intimamente, a partir de dentro, pela minha dor, minha sede ou minha fome. Independentemente do que advém a meu corpo, eu não percebo isso simplesmente como um acidente que o modifica, mas o sinto simultaneamente como uma modificação de *mim mesmo*: nesse caso, *meu* corpo e *minha* alma não formam senão uma só coisa (GUÉROULT, 2016, p. 590).

Portanto, basta-nos afirmar que o homem cartesiano é *unum quid* (DESCARTES, AT VII 81), isto é, um "único todo". Isto quer dizer que o sujeito dos afetos e das paixões não é

---

[132] Frase proferida pelo Prof. Dr. Marcos Ferreira de Paula, docente adjunto do departamento de Serviço Social da UNIFESP, na reunião online do Grupo de Estudos Espinosanos ocorrida em 16 de junho de 2020.

propriamente a alma, compreendida como uma substância imaterial, ou como um anjo ou, até mesmo, como uma inteligência pura que nada tem de material. Tampouco o corpo, concebido como uma máquina, seria capaz de sentir a dor, a fome ou a sede - o que ocorre no arranjo fisiológico são apenas movimentos corporais e não sentimentos. Diversamente, aquele que sente é o "homem encarnado", o "verdadeiro homem", composto de um corpo máquina e de um espírito inextenso. Justamente por isso, o homem constitui um caso singular no todo da criação.

A partir disso, concebe-se facilmente a distinção entre "sentir" e "perceber", conforme destacada por Jean Laporte:

> Qual é a diferença entre 'sentir' e 'perceber'? É a de que, na percepção, as coisas se apresentam à consciência simplesmente à título de objetos; no sentimento, elas se nos apresentam como agradáveis ou desagradáveis, - o que significa que o sujeito não poderia sentir prazer ou tristeza, que são estados do sujeito. Ou, quando 'sinto' apetites ou afecções corporais, o sinto como sujeito e não como objeto que meu corpo me apresenta. Sinto fome e sede com ele e por ele. Que um carvão ardente se aproxime de minha mão, eu sofrerei a queimadura na mão, não o carvão. A mão não me é estrangeira assim como o carvão o é. Ela é minha ou, antes, de uma certa maneira, ela sou eu [*elle est moi*]. (LAPORTE, 1988, p. 230)

A vivência dos sentimentos é necessariamente subjetiva, individual e não partilhada. A dor e o calor, por exemplo, não se apresentam a quem os sente da mesma forma como um objeto se coloca diante de nós. Se assim o fosse, tais sentimentos poderiam ser vividos por duas ou mais pessoas da mesma maneira, bastaria-nos contemplá-los objetivamente como um anjo contemplaria os movimentos corporais. Contrariamente a isso, o homem cartesiano jamais poderia ser comparado a um anjo, "pois se um anjo estivesse em um corpo humano, ele não teria sensações como nós, mas simplesmente perceberia os movimentos causados por objetos externos e, desse modo, diferiria de um homem real" (DESCARTES, AT III 493).

Dito de outro modo, entre o sentimento e o sujeito da afetividade não há uma relação de *exterioridade espacial* (ALQUIÉ, 1950, p. 309), semelhante àquela do sujeito-objeto, do piloto-navio, do anjo-corpo, mas uma relação de verdadeira estreiteza e intimidade - o homem é um *unum quid* (DESCARTES, AT VII 81), ele vivencia em si mesmo todos os seus desejos e paixões. Ao sentir a dor ou o calor, não os sentimos "de fora", de modo que tenhamos desses sentimentos um "[…] conhecimento puramente intelectual dos movimentos que animam as partículas do corpo sendo ferido ou queimado" (GILSON, 1967, p. 246). Diferentemente de um anjo que "[…] veria os movimentos esperados no corpo, dissociando as partículas

extensas seguindo as leis da mecânica e perseguindo sua ação ao longo dos nervos até a glândula pineal", o homem não apenas os *percebe*, mas os *sente*: "[…] *tantum perciperet motus qui causarentur ad objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur*" (GILSON, 1967, p. 246-7). Eis o homem: uma união substancial, o sujeito por excelência da afetividade, das paixões e das ações voluntárias.

* * *

Sem dúvidas, uma das consequências da união substancial é a afetividade. O homem, consistindo um caso peculiar na criação, é o único capaz de sentir. Todavia, as paixões constituem apenas uma das faces da união substancial. A outra face revela um elemento "ativo", sobretudo porque se expressa por meio de uma "ação da alma" exercida sobre o corpo: trata-se, como veremos, das chamadas *ações voluntárias*. Elas, enquanto expressões fieis do caráter ativo da alma, constituem o cerne da crítica de Elisabeth à metafísica cartesiana. Buscar compreender o que são as ações voluntárias e qual o processo a partir do qual elas se desenvolvem serão os principais objetivos do tópico que se segue.

3.3 As ações voluntárias

As ações voluntárias são aquelas que pressupõem a união da alma e do corpo e se expressam a partir da influência exercida pela alma na corporeidade. Nessa perspectiva, Descartes entende por *ações voluntárias* aqueles movimentos corporais principiados a partir da *ação da alma* sobre o corpo (DESCARTES, AT III 372), tendo em vista a satisfação de algum desígnio deliberado. Portanto, os movimentos voluntários podem ser concebidos como "[…] ações [da alma] que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 343). E, no que concerne à interação alma-corpo, os textos de Descartes não deixam dúvidas quanto à sua possibilidade[133]. Se na Física a

[133] Como notamos anteriormente, as ações voluntárias foram metodologicamente tidas como ilusórias no contexto da *primeira meditação* (DESCARTES, AT IX 15), varridas pela força avassaladora do argumento do sonho. Todavia, ao final da *sexta meditação*, na qual o argumento do sonho é finalmente refutado (DESCARTES, AT IX 71-2), Descartes reabilita automaticamente a positividade ontológica das ações voluntárias.

causa universal do movimento repousa em Deus (DESCARTES, AT VIII 61-2), quando o assunto é o movimento voluntário, a alma constitui seu princípio originário.

Na *Exposição Geométrica* das *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes é claro ao afirmar que "o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio" (DESCARTES, 1973, p. 179; AT IX 124). Além disso, nas *Paixões da Alma*, o autor escreve que "aquelas que chamo suas ações [ações da alma] são todas as nossas vontades, porque sentimentos que vem diretamente da alma e parecem depender apenas dela" (DESCARTES, 1973, p. 234; AT XI 342). A vontade é o único elemento capaz de diferenciar o movimento voluntário daquele dito natural. Nesse sentido, dizer que uma pedra rola penhasco abaixo impelida pelas leis naturais é muito diferente de afirmar que movo meus braços para alcançar um livro na prateleira. O movimento da pedra segue unicamente as leis mecânicas, não tendo finalidade alguma, ao passo que meu movimento em direção à estante de livros possui um "desígnio e um propósito deliberado" (DESCARTES, AT IX 14), como já foi dito. Portanto, os movimentos voluntários, para Descartes, são exclusivamente humanos, pois as "causas finais" são próprias da alma, elas se concretizam especialmente no homem.

Em outras palavras, o movimento voluntário assemelha-se ao movimento involuntário por estar igualmente sujeito às leis naturais, mas difere radicalmente dele por ter por princípio originário a vontade. Essa diferenciação acontece porque o movimento voluntário não pode ser identificado com o movimento automático, sobretudo porque este jamais tem necessidade da alma para ser iniciado. Nesse sentido, podemos também compreender que o movimento voluntário é uma *especificação* do movimento natural, cuja compreensão expressa uma sorte de "[…] 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" (DESCARTES, 1997, p. 69-70; AT VIII 54)[134]. Dizemos que se trata de uma "especificação" pelo fato de que, diferentemente do movimento natural, a ação voluntária tem como princípio a vontade, um modo do intelecto.

Desenvolvamos um pouco mais essa distinção. No caso do movimento natural, os corpos envolvidos no processo de translação podem ser de quaisquer tipos (desde que sejam, obviamente, extensos). Não importa se se tratam de pedras rolando penhasco abaixo, bolas

[134] Com essa breve caracterização do conceito de movimento, não é nossa intenção simplificar sua relevância explicativa no contexto da física cartesiana. Contudo, para fins deste estudo, cremos que apresentá-lo como o fizemos basta para nos levar à compreensão de que o movimento voluntário é uma espécie de especificação do movimento natural.

chocando-se em uma mesa ou, até mesmo, de contrapesos e molas de um relógio interagindo entre si. O movimento natural é necessário e absoluto, não obstante os tipos dos corpos envolvidos no processo. Diversamente, a "translação voluntária" pressupõe a interação entre elementos específicos, quais sejam: a alma, a glândula pineal, os espíritos animais, os nervos, os músculos e os membros do corpo humano. Tal processo desenrola-se do mesmo modo como o descrevemos no tópico dois do segundo capítulo, acrescentando-se que a alma seria a única responsável por desencadeá-lo. Seu papel se resume a (re)direcionar as inclinações da glândula pineal, determinando o fluxo dos espíritos animais para este ou aquele nervo/ músculo[135]. Nas palavras de Delphine Kolesnik-Antoine,

> Ao contrário dos movimentos '*mechanicam et corpoream*', os movimentos voluntários, '*incorpoream*' e 'dependentes da alma', são iniciados por uma fase motora se manifestando através do abalo [*ébranlement*] da glândula pineal, da abertura dos poros dos nervos, isto é, por uma 'inversão do arco sensório motor' […] devida à alma. De um ponto de vista estritamente fisiológico, sem que seja necessário explicitar a 'passagem' da alma à glândula […], o movimento voluntário se especifica por um centro de iniciativa e pela direção que ele impõe aos espíritos animais: da glândula aos músculos, passando pelos nervos, e não dos nervos à glândula e em seguida aos músculos (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 74)

Além disso, embora a centralidade do movimento voluntário repouse na ação da alma sobre o corpo, é interessante destacar a relevância de um bom ordenamento fisiológico para o desenrolar desse processo. De acordo com Kolesnik-Antoine, "o pensamento do movimento ocorre na alma pela alma, enquanto que o movimento ocorre por meio do jogo da máquina e segundo a instituição da natureza. Então, a alma depende de outra coisa além dela própria para exteriorização do movimento voluntário" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 184). Essa "outra coisa" é o corpo (e um corpo sadio), pois, para Descartes, "[…] a alma não pode excitar nenhum movimento no corpo, caso os órgãos requeridos em sua execução não estiverem bem dispostos para tal" (DESCARTES, AT XI 225).

Nas palavras de Louis de La Forge, "[…] há certos movimentos corporais que dependem diretamente da alma e dos quais ela é absolutamente senhora *quando o corpo está bem disposto*, como os movimentos ditos voluntários" (LA FORGE, 1997, p. 151 - grifos nossos). Ou seja, os movimentos voluntários desenrolam-se a partir da ação da alma, mas só se efetivam plenamente desde que nossa disposição orgânica esteja em bom estado de conservação. Isso significa que, por mais dispostos que possamos estar (do ponto de vista da

---

[135] "O influxo dos espíritos para os nervos, e tudo o mais necessário para esse movimento, segue essa inclinação da vontade" (DESCARTES, AT V 221-2).

alma) e, mesmo sendo a vontade que a determine, a ação voluntária não pode ser exercida sem um bom ordenamento orgânico (DESCARTES, AT XI 225).

Ora, uma vez que o corpo do homem esteja em bom estado de conservação, Descartes admite claramente a possibilidade de interação entre a alma e o corpo. O filósofo jamais contestou o fato de que a mente teria a capacidade de mover o corpo[136]. Contudo, em 1644, com a publicação dos *Princípios da Filosofia*, nos deparamos com um Descartes relativamente cauteloso no que se refere à possibilidade da alma mover o corpo: "[…] 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" (DESCARTES, 1997, p. 78; AT VIII 64). Todavia, sabemos que o anseio cartesiano de esmiuçar essa questão não se concretizaria, uma vez que seu *L'homme* é um tratado que não foi concluído. Essa reserva, entretanto, parece não se sustentar nos anos posteriores. Eis, finalmente, alguns outros exemplos da afirmação da interação alma-corpo nos textos de Descartes.

* * *

Em resposta à coletânea de instâncias feitas por Gassendi, Descartes é bastante incisivo ao refutar aquilo que ficou conhecido como o "axioma da medida comum". De acordo com este axioma, somente substâncias de uma mesma natureza poderiam agir mutuamente entre si. Desse modo, um corpo interagiria somente com outro corpo, e uma alma se inter-relacionaria somente com outra alma. Em poucas palavras, aquele que assume plenamente o axioma da medida comum "[…] exclui toda relação, e *a fortiori* toda fusão, entre duas realidades radicalmente díspares" (GUÉROULT, 2016, p. 516)[137].

---

[136] "Admitir a ação recíproca do corpo sobre a alma e da alma sobre o corpo é admitir sua união substancial. O que é, de fato, a união substancial de coisas distintas, senão uma relação não exterior, ideal, mas real que liga essas coisas de maneira a torná-las um só todo? União, relação, ligação são, no fundo, termos sinônimos" (LAPORTE, 1988, p. 226). O mesmo já havia sido afirmado por Louis de La Forge (1997, p. 150).

[137] Evidentemente, este é o posicionamento de Espinosa e de Leibniz, por exemplo. No prefácio ao livro V da *Ética*, o filósofo holandês escreve: "E, como, por certo, *não há nenhuma relação* entre a vontade e o movimento, também não há nenhuma resultante da potência, ou seja, das forças da alma com as do corpo. E, consequentemente, as forças deste não podem nunca ser determinadas pelas forças daquela" (ESPINOSA, 1979, p. 280 - grifos nossos). Nessa mesma perspectiva, Leibniz escreve em *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*: "[…] quando me pus a meditar sobre a união da alma com o corpo fui como que lançado em mar aberto, pois não encontrava nenhum meio de explicar como o corpo faz acontecer alguma coisa na alma ou *vice-versa* […]" (LEIBNIZ, 2002, p. 24-5).

Obviamente, esta não é a postura cartesiana. Pelo contrário, ele a refuta necessariamente: "mas dir-vos-ei que toda a dificuldade nelas contida procede apenas de uma suposição que é falsa e que de modo algum pode ser provada, a saber, que, se a alma e o corpo são duas substâncias de natureza diversa, isto as impede de poder agir uma sobre a outra" (DESCARTES, 1973, p. 220; AT IX 213). Nessa perspectiva, advoga Descartes "[…] não é necessário que o espírito seja da ordem e da natureza do corpo, conquanto tenha a força ou a virtude de movê-lo" (DESCARTES, 1973, p. 212; AT VII 389). Portanto, a distinção da alma e do corpo não impede que certos pensamentos (como as nossas vontades) movam o corpo.

Ao contestar o axioma da medida comum, Descartes admite o seu contrário, isto é, que substâncias ontologicamente heterogêneas, mesmo que não possuam nada em comum, poderiam agir mutuamente uma sobre a outra. É o que explica Rodis-Lewis: "[…] a demonstração da sua dualidade de naturezas, se determina a sua dissociação ontológica, não exclui de maneira nenhuma a sua interação" (RODIS-LEWIS, 1989, p. 118). O isolamento ontológico do *cogito* com relação ao corpo, "[…] não é tal que suas naturezas não possam agir reciprocamente uma sobre a outra. Somente cada uma delas, quando submetidas à ação da outra, sofre seguindo suas próprias condições. A alma agindo e produzindo movimentos, e o corpo, ao agir sobre a alma, produzindo pensamentos" (LAPORTE, 1988, p. 82). Pode até ser significativo que Descartes não saiba explicar o *modo como* duas substâncias distintas possam interagir, mas jamais ele afirmaria que é inconcebível que elas interajam. Portanto, diz-nos Laporte, "admitir a *ação recíproca* do corpo sobre a alma e da alma sobre o corpo é admitir sua *união substancial*" (LAPORTE, 1988, p. 226 - grifos nossos).

Marisa Donatelli, por sua vez, ao enfatizar o cunho terapêutico de parte da correspondência de Descartes com Elisabeth, nota que o filósofo assume verdadeiramente a realidade da interação alma-corpo, sobretudo por deixar transparecer que "[…] perturbações orgânicas são consideradas a partir de uma ingerência da alma" (DONATELLI, 2002, p. 119)[138]. Tal é o caso, por exemplo, das cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth no período

[138] Maria Luísa Ferreira afirma, de modo ainda mais peremptório, que a correspondência de Descartes e Elisabeth revela um "verdadeiro tratado de psicossomática" (FERREIRA, 2011, p. 6).

de 18 de maio a junho de 1645[139], cujo cerne repousa sobre a origem psicológica, atribuída por Descartes, do estado doentio e melancólico de Elisabeth. A tristeza vivida pela monarca em decorrência dos males que assolam sua casa é a causa de sua febre lenta, afirma Descartes (DESCARTES, AT IV 201).

Daí a necessidade, aos olhos do filósofo, além das prescrições médicas próprias da medicina tradicional (como exercícios e restrições alimentares), da aplicação dos chamados "remédios da alma" (DESCARTES, AT V 65), dentre os quais:

> […] se deve libertar completamente o espírito de todo o tipo de pensamentos tristes, e até mesmo de todo o tipo de meditações sérias a respeito das ciências, e preocupar-se apenas em imitar os que, ao contemplar a verdura de um bosque, as cores de uma flor, o voo de um pássaro e coisas que não exigem nenhuma atenção, se persuadem de que estão a pensar em nada (DESCARTES, 2001, p. 62; AT IV 220)

Pode-se dizer que é significativa a natureza terapêutica da relação entre Descartes e Elisabeth, cujo cerne repousa sobre a possibilidade da alma curar o corpo, revelando o que podemos classificar como uma *medicina animi*. Nesse sentido, Descartes parece estar convencido da influência da alma sobre os estados corpóreos: a alegria possui um poder salutar e curativo, enquanto que a tristeza são causas de doenças, como a febre lenta.

Em 1647, Descartes insiste com Elisabeth que "[…] a constituição de nosso corpo é tal que determinados movimentos corpóreos naturalmente decorrem de certos pensamentos" (DESCARTES, AT V 65; AT V 222). Com o termo "constituição", Descartes se referia ao papel intermediário da glândula pineal entre a alma e os demais componentes do corpo humano (como os filetes, nervos, músculos e membros), pois "a atuação da alma se dá pela vontade que influi sobre um sistema de movimentos que depende de uma determinada orientação da glândula pineal" (DONATELLI, 1999, p. 21). Tal orientação é capaz de *irradiar* a atuação da alma por todo o corpo, fazendo com que os espíritos animais percorram diversos nervos, o sangue, as artérias e, enfim, todos os membros corporais (DESCARTES, AT XI 354). Por termos certa disposição anatômica, expressão de nossa natureza corpórea mecânica, as inter-relações entre alma e corpo tornam-se anatômica e naturalmente possíveis[140].

---

[139] *Carta a Elisabeth* de 18 de maio de 1645 (DESCARTES, AT IV 200); *Carta de Elisabeth a Descartes* de 24 de maio de 1645 (DESCARTES, AT IV 207); *Carta a Elisabeth* de maio ou junho de 1645 (DESCARTES, AT IV 218); *Carta de Elisabeth a Descartes* de 22 de junho de 1645 (DESCARTES, AT IV 223); *Carta a Elisabeth* de junho de 1645 (DESCARTES, AT IV 236).

[140] "A *capacidade natural* da alma de se unir a um corpo traz consigo a possibilidade de uma associação entre cada um de seus pensamentos e certos movimentos […]" (DESCARTES, AT IV 604 - grifos nossos).

Em julho de 1648, ao teólogo jansenista Antoine Arnauld, Descartes escreve "que a mente, que é incorpórea, possa mover o corpo é algo que não nos é ensinado por qualquer raciocínio ou comparação" (DESCARTES, AT V 222). Contudo, continua Descartes, não podemos duvidar disso, "[…] posto que uma experiência certíssima e evidentíssima nô-lo mostra todos os dias" (DESCARTES, AT V 222; AT V 163). Em outras palavras, embora não se possa compreender racionalmente (ou mesmo por intermédio de quaisquer comparações) o modo como a alma moveria o corpo, Descartes está convencido de que ela o faz, visto que uma *certissima et evidentissima experientia* quotidiana é capaz de nos persuadir dessa interação.

Dentre tais experiências corriqueiras, podemos incluir os sentimentos mais banais de fome, de sede ou até mesmo o desejo de passear ao ar livre etc. Além disso, é interessante destacar que, embora não tenhamos consciência do modo através do qual a mente envia os espíritos animais para este ou aquele nervo, uma vez que os detalhes desse mecanismo nos escapam, pode-se dizer que estamos conscientes "de toda ação pela qual a mente move os nervos, na medida em que essa ação está na mente, onde é simplesmente a inclinação da vontade em direção a um movimento específico" (DESCARTES, AT V 221-2).

Em fevereiro de 1649, ao explicar a Henri More que os animais não podem possuir uma alma, Descartes destaca que, de modo diverso deles, "[…] existe um princípio dentro de nós que causa esses movimentos - a alma que move o corpo e que pensa" (DESCARTES, AT V 276). Nesse sentido, Descartes escreve que, em nós homens, há dois princípios que causam nossos movimentos. O primeiro deles compartilhamos com os animais-máquinas, visto que é puramente mecânico e corporal, dependente exclusivamente da força dos espíritos animais e da estrutura de nossos órgãos (DESCARTES, AT V 276). O segundo é um princípio incorpóreo, a própria mente ou alma, cuja definição é a de uma substância pensante (DESCARTES, AT V 276). Portanto, em linhas gerais, não deve ser uma vergonha "[…] para um filósofo acreditar que Deus possa mover um corpo, mesmo que ele não considere Deus como extenso; do mesmo modo, não seria uma vergonha para ele pensar o mesmo de outras substâncias incorpóreas" (DESCARTES, AT V 347).

Questionado por Henry More acerca do modo como Deus, sendo imaterial, poderia agir sobre a matéria constituinte do mundo natural (DESCARTES, AT V 238), Descartes responde que "é claro que eu não acho que nenhum modo de ação pertença univocamente a

Deus e às criaturas […] (DESCARTES, AT V 347). Contudo, confessa o autor, "[…] a única idéia que posso encontrar em minha mente para representar a maneira como Deus ou um anjo pode mover a matéria é aquela que me mostra como estou consciente de que posso mover meu próprio corpo pelo meu próprio pensamento" (DESCARTES, AT V 347). A união substancial é tão real que ela é capaz de constituir o protótipo por meio do qual Descartes explica a forma como Deus age sobre a sua criação. Não restam dúvidas que "a força que move [um corpo] pode ser a do próprio Deus, conservando tanta translação na matéria quanto a que colocou no primeiro momento da criação; ou também a de uma substância criada, como a nossa mente ou a de alguma outra coisa à qual ele deu a força de mover um corpo" (DESCARTES, AT V 403-4).

Um outro exemplo notável da ligação entre as paixões da alma e os estados fisiológicos do corpo é o descrito por Descartes nos artigos 97 e 98 da segunda parte de *As Paixões da Alma*. Ao escrever que a experiência nos mostra que ocorrem diversas alterações no corpo no momento em que a alma é "agitada" por paixões, Descartes oferece ao leitor os exemplos do amor e do ódio (DESCARTES, AT XI 401-2). Enquanto a alma é "amante", os batimentos cardíacos apresentam maior regularidade e intensidade; sente-se amiúde um "doce calor no peito" e o processo da digestão ocorre facilmente no estômago (DESCARTES, AT XI 402). Diversamente, quando a alma é tomada pelo ímpeto do ódio, a pulsação sanguínea torna-se desigual e mais fraca, assumindo um ritmo acelerado. Sente-se uma mistura de "calor áspero e picante no peito", o estômago perde parte de sua funcionalidade, de modo que tende a não aceitar e a vomitar os alimentos, chegando até a corrompê-los, tornando-os nocivos à saúde (DESCARTES, AT XI 402). E, logo após descrever outros casos similares, Descartes afirma que "[…] há tal ligação entre nossa alma e nosso corpo que, uma vez unida uma ação corporal a um pensamento[141], nenhum dos dois pode apresentar-se-nos em seguida sem que o outro também não se apresente […]" (DESCARTES, 1973, p. 266; AT XI 407).

* * *

[141] Além de determinados processos fisiológicos acompanhados pelas paixões da alma no interior do corpo, há certos "sinais exteriores" que nos são facilmente notáveis e que pressupõem diversas paixões (DESCARTES, AT XI 411). Alguns desses sinais (que constituem aquilo que se pode chamar de "fisiologia das paixões") são, por exemplo, as alterações nos movimentos e na figura dos olhos (por meio das quais um empregado poderá facilmente notar os ânimos de seu senhor) (DESCARTES, AT XI 412); as mudanças faciais (como as rugas na fronte quando encolerizados, bem como determinados movimentos peculiares aos lábios e ao nariz quando estamos indignados ou zombando de algo) (DESCARTES, AT XI 412); as mudanças de cor (sobretudo quando ruborizamos de alegria, tristeza ou vergonha, bem como empalidecemos ante a tristeza e o pavor) (DESCARTES, AT XI 413-5); os tremores (quando sentimos tristeza, medo, frio, desejos intensos, cólera ou estando embriagados) (DESCARTES, AT XI 415-6), dentre outros.

Embora as afirmações cartesianas acerca da união substancial sejam bastante claras, o *modus operandi* a partir do qual a alma moveria o corpo ainda permanece relativamente obscuro. Como tal processo se daria? Por quais mecanismos a alma moveria o corpo do homem? Quais os elementos envolvidos nele? Tais respostas Descartes as oferece nas *Paixões da Alma*. Observemos:

> […] a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros (DESCARTES, 1973, p. 240; AT XI 355)

Dada nossa compleição (construção corpórea) (DESCARTES, AT V 222), a alma pode mover a glândula pineal de diversas maneiras e, consequentemente, impelir os espíritos animais para além dos poros do cérebro, conduzindo-os a determinados nervos e músculos, fazendo mover certos membros. Assim, "[…] quando se quer andar ou mover o próprio corpo de alguma maneira, essa vontade faz com que a glândula impila os espíritos animais para os músculos que servem para tal efeito" (DESCARTES, 1973, p. 243; AT XI 361). Por exemplo, quando queremos comer algo específico, tal desejo faz mover a *conarius* para determinada direção, de modo que os espíritos animais se dirijam aos músculos que servem para nos fazer alcançar o alimento e, consequentemente, levá-lo à boca. Portanto, toda a ação da alma "[…] consiste em que, simplesmente por querer alma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade" (DESCARTES, 1973, p. 243; AT XI 360).

É por intermédio da glândula pineal que a alma exerce majoritariamente sua ação sobre o corpo (DESCARTES, AT XI 351-2), fazendo com que suas inclinações sejam alteradas e, assim, o fluxo dos espíritos animais também mude. Pois, "é certo que a alma deve estar ligada a alguma parte do corpo; e não há outra que não esteja tanto ou mais sujeita à alteração do que esta glândula, a qual, embora muito pequena e mole, está, no entanto, por causa de sua situação, bem guarnecida no lugar em que se encontra […]" (DESCARTES, AT III 123). Não obstante sua pequenez, a localização da *conarius* favorece suas inter-relações com a alma humana, e o fato de estar sustentada por artérias sutis viabiliza facilmente sua mobilidade.

Além dessa característica, Descartes oferece outro argumento anatômico para convencer Mersenne de que a glândula é a "sede" da alma: "mas uma coisa é servir-se e outra

estar imediatamente ligada ou unida; e nossa alma, não sendo dupla, mas una e indivisível, parece-me que a parte do corpo à qual está mais imediatamente unida deve também ser una e não dividida em duas semelhantes; e não encontro outro em todo o cérebro a não ser essa glândula" (DESCARTES, AT III 124; AT III 19). Diferentemente dos olhos ou dos ouvidos, o fato da glândula ser apenas uma, una e não divisível, viabiliza a alma unir-se a ela, já que o espírito é, também ele, uno e indivisível.

* * *

Por fim, é mais que clara a posição de Descartes acerca da possibilidade da alma mover o corpo do homem por meio da glândula pineal. Contudo, sua argumentação não esteve imune a sérias críticas de seus contemporâneos. Para alguns mecanicistas, a afirmação de que um corpo agiria sobre outro corpo por meio do contato físico, (re)direcionando sua trajetória naturalmente retilínea no espaço geométrico, parece não gerar nenhuma dificuldade: a própria experiência o confirma. Nas Respostas às *Quartas Objeções*, por exemplo, Descartes escreve: "tampouco não existe nada mais conforme à razão, nem comumente admitido pelos filósofos, que a opinião segundo a qual […] toda ação de um corpo sobre outro se produz mediante o contato, dando-se tal contato somente na superfície […]" (DESCARTES, AT IX 196-7). Além disso, destaca ainda Descartes, na natureza "[...] é igualmente natural que os corpos colidam entre si, e talvez que se desintegrem […]" (DESCARTES, AT V 404).

Assim, a todo momento estamos em constante interação com outros corpos, promovendo uma genuína "mecânica dos choques", sendo direcionados em nossa trajetória por um corpo e, do mesmo modo, direcionando outros. No entanto, admitir a possibilidade de interação entre uma entidade de natureza metafísica (como é o caso da alma) na determinação do movimento de um corpo (da glândula pineal) é fisicamente problemático. A adesão forte, por parte de Elisabeth, à visão de mundo mecanicista, aliada a uma crítica forte ao dualismo substancial de Descartes, faz ressurgir o *axioma da medida comum*.

O *modus operandi* a partir do qual a alma moveria a glândula é o que incomodara Elisabeth da Boêmia e, a bem da verdade, todo os mecanicistas estritos (o que analisaremos, detidamente, no próximo capítulo). Como veremos, no contexto do mecanicismo cartesiano,

que tudo reduz à extensão geométrica, o movimento pressupõe o choque, o impacto entre corpos contíguos (DESCARTES, AT VIII 55), algo que a alma, por sua natureza ser distinta da do corpo, é incapaz de efetuar. Ora, como afirmar que algo essencialmente imaterial poderia agir sobre um corpo sem derrogar as leis invioláveis da natureza? Tal parece ser, e nós conheceremos a seguir, o posicionamento de Elisabeth, princesa da Boêmia.

CAPÍTULO 4
Descartes e Elisabeth:
as cartas acerca da união substancial

No vastíssimo acervo epistolar cartesiano, podemos nos deparar com diversas passagens que nos revelam detalhes interessantes dos acalorados debates ao redor da tese da união substancial da alma e do corpo. Vários de seus correspondentes, como Antoine Arnauld (1641)[142], Pierre Gassendi (1641)[143] e Burman (1648)[144], por exemplo, enviaram ao filósofo observações relevantes com o intento de pedir a Descartes esclarecimentos acerca de sua concepção de homem. A cada um deles Descartes respondeu de modo diverso, sem jamais abdicar dos pressupostos ontológicos que marcadamente caracterizavam sua metafísica: a real distinção substancial entre a alma e o corpo do homem e, também, a estreita união dessas duas substâncias.

Todavia, mesmo em face da obstinada defesa de Descartes, conciliar o dualismo ontológico com sua tese da união substancial ensejou a formulação de novas teorias que, cada qual com suas respectivas peculiaridades, tentaram explicar as espinhosas relações entre a alma e o corpo. Isso se deu, na visão de Gouhier, pelo fato de Descartes não ter resolvido o problema, muito embora ele não tenha ignorado sua relevância, tampouco não dispusesse de

---

[142] "[…] o argumento proposto parece bastante provocativo, pois nos remete àquela opinião de alguns platônicos (aos quais, contudo, nosso autor refuta), que nada que seja corporal se assemelha à nossa essência, de modo que o homem seja somente um espírito, e que o corpo nada mais seja que mero veículo, no qual eles definem o homem como um espírito usando ou se servindo do corpo" (DESCARTES, AT IX 158).

[143] "Algo mais afirmo sobre esses espíritos [animais] que deveis enviar a todo o corpo para comunicar a sensação e o movimento; isso, para não dizer que é impossível entender como vós [uma substância inextensa] imprime-lhes movimento […], [já que] não sois um corpo, e, portanto, não tendes um meio de os tocar e impulsionar a todos eles […]. Além disso, explique-nos como podeis dirigir-lhes sem um certo esforço e, portanto, sem movimento; como é que uma coisa pode efetuar um esforço sobre outra e movê-la sem um mútuo contato do motor e do móvel; e como esse contato pode produzir-se sem que haja corpos, pois, sabemos pela luz natural que somente os corpos podem tocar e serem tocados" (DESCARTES, AT VII 341). No mesmo texto, Gassendi também questiona: "[…] se é verdade, como vós dizeis, que vós sejais imaterial, indivisível e sem nenhuma extensão, […] como vós se misturais, ou quase se misturais, com as partes mais sutis dessa matéria com a qual confessais estar unido, pois não podemos obter uma mistura exceto de partes capazes de serem misturadas umas com as outras?". E, mais fortemente, "[…] toda união não se deve fazer pelo contato muito íntimo de duas coisas unidas? Mas, como já dissestes anteriormente, como pode ocorrer contato sem corpos? (DESCARTES, AT VII 344).

[144] No *Colóquio com Burman*, lê-se: "como a alma pode ser afetada pelo corpo e reciprocamente, visto que eles são de naturezas diferentes?" (DESCARTES, AT V 163).

tempo para considerá-lo (GOUHIER, 2016, p. 324)[145]. Diante da problemática sem solução, surgiram posteriormente o *Paralelismo* de Espinosa, o *Ocasionalismo* de Malebranche e, também, a *Harmonia pré-estabelecida* de Leibniz[146].

Entretanto, nem sempre as discussões sobre a união substancial restringiram-se aos círculos filosóficos ditos oficiais do século XVII. Isso significa que existem figuras aparentemente de "menor enlevo" inseridas nesse debate, que, infelizmente, foram muito pouco apreciadas pelos comentadores canônicos de Descartes. Tal é o caso, por exemplo, da Princesa Elisabeth da Boêmia. Em maio de 1643, no contexto tortuoso da "querela de Utrecht", Descartes inicia sua correspondência com Elisabeth, inaugurada justamente pelo problema da união substancial.

A princesa palatina coloca suas questões com significativas reservas, admitindo *a priori* sua ignorância. E, à luz das próprias afirmações de Elisabeth, boa parte dos comentadores de Descartes convencionou estabelecer uma *aparente* assimetria intelectual entre o "mestre" e sua "discípula". Nessa perspectiva, Descartes responde as perguntas de Elisabeth como um filósofo, ao passo que a princesa supostamente acolheria suas respostas como uma aprendiz devotada. À primeira vista, é justamente isso o que se poderia inferir das colocações da eleitora palatina. Elisabeth sente-se tocada pela caridade de Descartes em dispensar atenção aos anseios de uma monarca triste: "[…] passei alguns dias igualmente tocada por vossa caridade de querer comunicar-se com uma pessoa ignorante e indócil, cuja tristeza me impediu um diálogo tão proveitoso" (DESCARTES, AT III 660).

Todavia, Maria Luísa Ferreira destaca ainda que o modo aparentemente humilde em que a princesa da Baviera coloca suas questões constitui

> […] uma estratégia hábil que, seguindo um ritmo próprio, desenrola objeções, adoçando a possível impertinência das mesmas com uma capa de humildade. É um diálogo em que o primeiro termo é negativo: longe de se situar como igual, Elisabeth desculpa a sua ousadia escudando-se numa alegada fraqueza, quer física, quer intelectual, quer mesmo sexual. […] o possível impacto negativo de uma palavra mais dura ou de uma crítica incisiva é neutralizado pela culpabilidade explícita que a princesa assume -

[145] De acordo com Alquié (1950, p. 156), Descartes, desde 1640 (portanto, na mesma época em que Gassendi levantou o problema da união substancial, e três anos antes de Elisabeth retomar a questão), ao escrever suas cartas ao Dr. Meyssonier (29 de janeiro) e a Mersenne (1 de abril e 30 de julho), cuja temática dizia respeito à glândula pineal como "sede da alma", o filósofo já tinha uma grande preocupação com a relação entre a alma e o corpo.

[146] Jean Laporte (1988, p. 223) oferece-nos um breve inventário de como o "Grande racionalismo" tentou resolver o problema da interação substancial cartesiana: no caso de Espinosa: *Ética*, prefácio da V parte; *Ética*, livro III, proposição II e escólio; Malebranche: *Recherche de la Vérité*, XV exposição; *Diálogos Metafísicos*, VII; *Meditações cristãs*, VI; *Tratado da Moral* I, X; Leibniz: *A Monadologia*, 110-6; *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*; *Discurso de Metafísica*, art. 33, dentre outros.

> as dificuldades e incongruências apontadas nunca se devem ao filósofo, mas sim à inabilidade da interlocutora. Só que a acentuação dos defeitos próprios é um mero pretexto para justificar a pergunta. Esta é sempre certeira e rigorosa, evidenciando as teses mais frágeis e os conceitos menos trabalhados (FERREIRA, 2001, p. 8-9)

Aos olhos de Adrien Baillet, as colocações de Elisabeth, muito embora tenham sido por ela própria chamadas de "dúvidas" ou de "dificuldades", foram concebidas por Descartes como *objeções*; para seu biógrafo, o filósofo as tinham como verdadeiras correções a alguns pontos de sua doutrina (BAILLET, 1691, p. 489). Como mostraremos, tais objeções remontam à familiaridade da princesa com diversos leitores das obras cartesianas, sobretudo com os autores das objeções às *Meditações* (Hobbes, Arnauld e Gassendi), com Pollot, Regius e os demais integrantes do chamado *Cercle cartésien de La Haye*.

Por intermédio de Pollot, Elisabeth toma conhecimento das soluções de Descartes para as obscuridades contidas na física de Regius (DESCARTES, AT III 660). Nesse ínterim, a palatina se encontra com o professor de Utrecht em La Haye e, tendo lido seus escritos de fisiologia (*Physiologia sive cognitio sanitatis*) e as *Meditações Metafísicas* de Descartes, propõe-lhe uma questão - trata-se, como veremos, do problema da união substancial[147].

Henricus Regius, por sua vez, aconselha Elisabeth a recorrer ao próprio filósofo a fim de sanar suas dúvidas. Mais uma vez, Pollot desempenha um papel fundamental: aquele de intermediar quase todas as discussões (DESCARTES, AT III 577-8; AT IV 221)[148], acompanhando Elisabeth em seus esforços intelectuais, e dando segurança à princesa para remeter sua primeira carta a Descartes[149]. Por fim, a eleitora palatina, em estreita relação com diversos estudiosos, bem como bastante atenta à produção filosófica clássica e a de seu tempo, envia avidamente suas questões ao pensador, muito embora o faça lamentando seu "*style si dereglé*" (DESCARTES, AT III 661).

---

[147] Os referidos encontros entre Elisabeth e Regius, bem como suas possíveis afinidades intelectuais, são afirmados por Henri Gouhier (2016, p. 328), Giulia Belgioioso (2014, p. 22), Delphine Kolesnik-Antoine (2014, p. 120) e Lisa Shapiro (2019, p. 290). Para fundamentar essa defesa, esses pesquisadores apoiam-se nesta passagem da carta de Elisabeth a Descartes: "O Senhor Pallotti […] repetindo-me as soluções que destes para as obscuridades contidas na física do senhor Regius, […] bem como de uma questão que propus ao referido professor quando ele permaneceu nessa cidade, e ele me remeteu a vós para que eu receba a satisfação requerida" (DESCARTES, AT III 660-1).

[148] Charles Adam afirma que Elisabeth confiava suas cartas a Pollot, de modo que este as entregassem a Descartes (DESCARTES, AT XII 409).

[149] "Mas hoje, o Sr. Pallotti me deu tanta segurança de vossa bondade para com cada qual, e particularmente com relação a mim, que expulsei qualquer outra consideração do espírito, mas não aquela que prevalece, para vos suplicar que me digais […]" (DESCARTES, AT III 661).

4.1: Carta de Elisabeth a Descartes: 16 de maio de 1643

4.1.1: O problema da união substancial (I)

Debrucemo-nos, pois, sobre o cerne do questionamento de Elisabeth, que repousa na seguinte asserção:

> […] como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo realizar ações voluntárias, (sendo apenas uma substância pensante). Pois parece que toda determinação do movimento se dá por meio do impulso da coisa movida, de modo que ela seja impulsionada por aquela que a move, ou bem, pela qualificação e figura da superfície dessa última. O choque é exigido pelas duas primeiras condições, e a extensão pela terceira. Vós excluís inteiramente a extensão da noção que tendes da alma, e possuir superfície parece-me incompatível com uma coisa imaterial (DESCARTES, AT III 661)

Porém, antes de iniciarmos a análise desse excerto, é interessante destacar que alguns pontos centrais do pensamento filosófico de Elisabeth desenvolveram-se à luz das *Objeções e Respostas* às *Meditações Metafísicas*. Em 1641, com a publicação destes textos, Elisabeth os lê e, a partir daí, constrói algumas das diversas críticas que ela remeteu a Descartes ao longo de sua correspondência com o pensador. *Certamente, não pretendemos defender que as intrigantes afirmações da princesa não possuem originalidade, mas (e isso não lhes tira o mérito) queremos apenas mostrar que elas desabrocham no interior do debate filosófico seiscentista*.

Nessa perspectiva, apontaremos diversas evidências textuais, retiradas sobretudo das *Objeções e Respostas*, que, a nosso ver, inspiraram fortemente a princesa da Boêmia. Dentre elas, destacaremos oportunamente as *Respostas às primeiras objeções*, as *Segundas*, *Terceiras, Quartas* as *Quintas objeções*. Ao identificarmos as sutis semelhanças entre as colocações de Elisabeth e os textos mencionados (semelhanças essas que são ora literais, ora doutrinárias), iremos apontá-las no decorrer deste capítulo.

4.1.2: Um problema elisabethano?

Comecemos destacando a semelhança do problema levantado por Elisabeth com aquele formulado dois anos antes por Pierre Gassendi, perpetuado nas *Quintas Objeções*:

> Algo mais afirmo sobre esses espíritos [animais] que deveis enviar a todo o corpo para comunicar a sensação e o movimento; isso, para não dizer que é impossível entender como vós [uma substância inextensa] imprime-lhes movimento […], [já que] não sois um corpo, e, portanto, não tendes um

> meio de os tocar e impulsionar a todos eles […]. Além disso, explique-nos como podeis dirigir-lhes sem um certo esforço, e, portanto, sem movimento; como é que uma coisa pode efetuar um esforço sobre outra, e movê-la, sem um mútuo contato do motor e o móvel; e como esse contato pode produzir-se sem que haja corpos, pois, sabemos pela luz natural que somente os corpos podem tocar e serem tocados. (DESCARTES, AT VII 341)[150]

Contrariamente ao que defende Lisa Shapiro (2007, p. 40), cremos que Elisabeth da Boêmia não tenha sido a primeira pessoa a levantar o problema da interação substancial. Este já havia sido colocado, mesmo antes da correspondência de Descartes com Elisabeth, por Gassendi e pelos teólogos e geômetras das *Sextas objeções*, por exemplo. Nesta mesma linha interpretativa, percebemos que as questões levantadas por Elisabeth são as que mais se aproximam das de Pierre Gassendi[151]. Isso se confirma à luz do excerto supracitado das *Quintas Objeções*, do qual podemos inferir que o problema da união substancial foi formulado originalmente por Gassendi.

Como se vê claramente, o matemático epicurista remeteu a Descartes uma queixa relevante: é impossível entender como vós (Gassendi se referia ao sujeito das *Meditações* até então identificado com o *cogito*), sendo uma substância imaterial, possais imprimir movimento nos espíritos animais e, consequentemente, em todo o corpo. Isso se dava, segundo Gassendi, pelo fato de que a alma (dado sua natureza incorpórea) não ter como chocar-se com os espíritos animais e, por isso, tampouco impulsionar essas pequeninas partículas do sangue (que eram essencialmente extensas). Sendo assim, a alma jamais poderia sequer tocar em quaisquer corpos, não podendo movê-los. *Ao fim e ao cabo, percebemos que tal problemática constitui uma questão que não é propriamente elisabethana, mas nasce do punho perspicaz e alteroso de Gassendi*.

---

[150] É preciso destacar que Sabrina Ebbersmeyer (2014, p. 174) já havia notado as interessantes semelhanças entre a crítica de Elisabeth da Boêmia e a de Pierre Gassendi ao dualismo substancial cartesiano. Além disso, a mesma pesquisadora afirma que o problema levantado por Gassendi se desenvolve o contexto da tradição epicurista, sobretudo à luz do *De rerum natura* de Lucrécio. Isso sugere que há uma espécie de "lugar comum" entre o pensamento filosófico de Elisabeth, de Gassendi e de Lucrécio. Ao fim e ao cabo, para Ebbersmeyer (2014), Elisabeth da Boêmia é devedora do epicurismo.

[151] Contudo, há que se observar que Elisabeth, em 5 de dezembro de 1647, após receber a tradução francesa das *Meditações Metafísicas*, escreve ao filósofo expressando sua admiração por não saber como pode ser possível àqueles que "[…] empregaram tantos anos na meditação e no estudo, não pudessem compreender coisas tão simples e tão claras […], e que o senhor Gassendi, que tem a maior reputação pelo seu saber, tenha feito, depois do inglês, objeções menos razoáveis que todos os outros" (DESCARTES, 2001, p. 150; AT V 97). Não sabemos se, a essa altura (dezembro de 1647), Elisabeth já se convencera da inteligibilidade das interações entre a alma e o corpo. A despeito disto, tais evidências textuais comprovam que, aos olhos da princesa, as objeções colocadas por Gassendi são as "menos razoáveis que todos os outros". Justamente por isto, Ebbersmeyer (2014, p. 177) afirma que Elisabeth não pode ser considerada uma adepta do pensamento de Gassendi.

Acerca de uma possível influência das teses de Gassendi no pensamento filosófico de Elisabeth, Sabrina Ebbersmeyer (2014) aventou hipóteses muito interessantes. Para esta pesquisadora, o interesse (da parte de Elisabeth) pelo pensamento desenvolvido por Gassendi era evidente. Para fundamentar sua opinião, a autora dispôs de valiosas provas textuais expressas em uma *Carta de Samuel Sorbière à Elisabeth*. A relevância de tal correspondência se dá porque, segundo Herrera-Balboa (2020, p. 373), Samuel Sorbière era um cortesão da princesa e também um dos discípulos de Gassendi.

A referida carta é datada de junho de 1652, nove anos depois da princesa palatina iniciar sua longa troca epistolar com Descartes. Nela, Sorbière escreve: "*há alguns anos* que Vossa Alteza me ordenou ir à Haye para lhe dizer meus sentimentos sobre uma questão curiosa e difícil acerca da prova, sustentada por razões naturais, que os dois grandes Filósofos deste século não estão muito de acordo […]". Trata-se, continua Sorbière, do fato de que "eles propõem como uma verdade inabalável que a alma do homem é imaterial" (SORBIÈRE, 1660, p. 69 *apud* EBBERSMEYER, 2014, p. 172 - grifos nossos).

Curiosamente, o pressuposto da temporalidade chama-nos a atenção. A expressão *Il y a quelques années* pode nos remeter aos anos em que Elisabeth iniciava sua troca epistolar com Descartes, debruçando-se sobre o problema da união substancial. Seria justamente nesta época (por volta dos anos de 1643) que Elisabeth teria se interessado pelos escritos de Gassendi e os discutia com Samuel Sorbière? A despeito de conjecturas como estas, sabemos que a princesa da Boêmia, desde 1641, já tinha conhecimento das apreciações gassendianas sobre as *Meditações Metafísicas*. Contudo, não é aquele o ponto que mais nos interessa. O fato mais relevante é saber que, no contexto em que a princesa dialoga com Sorbière, ela "[…] teria pedido uma descrição detalhada dos argumentos de Gassendi sobre a imaterialidade da alma para os comparar com os de Descartes. Como afirma Sorbière,

Elisabeth não era hostil à Gassendi, mas, pelo contrário, era muito curiosa de aprender mais [sobre seu modo de pensar]" (EBBERSMEYER, 2014, p. 172 - grifos nossos)[152].

Ora, sabendo que Elisabeth se interessava pelas teses de Gassendi, resta-nos concluir (sobretudo à luz das *Quintas Objeções*) que o matemático epicurista foi o primeiro que apresentou a Descartes as dificuldades de conciliar o dualismo cartesiano a com sua doutrina da união substancial. Descartes oferece respostas interessantes a Gassendi[153], embora Elisabeth tenha sido a única a receber do filósofo uma explicação consistente e muito bem desenvolvida. Portanto, diferentemente do modo como procede com Gassendi, Descartes oferece a Elisabeth interessantes esclarecimentos, tornando sua correspondência com a princesa um elemento indispensável para compreensão da relação entre a alma e o corpo. A despeito do que dissemos, resta-nos a pergunta: teria Elisabeth compreendido a grandiosidade do questionamento de Gassendi no momento mesmo em que lia as *Objeções e Respostas*? A nosso ver, a resposta é inequivocamente afirmativa. Dito isso, voltemos às afirmações de Elisabeth.

* * *

Para que se compreenda a abrangência do problema proposto, é fundamental que se prossiga por partes, analisando cada um dos termos que o compõe. Observemos, então, sua sentença inicial: como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode

---

[152] Em *Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Elisabeth*, um dos objetivos de Sabrina Ebbersmeyer (2014) é destacar os traços epicuristas no pensamento filosófico de Elisabeth da Boêmia. No que concerne às críticas que a princesa faz ao dualismo cartesiano, a pesquisadora apresenta e compara trechos das cartas de Elisabeth a Descartes com os textos próprios da tradição epicurista como os de Gassendi (sobretudo as *Quintas Objeções*), Lucrécio (*De rerum natura*) e o próprio Epicuro (*Lettre à Herodoxe*). A partir disso, Ebbersmeyer não ousa afirmar que "[…] Elisabeth tenha uma filosofia epicurista no sentido forte do termo. Eu quero simplesmente trazer à luz certas provas textuais de que a filosofia epicurista forneceu a Elisabeth uma série de argumentos contra o dualismo metafísico de Descartes" (EBBERSMEYER, 2014, p. 172). Ebbersmeyer tem razão! De fato, as semelhanças textuais que ela analisa são evidentes e impressionantes. Todavia, embora acreditemos que investigações dessa natureza sejam bastante relevantes para a compreensão do pensamento filosófico de Elisabeth, por ora, iremos nos debruçar somente sobre as possíveis influências de Gassendi nos escritos da princesa (não perdendo de vista que este pensador foi um importante epicurista no século XVII). A relação entre Elisabeth, Epicuro e Lucrécio constituirão os protagonistas de outro enredo…

[153] "O que dizeis nessa passagem, no que se refere à união entre o espírito e o corpo, [...] [em] nada objetais contra minhas razões, mas colocais somente dúvidas que vos parecem derivar de minhas conclusões, embora efetivamente não vos ocorra ao espírito senão porque desejais submeter ao exame da imaginação coisas que de sua própria natureza não estão sujeitas a tal jurisdição. Assim, quando quereis comparar aqui a mistura que se faz entre o corpo e o espírito com a de dois corpos misturados, basta-me responder que não se deve fazer entre essas coisas comparação alguma, pois que são de dois gêneros totalmente diferentes, e não se deve imaginar que o espírito tenha partes, ainda que conceba partes no corpo" (DESCARTES, 1973, p. 212-3; AT VII 389-90 – grifos nossos).

determinar os espíritos do corpo a fazer ações voluntárias (DESCARTES, AT III 661). Ao evocar conceitos centrais da doutrina cartesiana, como os de *alma* (enquanto substância pensante), de *determinação* e de *espíritos do corpo* (também denominados "espíritos animais"), a princesa da Boêmia releva-se uma notável conhecedora dos pressupostos metafísicos, físicos e fisiológicos de Descartes. A princesa não só os conhece, como os problematiza e os inter-relaciona engenhosamente, valendo-se deles em sua interessante atividade filosófica. Ademais, os questionamentos de Elisabeth se revestem tanto mais de força uma vez que estão ancorados sobre pressupostos evidentemente cartesianos[154]. Assim, a partir de suas leituras atentas das *Meditações Metafísicas* e das *Objeções e Respostas*, Elisabeth apresenta a Descartes as questões suscitadas por essas obras. A princesa coloca os problemas em termos de uma geometria metafísica, questionando como se daria a união do divisível ao indivisível tendo em vista sua ação recíproca (GUÉROULT, 2016, p. 669).

Nessa perspectiva, defendemos a necessidade de uma "propedêutica" que condiciona a compreensão do cerne do problema proposto pela eleitora palatina. Justifica-se, como dissemos na introdução deste trabalho, o percurso realizado nesta dissertação: no capítulo primeiro, investigamos a concepção cartesiana de alma, destacando sua natureza substancial não extensa. No segundo, dedicamos nossa análise à apreciação cartesiana do corpo humano, enfatizando sobretudo as noções de glândula pineal e de espíritos animais. No terceiro tópico do capítulo precedente, expusemos o que Descartes entende por ações voluntárias, apresentando excertos de suas obras nas quais ele claramente as concebe como possíveis e factuais. Mencionamos também que os mecanismos envolvidos na realização das "ações voluntárias", cuja razão de ser repousa sobre a vontade, isto é, sobre um modo do intelecto, podem ser considerados como "especificações" do movimento. Resta-nos, por fim, tratar da noção de *determinação*, conceito este bastante relevante no contexto da física cartesiana e de especial importância aos olhos de Elisabeth.

---

[154] Todavia, é preciso esclarecer que afirmar que Elisabeth coloca o problema da união substancial à luz dos elementos próprios ao cartesianismo não é o mesmo que dizer que a princesa é uma cartesiana. *Le mythe du cartésianisme d'Elisabeth* é algo que o pesquisador italiano Igor Agostini (2014) elegantemente desconstruiu nesse seu artigo. Para Agostini (2014), Elisabeth não coloca o problema da união substancial porque, a seus olhos, ela seria inconciliável com a tese cartesiana da distinção real (de modo que ela, assim fazendo, assumiria plenamente a referida tese, fazendo jus a seu cartesianismo). Contrariamente, ela propõe o problema da união sobretudo por discordar da distinção radical de substâncias, sugerindo, inclusive, uma concepção materialista nuançada do espírito, como veremos mais adiante. Elisabeth não é, portanto, no que diz respeito à relação da alma e do corpo, uma cartesiana. Ela pretende, a seu modo, *reverter* a doutrina de Descartes, sobretudo no que concerne à distinção real entre a alma e o corpo do homem (AGOSTINI, 2014, p. 111).

4.1.3: O conceito cartesiano de determinação

No que concerne ao modo como Elisabeth compreendia a noção de *determinação*, Deborah Tollefsen aventa a hipótese de que a princesa formulou sua crítica lançando mão desse conceito, sobretudo conforme exposto na *Dióptrica* (TOLLEFSEN, 1999, p. 64). Para tal pesquisadora, Elisabeth "[…] reconheceu a distinção entre determinação e movimento e entendeu a visão de Descartes de que a determinação pode mudar enquanto o movimento permanece o mesmo" (TOLLEFSEN, 1999, p. 64). Tad Schmaltz, por sua vez, também defende que Elisabeth possuía um conhecimento técnico da noção cartesiana de determinação (SCHMALTZ, 2019, p. 159). Junto a Tollefsen e Schmaltz, soma-se Peter McLaughlin que acredita que Elisabeth tenha lido as *Meditações Metafísicas* e a *Dióptrica* para expressar sua posição com relação ao movimento voluntário em termos de determinação (MCLAUGHLIN, 1993, p. 166).

Para sustentar essas afirmações, os dois primeiros estudiosos supracitados evocam uma *Carta de Elisabeth a Descartes*, datada de 24 de maio de 1645, na qual a compreensão da princesa acerca da determinação do movimento parece evidente. Ao censurar as razões do inglês Knelm Digby contra Descartes, Elisabeth escreve: "[…] fiquei muito admirada por ver que ele não tinha compreendido nada do que aprova no vosso sentimento da reflexão e do que nega no da refração, *não fazendo distinção alguma entre o movimento de uma bola e sua determinação*" (DESCARTES, 2001, p. 59; AT IV 209-10 - grifos nossos)[155]. Portanto, é à *Dióptrica* que Elisabeth se referia, haja vista que, nesta obra, Descartes desenvolve brevemente o conceito de determinação relacionando-o ao de refração.

No segundo discurso da *Dióptrica*, no qual Descartes trata do fenômeno da refração, ele afirma a sutil distinção entre a força capaz de causar o movimento de um corpo e aquela que altera sua respectiva determinação[156]. Para tanto, o autor se vale do exemplo de uma bola impulsionada por uma raquete. Para o filósofo, quando utilizo uma raquete para lançar uma bola em determinada direção, valho-me da força que meu braço emprega na raquete para tal

---

[155] Todavia, destaca Schmaltz (2019, p. 159), em sua segunda carta a Descartes (20 de junho de 1643), Elisabeth retoma a formulação do problema, muito embora não faça nenhuma alusão ao conceito de determinação. Na referida carta, a princesa usa apenas a expressão: "[…] como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo" (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 684). Além disso, destaca-se que, em suas respostas a Elisabeth, Descartes também não faça referência ao conceito técnico de determinação (SCHMALTZ, 2019, p. 159).

[156] A esse respeito, ver também *Carta a Mersenne para Hobbes*, 21 de abril de 1641 (DESCARTES, AT III 355); *Carta a Clerselier*, 17 de fevereiro de 1645 (DESCARTES, AT IV 185).

efeito. Contudo, ao chocar-se contra o chão ou qualquer outra superfície, essa bola tem o curso de seu movimento alterado, mas o chão ou quaisquer outras superfícies não exerceram nenhum tipo de força sobre a bola para determinar sua trajetória, isto é, para (re)direcionar o curso de seu movimento. O papel do chão é, unicamente, o de oferecer resistência à continuação do movimento naquela direção, resistência esta que se inicia no instante em que a bola se *choca* contra ele.

Descartes acredita que "[…] qualquer que seja a potência [*puissance*] que faz continuar o movimento dessa bola, ela é diferente daquela que a *determina* a mover-se mais para um lado do que para outro" (DESCARTES, 2018, p. 138; AT VI 94 - grifo nosso). Então, há que se considerar que "[…] não é verdade que a causa eficiente do movimento seja a causa eficiente da determinação. Por exemplo, quando jogo uma bola contra uma parede; a parede determina que a bola retorne em minha direção, mas isso não é a causa de seu movimento" (DESCARTES, AT III 355). Em última análise, para que haja determinação, isto é, direcionamento de um objeto em movimento, não é preciso que haja força, contudo, é extremamente necessário que aja contato físico (ou choques) entre superfícies. Além da *Dióptrica*, Descartes caracteriza esse mesmo conceito em outros textos.

Em uma *Carta a Mersenne*, datada de 11 de junho de 1640, o filósofo reafirma a distinção existente entre movimento e sua respectiva determinação, escrevendo que esta se resume à direção em que um corpo móvel assume ao longo de sua trajetória (DESCARTES, AT III 75). Tal direção pode ser alterada sem que para isso haja quaisquer tipos de força que leve o corpo a tal, pois "[…] a força é necessária apenas para mover os corpos e não para determinar a direção em que eles devem se mover" (DESCARTES, AT III 75). Além disso, a determinação da direção de um movimento depende, também, da situação do elemento que impulsiona tal corpo (como sua figura e o seu tamanho, por exemplo), dentre outras coisas (DESCARTES, AT III 75). Também nos *Princípios da Filosofia*, Descartes escreve que há "diferença entre o movimento e sua determinação para um lado em vez de para outro, e essa diferença é causa desta determinação poder mudar sem haver quaisquer alterações no seu movimento" (DESCARTES, 1997, p. 79; AT VIII 65-6).

Portanto, conclui-se que o conceito de *determinação* pode ser entendido como um aspecto do movimento que envolve sua direção, relacionando-se à trajetória na qual um corpo está se movendo. Contudo, a determinação de um corpo em movimento deve ser diferenciada

da força física exigida para que o movimento seja comunicado de um corpo a outro. Em poucas palavras, a distinção entre movimento e sua respectiva determinação é fruto de uma mera abstração (DESCARTES, AT III 355-6). Contudo, reiteremos: do mesmo modo que um corpo (para transmitir parte de seu movimento para outro corpo) pressupõe contato físico com este, para que a determinação do movimento de algo seja alterada, é necessário o choque, isto é, o contato físico entre dois corpos igualmente extensos.

4.1.4: O problema da união substancial (II)

Feita essa breve precisão conceitual, voltemos às interessantes linhas de Elisabeth. À luz de sua primeira carta remetida a Descartes, percebemos sutilmente o conhecimento da princesa da Baviera acerca dos mecanismos envolvidos no funcionamento da glândula pineal[157], muito embora ela não a mencione, mas, como Gassendi, faça alusão propriamente aos espíritos animais. Frente a uma postura mecanicista como a de Elisabeth, defensora do axioma da medida comum, seria um equívoco afirmar que a glândula pineal pudesse ter sua inclinação *determinada* pela substância pensante, fazendo com que o fluxo dos espíritos animais fosse também alterado. *Isso evidencia que o problema da união substancial é uma crítica explícita ao dualismo substancial cartesiano*, como observa Delphine Kolesnik-Antoine: "todas as aporias levantadas pela teoria cartesiana da união da alma e do corpo repousa sobre a impossibilidade de pensar 'ao mesmo tempo' a dupla influência causal no seio de um '*unum quid*' e a distinção real" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 19).

Assim, Elisabeth se questiona como poderíamos aceitar a suposta capacidade da alma de afetar o corpo (determinando os movimentos da glândula pineal) em face do dualismo substancial de Descartes. Ora, se a alma é uma substância inextensa, não sujeita às leis naturais, como ela poderia impulsionar os espíritos animais, cuja essência é radicalmente distinta de sua natureza? Como duas substâncias ontologicamente irredutíveis, como é o caso da alma e do corpo do homem, poderiam se afetar mutuamente? Não havendo nenhuma espécie de "medida comum" entre tais substâncias, não há nada que pudesse viabilizar a

[157] Lisa Shapiro (2019, p. 290) afirma que, no início de sua correspondência com Descartes, Elisabeth estava trabalhando com a física e a fisiologia de Regius, especialmente a partir de *Physiologia sive cognitio sanitatis* (1641). Nesse sentido, Shapiro nota que, "nesse ponto, Regius havia assumido a fisiologia de Descartes de uma forma que ainda recebia o apoio de Descartes, embora mais tarde eles tivessem um desentendimento" (SHAPIRO, 2019, p. 290). Cremos que seja a partir da obra de Regius que Elisabeth tenha obtido um conhecimento mais substancial acerca da glândula pineal e dos espíritos animais.

relação entre elas. É sobretudo nesse sentido que afirmamos que Elisabeth é, junto a Espinosa, Leibniz e Malebranche, uma das defensoras do *axioma da medida comum*, conforme já o caracterizamos.

Para Gouhier (2016, p. 333), o filósofo cartesiano, ou seja, aquele que adquiriu o hábito de considerar a distinção radical entre a alma e o corpo, perdeu o sentido da união substancial. Justamente por isso, ele se encontra desorientado quando se depara com o composto humano (GOUHIER, 2016, p. 333). Diante dessa "desorientação", é comum que ele faça perguntas desse tipo: "como pensar a união de uma consciência e de um fragmento de espaço?" (ALQUIÉ, 1986, p. 116); como seria possível entender que um "estado de consciência possa provocar um movimento do corpo?" (ALQUIÉ, 1950, p. 300-1); ou, de modo mais explícito, "como compreender que a vontade de erguer o braço possa efetivamente mover a sua matéria […]?" (ALQUIÉ, 1986, p. 116). Assim, compreende-se com maior clareza o "mistério" que envolve o *modus operandi* através do qual a alma, não extensa e não sujeita às leis da mecânica, pudesse modificar as inclinações da glândula pineal. Isso porque a determinação ao movimento, como ressalta a princesa, se dá unicamente pelo choque entre corpos, algo que a alma é, por natureza, incapaz de operar, já que ela não é extensa, tampouco possui superfície[158].

Ora, uma vez que a física e a fisiologia de Descartes revelam-se essencialmente mecanicistas, os corpos naturais atuam uns sobre os outros *unicamente* por meio do impacto direto, isto é, através do choque[159]. Nesse sentido, um pressuposto básico da física cartesiana repousa sobre as leis do movimento e do impacto, leis estas capazes de governar os únicos tipos de mudança permitidas no mundo material, ou seja, as mudanças físicas. Justamente por isso, aos olhos atentos da futura abadessa de Herford, constituía uma certeza irretocável, fundada em um dado da natureza, a necessidade do choque entre os corpos para que o movimento pudesse ser transferido de um corpo a outro, bem como para que sua respectiva

---

[158] Por superfície de um corpo, Descartes não entende apenas aquilo que é capaz de limitar suas dimensões, isto é, sua figura exterior (que poderia ser, inclusive, percorrida por nossos dedos). A noção cartesiana de superfície contempla, além disso, todos os pequeninos intervalos que existem entre as diversas partes constituintes do dito corpo, intervalos estes que são preenchidos e envolvidos por partículas corpóreas (com as de ar, por exemplo), mas que não fazem parte originalmente dele. Além disso, vale destacar que tais partículas tampouco se somam à mesma quantidade desse corpo, mas trata-se apenas de um limite que está entre as partículas do referido corpo e as partículas dos corpos que o rodeiam (DESCARTES, AT IX 192-3).

[159] "[…] pergunto-me como um corpo pode agir sobre outro que esteja ausente [...]. Pois, admito que não sou sutil o suficiente para entender como alguma coisa possa agir sobre algo que não lhe esteja presente […]" (DESCARTES, AT III 428). Em outras palavras, um corpo não pode agir sobre o outro a não ser que lhe seja contíguo e, consequentemente, possa se chocar contra ele.

direção pudesse ser alterada[160]. Nas palavras de Tessa Moura Lacerda, "[…] a Física cartesiana, como ficará claro no livro II dos *Princípios da Filosofia*, é uma física do contato, não há ação à distância, mas choque entre corpos. Como explicar esse fato admitido por Descartes […] segundo o qual a alma e o corpo estão intimamente unidos?" (LACERDA, 2020, p. 144). Portanto, Elisabeth da Boêmia apoderara-se dos conceitos peculiares à Física mecanicista, sobretudo da importante da noção de determinação e de choque, aplicando-as ao modo como a alma moveria o corpo, isto é, à maneira como se daria a interação substancial.

Pode-se afirmar que as questões levantadas por Elisabeth no que concerne à união da alma e do corpo estão estritamente relacionadas à sua adesão ao mecanicismo, algo que ela compartilha em boa medida com o próprio Descartes. Nesse sentido, a adesão de Elisabeth à nova filosofia natural mecanicista revela-se no modo como a princesa expõe suas dúvidas ao filósofo. Por isso, assumimos que Elisabeth

> […] aceita a visão mecanicista dos fenômenos naturais, tal como Descartes a propõe, e retém apenas a extensão, a forma e o movimento como atributos dos corpos. Então, para que haja o movimento natural do corpo, duas condições são requeridas, a saber, o contato e a extensão, dois termos que não se aplicam à ideia cartesiana da *res cogitans*. A maneira pela qual a alma imaterial poderia agir sobre um corpo extenso, de um ponto de vista estritamente mecanicista da natureza, poderia estar para além de qualquer compreensão (EBBERSMEYER, 2014, p. 174)

Nessa mesma perspectiva, acrescenta Lisa Shapiro,

> A maneira como Elisabeth enquadra sua pergunta revela duas coisas. Primeiro, ela demonstra um grande interesse em alternativas à filosofia aristotélica e, em particular, na nova ciência mecanicista. Segundo, ela se mostra mais do que uma mera discípula, mantendo-se a par dos debates sobre o relato adequado da causalidade em um mundo natural descrito mecanicamente. […] E argumenta que ninguém pode fazer o trabalho necessário para explicar o caminho através do qual a alma, uma coisa imaterial, pode mover o corpo. Esse interesse na filosofia natural não é isolado; permeia suas cartas para Descartes (SHAPIRO, 2007, p. 37)

Em resumo, pode-se dizer que as nossas *ações voluntárias* (embora a experiência quotidiana nos assegure que elas são possíveis) não poderiam ocorrer *do modo* como Descartes as concebia. Tendo isso em mente, a princesa da Baviera olha com estranheza para as supostas conexões que ocorreriam *a partir da "ação" da alma sobre a glândula pineal* e,

---

[160] Nesta dissertação, não iremos tratar das polêmicas que surgem de interpretações ocasionalistas e não ocasionalistas da interação corpo-corpo em Descartes. Daniel Garber (2001a; 2001b; 2001c) e Márcio Damin Custódio (2013) apresentam diferentes evidências textuais em defesa de uma e de outra. Aos olhos desses autores (inclusive de La Forge (1997)), a interação causal corpo-corpo parece não ser tão evidente quanto possa parecer. Todavia, cremos que uma investigação dessa natureza seja demasiado extensa para ser feita neste trabalho. Simplesmente, tomamos como não problemática a interação corpo-corpo à luz do mecanicismo, haja vista que essa é, justamente, a opinião de Elisabeth da Boêmia.

consequentemente, sobre os espíritos animais, os nervos, os músculos e, por fim, sobre determinados membros do corpo humano.

Elisabeth, *diante dos ensinamentos do cartesianismo*, sobretudo no que se refere à distinção substancial e ao caráter invariável e mecânico das leis naturais, tem dificuldade de compreender como Descartes estabelece a íntima união e o modo de interação de duas substâncias realmente distintas. A princesa se preocupa, pois o novíssimo mecanicismo parece não possuir o aparato teórico para poder clarificar o modo como uma coisa imaterial poderia mover algo material[161]. A considerável abrangência do modelo explicativo mecanicista que, aos olhos de Descartes, seria capaz de abarcar desde as vastas revoluções celestes aos fenômenos fisiológicos, parece revelar algo de inconsistente, sobretudo quando o pensamos sob o viés da união substancial.

Portanto, a originalidade da questão proposta por Elisabeth se constata por ela tratar o problema à luz dos elementos teóricos peculiares ao próprio sistema cartesiano, empregando seus principais pressupostos na formulação de interessantes problemas filosóficos. Elisabeth parece pretender minar o cartesianismo "por dentro", uma vez que suas questões originam-se nas dificuldades que a própria obra de Descartes permitiu subsistir. Além disso, a princesa não só se debruça sobre uma dificuldade interna ao próprio cartesianismo (seja no que diz respeito às suas teses ou ao seu método), mas ela se volta também às relações entre o pensamento de Descartes e o novo contexto de teses mecanicistas em que estão inseridos Gassendi, Hobbes e Bacon, por exemplo. Em última análise, "[…] a metafísica cartesiana é testada quer na congruência de suas teses, quer no confronto das mesmas com a experiência" (FERREIRA, 2001, p. 5). Elisabeth é, portanto, uma filósofa mecanicista, defensora do axioma da medida comum, que engenhosamente tentou conciliar a metafísica, a física e a fisiologia cartesianas. Não podendo fazê-lo, as poucas linhas da princesa da Boêmia sobre a união substancial parecem sugerir a existência de um profundo e escuro abismo entre a metafísica e a física do *Monsieur* René Descartes.

* * *

[161] Além disso, continua Lisa Shapiro: "[…] o mecanicismo não tem o aparato teórico para explicar a maneira como uma coisa imaterial pode mover uma coisa material. Os mecanicistas podem não ter se decidido por uma causa, mas concordam que a eficácia causal, não importa como ela seja explicada, requer as propriedades que apenas uma coisa material possui: que ela seja extensa e que tenha uma superfície" (SHAPIRO, 2007, p. 40-1).

Conforme salientamos, as aporias levantadas por Elisabeth nascem de uma tentativa de conciliar a teoria mecanicista com a metafísica cartesiana, de modo que se pudesse compreender como a alma se relacionaria com um corpo extenso, com uma máquina. Contudo, é interessante destacar que, embora Elisabeth seja uma mecanicista, ela concebe o problema da união substancial em termos de *determinação*[162] e não de *causalidade eficiente* (isto é, não em termos de uma "causalidade primeira" do movimento, que é apenas Deus)[163]. Obviamente, os relatos de causalidade não são incompatíveis com a teoria mecanicista, mas, em caracteres de causalidade eficiente (primeira, universal), cremos que o problema da união substancial poderia não se sustentar, haja vista que, à luz da física cartesiana, sabemos que a causa universal do movimento repousa unicamente em Deus, e não nos corpos propriamente ditos (DESCARTES, AT VIII 61-2). Nesse sentido, os corpos não teriam, em si mesmos, uma eficácia causal[164].

Além disso, aos olhos de Descartes, Deus não seria somente o responsável por produzir todos os movimentos do universo, mas também por conservar a mesma quantidade de movimento no mundo desde sua criação, através de seu concurso ordinário (DESCARTES, AT VIII 61). Assim, Elisabeth compreendia que, para Descartes, a alma não *causa* ou não *cria*

---

[162] "Observe, contudo, que a objeção de Elisabeth não se refere à questão geral de saber se as substâncias com naturezas heterogêneas podem interagir *causalmente*. O que ela levanta é a questão de saber se a alma, que é algo que não possui extensão e é incapaz de chocar-se, poderia *determinar* o movimento de um corpo impulsionando-o" (SCHMALTZ, 2019, p. 159 - grifo nosso).

[163] Daisie Radner (1971, 1985) é a principal crítica da união substancial à luz da teoria geral da causalidade de Descartes, conforme exposta na *Terceira Meditação*. Lisa Shapiro (2007, p. 40-1; 2009, p. 299), Janssen-Lauret (2018, p. 6) e Alexandre Soares (2017, p, 136) também defendem que Elisabeth empreende uma "reflexão sobre a causalidade", sobretudo em termos de uma *causalidade eficiente*, revelando uma postura essencialmente mecanicista.

[164] Contudo, isso não quer dizer que a determinação não possa ser compreendida como a *causa* das mudanças de direção no movimento dos corpos no universo. Assim sendo, não concebemos a determinação como a causa do movimento na natureza (que é apenas Deus, isto é, a sua "causa primeira"), mas sim como uma das expressões das "causas segundas" ou "particulares" do movimento.

novos movimentos na glândula pineal, nos espíritos animais ou no corpo[165], mas somente *determina* a direção das inclinações da glândula no interior do cérebro humano. Obviamente, parece-nos claro que, se a alma causasse novos movimentos no corpo, ela certamente colocaria em xeque o princípio físico da conservação da quantidade de movimento no universo. Todavia, como se lê em *Le Monde*, Descartes afirma que a alma jamais poderia perturbar o curso ordinário da natureza, pois ele foi estabelecido previamente por Deus (DESCARTES, AT XI 48)[166]. Tendo isso em mente, vejamos uma evidência textual que corrobora nossa defesa:

> […] não é o espírito (ou a alma) que move imediatamente nossos membros exteriores, mas ele *pode somente determinar* o curso desse licor muito sutil, que denominamos espíritos animais, os quais, partindo continuamente do coração em direção ao cérebro nos músculos, é a causa de todos os movimentos de nossos membros […]. (DESCARTES, AT IX 178 - grifos nossos)[167]

A interpretação da relação existente entre a alma e o corpo em termos de "determinação" remonta ao filósofo Leibniz. A "perspectiva leibniziana", como foi chamada, se expressa nos *Essais de Théodicée*, especialmente em seu artigo 60. Vejamos:

> Sr. Descartes quis capitular e fazer com que a ação do corpo dependa, em partes, da ação da alma. Ele acreditava que conhecia uma regra da natureza que expressa, segundo ele, que a mesma quantidade de movimento se conserva no corpo [não obstante a ação da alma]. Ele não julga que é possível que a influência da alma viole essa lei dos corpos, mas ele acreditava que a alma poderia ter o poder de mudar a direção dos movimentos que estão no corpo, mais ou menos como um cavaleiro; este não dá força ao cavalo no qual está montado, mas não deixa de o governar dirigindo a força *do* cavalo para o lado em que ele deseja (LEIBNIZ, 1969, p. 138 - grifos nossos)

---

[165] Para Laporte (1988, p. 245), a alma, a partir de sua relação com a glândula pineal, criaria novos movimentos no corpo, de modo que a interação entre as substâncias pensante e a corporal, no fundo, colocaria em xeque o princípio de conservação da quantidade de movimento no universo. Tal foi, também, a suspeita de Henri More: "*Quaero: Annon mens humana, dum spiritus accendit, attentius diutiusque cogitando, corpusque insuper calefacit, motum auget universi?*" (DESCARTES, AT V 385). Isso se daria porque é preciso reconhecer que, "quando movo meu braço por um esforço voluntário, o movimento assim impresso não é uma simples continuação daquele que existia precedentemente seja no braço, seja no resto do organismo. Meu braço se move porque minha vontade o quis mover" (LAPORTE, 1988, p. 245). Trata-se, portanto, de assumir qualquer coisa de novo, haja vista que, para Laporte, "[…] minha vontade é livre, e pode sempre, em uma determinada situação, decidir em uma direção ou na direção oposta. A lei da conservação [do movimento] não é, portanto, respeitada" (LAPORTE, 1988, p. 246). Daniel Garber (2001a), por sua vez, assume a linha argumentativa de Laporte (1988), pois ele escreve: "[…] Descartes pensava que a ação da mente nos corpos não resulta em uma simples mudança de direção; ao invés disso, ele pensou claramente, a mente pode produzir uma mudança real na velocidade de um corpo" (GARBER, 2001a, p. 149).

[166] "[…] Deus jamais fará nele [no mundo] milagre algum e que as inteligências, ou almas racionais, que poderemos supor também mais adiante, não perturbarão de maneira alguma o curso ordinário da natureza" (DESCARTES, 2009, p. 105; AT XI 48).

[167] Ver também *As Paixões da Alma*, primeira parte, artigo 31: "[…] os menores movimentos que nela [na glândula pineal] existem podem contribuir muito para *modificar o curso* desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula" (DESCARTES, 1973, p. 239; AT XI 352 - grifos nossos).

Como sabemos, Leibniz é um dos críticos da doutrina da união substancial cartesiana. No entanto, sua visão crítica não impediu que o autor dos *Ensaios* compreendesse perfeitamente o modo como Descartes concebia o mecanismo de interação substancial. De acordo com Leibniz, o francês acreditava que a influência da alma sobre o corpo se dava em termos de determinação (e não de causação eficiente ou criação). Sendo assim, tal processo de interação não colocaria em xeque o princípio de conservação da quantidade de movimento no universo, fortemente defendido por Descartes. Na visão de Leibniz, Descartes pensava da seguinte maneira: a alma apenas re(direcionava) a trajetória dos movimentos que estão no corpo, sem, contudo, imprimir-lhes nenhuma força nova. Isso aconteceria semelhante ao modo como um cavaleiro, uma vez montado em seu cavalo, apenas pudesse alterar a direção pela qual o animal deveria andar, bastando-lhe mexer as rédeas, sem adicionar nenhuma outra força àquela do animal. Dessa forma, Descartes pode assegurar a interação substancial, salvaguardando o princípio físico de conservação do movimento.

Claude Clerselier também é um dos defensores dessa visão. Em sua correspondência com o médico cartesiano Louis de La Forge, ele escreve que uma substância finita, "[…] como a alma do homem, pode somente ser capaz de determinar o movimento desejado" (CLERSELIER, 1660 *apud* MCLAUGHLIN, 1993, p. 165). La Forge, por sua vez, compartilha e reafirma essa mesma visão no capítulo XVI de seu *Traitté de l'esprit de l'homme*. Em suas palavras:

> Embora Deus seja a *causa universal* de todos os movimentos que ocorrem no mundo, também reconheço que os corpos e as mentes são as *causas particulares* desses mesmos movimentos, não pelo fato de produzirem qualquer qualidade "impressa" [*impressed quality*] do modo como as Escolas explicam, mas por *determinar* e forçar a causa primeira a aplicar sua força e potência motriz aos corpos aos quais de outra forma não as teria aplicado […]" (LA FORGE, 1997, p. 148 - grifos nossos).

Para La Forge, a despeito de Deus ser a "causa universal" de todos os movimentos do universo, o espírito humano pode ser considerado uma espécie de "causa particular" desses mesmos movimentos (sobretudo dos fisiológicos e anatômicos). Todavia, essa "causalidade particular" se expressa unicamente na relação da alma com a glândula pineal, alterando o curso de suas inclinações e, consequentemente, a direção do fluxo dos espíritos animais. Sendo assim, La Forge poderia afirmar que, não obstante a força de tal "causalidade particular", a alma não poderia aumentar ou diminuir os movimentos dos espíritos animais a

partir de sua relação com a pequena glândula H. O papel da alma é o de alterar as direções do movimento dos espíritos animais a partir da *conarius*:

> […] a alma não tem o poder de aumentar ou diminuir o movimento dos espíritos que saem da glândula; tem o poder apenas de determiná-los, isto é, de dirigi-los na direção em que devem ir para executar sua vontade. Isso parece claro do que já dissemos, que Deus conserva a mesma quantidade de movimento que pôs na natureza sem aumentá-la ou diminuí-la […]" (LA FORGE, 1997, p. 51).

Tais interpretações, que, como dissemos, o expoente é Leibniz, é a que assumimos como correta neste trabalho[168]. Portanto, quaisquer tentativas de dizer que a alma criaria novos movimentos no corpo afastam-se fortemente do espírito do cartesianismo. Possivelmente, o filósofo reprovaria a redação do problema, haja vista estar ela embasada em uma má compreensão da verdadeira causa do movimento, bem como de seu princípio de conservação no universo. Por outro lado, se assumirmos que o espírito somente determina o movimento da glândula pineal, a mesma quantidade de movimento no mundo é conservada, pois ele, ao se relacionar com esse pequeno órgão, não criaria e nem removeria quaisquer coisas no mundo, mas somente alteraria a direção dos movimentos do corpo.

Assim, embora possam existir mudanças particulares na distribuição do movimento, visto que alguns corpos se tornam mais rápidos e outros mais lentos, não há alteração da soma total do movimento na natureza, originalmente causado e conservado por Deus. Em síntese, pode-se dizer que, não havendo a criação de novos movimentos no corpo por meio da ação da alma, "o movimento do corpo é determinado, não causado pelos movimentos dos espíritos animais; estes são determinados, não causados pelos movimentos da glândula pineal; e, por fim, as inclinações da glândula são também determinadas, não causadas, pelas ações da alma"

---

[168] Conforme já apontamos, Jean Laporte é um dos críticos mais expressivos da chamada "perspectiva leibniziana". Para esse comentador, tal perspectiva foi atribuída a Descartes por alguns de seus discípulos (como Clauberg e Clerselier), embora ela não expresse fielmente o verdadeiro pensamento do filósofo a esse respeito. Grosso modo, as críticas de Laporte gravitam ao redor da suposição de que "a comparação leibniziana do cavaleiro conduzindo seu cavalo se aplica [somente] à ação da glândula sobre os espíritos animais, mas não à ação da alma sobre a glândula" (LAPORTE, 1988, p. 247-8). Na visão de Laporte, a alma não apenas muda a direção dos movimentos da pineal, mas a "vontade", isto é, um modo do intelecto, *os faz nascer*, ou seja, os cria novos (LAPORTE, 1988, p. 247). Há, portanto, na visão de Laporte, uma genuína causalidade eficiente expressa na ação da alma sobre a glândula H.

(MCLAUGHLIN, 1993, p. 163)[169]. Cremos que, justamente por isso, Elisabeth apresenta suas dúvidas à luz do conceito de determinação, evitando a noção de causalidade eficiente, utilizando o próprio termo no cerne da formulação de seu problema: "[…] como a alma do homem pode *determinar* os espíritos do corpo realizar ações voluntárias, (sendo apenas uma substância pensante)" (DESCARTES, AT III 661 - grifo nosso).

* * *

A fundamentação teórica que sustenta a crítica de Elisabeth resume-se à impossibilidade da alma determinar os movimentos dos espíritos animais,

> Pois parece que toda determinação do movimento se dá por meio do impulso da coisa movida, de modo que ela seja impulsionada por aquela que a move, ou bem, pela qualificação e figura da superfície dessa última. O choque é exigido pelas duas primeiras condições, e a extensão pela terceira (DESCARTES, AT III 661)

A inventividade filosófica de Elisabeth revela-se também no esmero e na primorosa fundamentação teórica com a qual a princesa cuidadosamente construiu sua argumentação. Tudo isso se torna ainda mais grandioso quando justaposto à modéstia da monarca, considerando-se dona de um "estilo desordenado", marcado pela ignorância e por consideráveis falhas. Giulia Belgioioso (2015, p. 60), ao apresentar uma leitura bastante atenta da carta de Elisabeth, formula o seguinte esquema para clarificar o modo como a princesa precisa as razões de sua dúvida:

1) *se toda determinação do movimento se faz pela impulsão da coisa movida;*

2) *segundo o modo pela qual é impelida por aquela que a move;*

3) *ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última;*

---

[169] Contudo, embora assumamos como correta a chamada "perspectiva leibniziana", cremos que possa haver significativa tensão no interior do próprio sistema cartesiano, especialmente no que concerne às ações da alma sobre a glândula pineal e os espíritos animais. Pois, como vimos, embora Descartes afirme em suas *Respostas às Quartas Objeções* que "[…] não é o espírito (ou a alma) que move imediatamente nossos membros exteriores, mas ele *pode somente determinar* o curso desse licor muito sutil, que denominamos espíritos animais […]" (AT IX 178), nas *Paixões da Alma* seu posicionamento parece ser mais incisivo. No artigo 12 da primeira parte das *Paixões*, o autor é claro ao escrever que a alma é uma das *causas* que levam os espíritos animais "[…] a não correrem sempre da mesma forma no cérebro para os músculos e a se dirigirem às vezes mais a uns do que a outros" (AT XI 336-7). O artigo 41 da referida parte das *Paixões* também é explícito com relação ao mesmo ponto (AT XI 360). Além disso, em uma *Carta a More* (agosto de 1649), Descartes escreve:"[…] o poder que *causa o movimento pode ser o poder do próprio Deus*, preservando a mesma quantidade de transferência na matéria que ele colocou no primeiro momento da criação; ou pode ser o *poder de uma substância criada, como nossa mente* ou qualquer outra coisa à qual ele deu o poder de mover um corpo" (DESCARTES, AT V 404). Todavia, ainda preferimos sustentar que o modo como a alma *causaria* as diversidades de movimento dos espíritos animais se resume simplesmente ao fato de ela *determinar* o curso de seu movimento, alterando as inclinações da glândula pineal. Pode-se até aventar a hipótese de uma "determinação causal" ao invés de assumir uma causalidade estrita entre a alma e os espíritos do corpo.

Então, torna-se necessário concluir, na perspectiva de Elisabeth, que o *choque é* exigido às duas primeiras condições e a *extensão* à terceira (DESCARTES, AT III 661). Nesse sentido, a princesa da Boêmia reafirma um pressuposto bastante claro da teoria mecanicista: para que uma substância extensa tenha o curso de sua trajetória alterado no momento em que está em movimento, ela deve ser impulsionada (através do choque, do contato físico) por uma outra substância *extensa*. E, o modo pelo qual um corpo é impelido por aquele que o move deve se dar unicamente a partir da "qualificação" e da "figura de sua superfície" que, ao se chocar com a superfície da "substância movida", transmite a esta parte de seu movimento.

Ao assumir tais pressupostos, Elisabeth conclui a impossibilidade da alma determinar o curso dos espíritos animais, pois, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, em sua metafísica, Descartes excluiu completamente da natureza da alma a extensão, fazendo do espírito uma substância essencialmente inextensa. Sendo imaterial, o *cogito* não poderia ter uma superfície, elemento que o filósofo reservou apenas à *res extensa*. Nas palavras de Elisabeth: "Vós excluís inteiramente a extensão da noção que tendes da alma, e possuir superfície parece-me incompatível com uma coisa imaterial" (DESCARTES, AT III 661).

Portanto, em linhas gerais, verifica-se uma vez mais a fidelidade da princesa ao modelo mecanicista da compreensão do movimento, cuja centralidade repousa na imprescindível necessidade do contato físico para que um corpo possa passar de um lugar a outro. Vale destacar, inclusive, que o referido modelo mecanicista é também assumido por Descartes. O filósofo, ao tentar defender-se das objeções de Caterus no que diz respeito à distinção substancial, especialmente no que concerne às distinções modais e reais, afirma o seguinte: "[…] não posso conceber plena e perfeitamente o movimento sem algum corpo ao qual se refira; tampouco a figura sem algum corpo no qual resida; nem, por último, possa fingir que haja movimento em algo que não tenha figura, nem que haja figura em algo incapaz de mover-se" (DESCARTES, AT IX 95).

Nessa perspectiva, o movimento é concebido por Descartes como uma relação recíproca, geometricamente exprimível, realizada por dois corpos referenciados a um ponto estalecido arbitrariamente como fixo. O movimento de um corpo só se dá por referência a algo sensível que, por ser material e possuir dimensões reais (como extensão, largura e profundidade), pode chocar-se com um outro corpo e impulsioná-lo. Portanto, diante das próprias afirmações de Descartes, que, a nosso ver, inspiraram fortemente Elisabeth da

Boêmia, percebemos que o movimento é impossível de ser determinado por algo que não seja extenso, e, consequentemente, uma substância imaterial não poderia alterar a direção das inclinações de uma substância material como a glândula pineal. Em síntese, "[…] o movimento de um objeto físico não pode ser especificado independentemente de uma determinação de seu tamanho, figura e localização; e, certamente não pode ser especificado pelo intelecto apenas" (RORTY, 2009, p.453).

É justamente nessa perspectiva que W. Seager escreve:

> a questão principal parece ser a de como uma substância não extensa possa interagir com uma substância extensa, especialmente em vista das tendências mecânicas na filosofia de Descartes, levando-o a considerar que toda interação física é via movimento e impacto. Essa interpretação da dificuldade leva ao alcance do que poderia ser chamado de objeções 'científicas' ao interacionismo - aquelas objeções que, de uma maneira ou de outra, se apóiam nas leis de conservação física para demonstrar que a mente não poderia operar dentro de um universo fisicamente determinado (SEAGER, 1988, p. 119).

O caráter científico da questão apresentada por Elisabeth se revela no fato da princesa expor sua crítica a Descartes em uma perspectiva explicitamente mecanicista. Ao fim e ao cabo, a física mecanicista resume-se a uma interessante e genuína mecânica dos deslocamentos. Como mostramos no capítulo terceiro deste trabalho, a fisiologia cartesiana, sendo devedora do mecanicismo de Descartes, só poderia ser concebida à luz da física - é justamente isso que Elisabeth professa. Crença que, em certo sentido, é endossada por nosso filósofo, pois, para ele, o corpo humano, segundo o que foi estabelecido nas formulações pre-críticas na *segunda meditação*, precisa receber uma impressão para ser movido, ele não se move por si só: o corpo "[…] pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão. Pois não acreditava de modo algum que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter de si o poder de mover-se […]" (DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 20).

À luz de tudo o que expusemos até aqui, "no fundo, para Elisabeth, afora algum modo de materialismo, seria impossível mostrar o caminho pelo qual a mente move o corpo" (SOARES, 2017, p. 136). Nesse sentido, Márcio Damin Custódio afirma que as posições de Elisabeth embasam-se em determinado padrão, cuja formulação é expressa nestes termos: a interação entre corpo e alma "[…] deve ser conhecida pelo padrão estabelecido da interação entre duas coisas extensas, sendo a interação tratada como um fenômeno de translação de movimento de um corpo para outro corpo, por meio do contato entre

ambos" (CUSTÓDIO, 2013, p. 17-8). O que Elisabeth procura, certamente, "[…] é alguma conexão entre os dois domínios, um modo de compreender o mecanismo aparentemente incompreensível da interação mente-corpo em termos do fenômeno relativamente mais inteligível da interação corpo-corpo" (GARBER, 2001b, p. 172). Tal padrão, como veremos nos próximos tópicos, embora seja claramente o adotado por Elisabeth na compreensão da interação alma/corpo, revela-se aos olhos de Descartes impróprio para tal fim.

* * *

Giles Gaston Granger afirmou que Descartes foi o que por primeiro formulou uma genuína "filosofia das máquinas", que tinham (ou deveriam ter) a capacidade de (re)produzir todos os fenômenos naturais, sobretudo os instanciados pelo corpo humano (GRANGER, 1973, p. 29). Contudo, problematiza o referido pesquisador, "[…] viram-se as dificuldades que sua tentativa encontrava dentro de sua própria doutrina, onde a alma imaterial deve dominar até certo ponto a máquina e dar-lhe uma finalidade" (GRANGER, 1973, p.29).

Tais dificuldades levaram Elisabeth a tecer significativas críticas ao dualismo substancial cartesiano, críticas estas que, ao longo de sua discussão com o autor das *Meditações*, culminarão em uma concepção "materialista nuançada" da alma humana, ou, se preferirmos, em uma teoria materialista não redutiva da mente (SHAPIRO, 2007). Ainda em sua primeira carta a Descartes, a princesa dá indícios importantes de que a sua concepção de alma parece distinguir-se daquela do pensador consagrado. Que indícios são esses? Como Elisabeth constrói seus argumentos? Quais suas fontes? A seguir, elaboraremos e discutiremos alguns desses problemas.

4.1.5: Elisabeth, Hobbes, Arnauld e Gassendi: o *cogito* e o seu atributo principal

Ao fim de sua primeira carta a Descartes, a princesa deixa de lado suas dúvidas sobre a união substancial, ultrapassando-as, pois, "[…] uma vez que não consegue esclarecer como a alma e o corpo devem interagir, ela também não deve ter certeza de como a alma e o corpo são duas substâncias distintas" (SHAPIRO, 1999, p. 506). Ou seja, ao contrário do que defende Ferdinand Alquié, cremos que Elisabeth não se debruça apenas sobre a doutrina da união substancial, mas também sobre a tese metafísica da distinção real, igualmente

demonstrada por Descartes na *sexta meditação*[170]. Na visão de Jacqueline Broad, Elisabeth parte do questionamento da interação mente-corpo para o desafiador dualismo cartesiano (BROAD, 2004, p. 23). Agindo desse modo, a princesa pretende "[…] chegar a um relato de como a mente e o corpo são capazes de afetar um ao outro, *revisando* a questão da maneira pela qual a alma e o corpo devem ser duas coisas realmente distintas, e, em particular, o que constitui a mente como substância" (SHAPIRO, 1999, p. 507 - grifo nosso).

Neste tópico, pretendemos mostrar como Elisabeth empreende tal revisão e, para tanto, salientaremos que sua argumentação se baseia nas *Respostas às Primeiras Objeções* e nas *Terceiras* e *Quartas Objeções*. Seguir este percurso é importante porque, uma vez que a revisão do dualismo cartesiano resulta na "doutrina materialista não redutiva da alma" de Elisabeth, poderemos, por meio dele, elucidar a gênese e as fontes de tal doutrina em meio ao intricado pensamento filosófico da princesa da Boêmia.

* * *

Elisabeth se concentra na natureza da substância pensante, sobretudo em suas relações com seu atributo principal, ou seja, com o pensamento. Ao pedir a Descartes "[…] uma definição de alma mais particular que aquela que destes em vossa Metafísica, ou seja, da sua substância separada de sua ação, do pensamento" (DESCARTES, AT III 661), a princesa almeja uma nova concepção de espírito capaz de ser desvinculada daquele que seria o seu atributo principal. Para Janssen-Lauret, "embora Elisabeth não contestasse a existência de substâncias e atributos, ela fez tentativas interessantes de minar a ontologia de substância,

[170] De acordo com Alquié, Elisabeth está mais ocupada com as "[…] questões que se situam ao nível da união da alma e do corpo do que com os problemas que dizem respeito somente à matéria ou somente ao espírito […]" (ALQUIÉ, 1950, p. 300).

atributo e modo de Descartes" (JANSSEN-LAURET, 2018, p. 4)[171]. *Em outras palavras, a palatina parece não aceitar aquilo que foi estabelecido claramente por Descartes, ou seja, a princesa despreza a relação fortemente necessária entre a substância pensante e sua essência, isto é, entre o cogito e a atividade puramente intelectual do pensamento*[172].

Em última análise, à luz de suas colocações, percebemos que Elisabeth reluta em assumir que entre a substância pensante e seu atributo principal haja apenas uma "distinção de razão"[173]. Diversamente, estamos fortemente inclinados a pensar que a princesa supõe que, entre uma e outro, há uma mera "distinção modal"[174]. Nessa perspectiva, a atividade intelectual do pensar poderia ser mais um dentre os *modos* da substância pensante, ou seja, uma simples maneira de ser pensante. O pensar, na visão de Elisabeth, não seria um atributo que é essencial à alma (sendo, portanto, capaz de excluir dela propriedades extensas), sem a qual o espírito deixaria de ser ou de existir. Isso culminará, como veremos, em uma doutrina materialista não redutiva da alma, conforme a expõe Lisa Shapiro (1999; 2007). Dito isso, resta-nos responder a uma questão: seria correto dizer que o imperativo de "separar a alma de sua ação", do pensamento, é um projeto originalmente elisabethano? A nosso ver, a resposta a este questionamento deve ser negativa e importantes evidências textuais o comprova.

---

[171] É interessante destacar que, embora concordemos com Janssen-Lauret que Elisabeth faz uma crítica à teoria cartesiana da substância, não endossamos algumas de suas conclusões acerca da posição ontológica da princesa. Para Janssen-Lauret, Elisabeth, ao tentar minar as noções cartesianas de substância, atributo principal e modo, almejava desfazer-se dos "resquícios escolásticos" que tais noções possuíam (resquícios estes que se expressam, por exemplo, na defesa obstinada de Descartes de que uma substância deve ter apenas um atributo principal). Expondo tal interpretação, Janssen-Lauret conclui que Elisabeth defende que, diferentemente do que estabelece o cartesianismo influenciado pela escolástica, uma substância pode possuir mais de um atributo principal. No caso da alma, pensamento e extensão constituiriam, ambas, seus atributos principais. De nossa parte, não estamos seguros em afirmar que a doutrina da substância cartesiana é tão fortemente devedora da escolástica, tampouco em assumir as afirmações de Janssen-Lauret acerca da defesa de Elisabeth de uma substância com múltiplas naturezas. Diversamente, cremos, na esteira de Lisa Shapiro (2007), que Elisabeth é uma materialista não redutiva, sobretudo por não rejeitar plenamente o dualismo cartesiano, e, com isso, propor que a mente poderia possuir, mesmo sendo uma substância pensante, propriedades extensas. Não se trata, a nosso ver, de eleger um novo atributo principal junto ao pensamento, mas de adicionar à concepção de alma propriedades materiais não essenciais.

[172] "Elisabeth desafiou a categorização de Descartes da 'ação' do pensamento como o atributo principal da mente, e sua identificação com a propriedade meramente negativa da imaterialidade" (JANSSEN-LAURET, 2018, p. 1)

[173] Uma *distinção de razão* é aquela que se faz "por via do pensamento" (DESCARTES, 1997, p. 50; AT VIII 30).

[174] Isso se torna mais evidente diante das afirmação de Elisabeth contidas na carta de primeiro de julho de 1643: "ainda que a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não a repugna em nada, ela poderá convir a uma outra função da alma que lhe seja menos essencial" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2). Como a extensão, o pensamento poderia ser, de igual maneira, uma mera propriedade da alma que não lhe fosse essencial, ou seja, que apenas lhe pudesse ser um modo, uma maneira de ser pensante.

Thomas Hobbes, em suas objeções às *Meditações*, também formulou uma proposta semelhante à de Elisabeth, salvo algumas peculiaridades. Em poucas palavras, aos olhos do filósofo inglês, embora Descartes tenha acertado quando estabeleceu que do reconhecimento de que "eu penso" infere-se que "eu existo" (sobretudo porque não se pode conceber nenhum ato sem pressupor o sujeito de tal ato[175]), não se segue disso que *aquele que existe em virtude do pensamento* seja necessariamente uma *substância pensante* (DESCARTES, AT IX 134)[176]. Nas palavras de Hobbes, "o senhor Descartes considera que é uma mesma coisa o que entende e a intelecção - que é o seu ato; ou, ao menos, diz que é a mesma coisa o que entende e o entendimento, que é uma faculdade ou potência da coisa que entende" (DESCARTES, AT IX 134). Hobbes não aceita a identificação que Descartes estabelece entre a substância pensante (que constitui o sujeito do ato de pensar) e o pensamento (sua ação, seu ato).

Na perspectiva hobbesiana, o equívoco cartesiano consiste em confundir o sujeito do ato com as suas faculdades, ou seja, a essência da substância pensante com uma de suas meras propriedades (nesse caso, o pensamento). Com isso, Hobbes argumenta que Descartes não foi capaz de provar que a alma do homem, muito embora fosse o sujeito do espírito, seja somente uma coisa pensante, essencialmente imaterial. Dito de outro modo, dado a insuficiência da argumentação cartesiana nesse quesito, Hobbes constrói uma hipótese contrária à de Descartes: a alma humana não se reduz ao pensamento imaterial, mas ela pode ser corporal. Eu próprio, diz Hobbes, "[…] que penso, sou distinto de meu pensamento; e, ainda que este último não seja na realidade separado de mim, contudo, o pensamento é diferente de mim mesmo: tal como o caminhar, segundo se diz, se distingue de quem caminha" (DESCARTES, AT IX 137).

Ora, da mesma forma que aquele que caminha é distinto de sua própria ação de caminhar, ou seja, o sujeito do ato é diferente do próprio ato por ele desempenhado, a substância pensante deveria ser distinta do pensamento que, na visão de Hobbes, constituiria apenas uma de suas funções ou propriedades. *Do mesmo modo, Elisabeth pretende separar a*

---

[175] Gassendi, em suas objeções às *Meditações*, defendeu algo semelhante: "[…] poderia tê-la inferido [a proposição *eu sou, eu existo*] de qualquer uma de vossas ações, sendo manifesto pela luz natural que existe tudo aquilo que seja capaz de empreender uma ação" (DESCARTES, AT VII 258-9).

[176] Arnauld também afirma algo semelhante: "[…] nada tem de estranho quando, ao inferir minha existência de meu pensamento, a ideia que a partir daí se forma em meu espírito me represente a mim mesmo somente como uma coisa que pensa, posto que tem sido tirada unicamente de meu pensamento. Contudo, não nos parece que tal ideia possa fornecer algum argumento em favor de que somente pertence à minha essência o que nessa ideia contém" (DESCARTES, AT IX 158). Em poucas palavras, o fato de existir porque penso não quer dizer que eu seja apenas uma substância pensante.

substância pensante de sua ação, ou seja, a princesa almeja distinguir e, consequentemente, desvincular a alma humana de sua atividade, do pensamento. Contrariamente ao que defende Jacqueline Broad (2004, p. 21), cremos que, ao argumentar que a substância pensante e o pensamento não são inseparáveis, Elisabeth não teria prenunciado Locke, mas retomado Hobbes. Nota-se, assim, a evidente proximidade entre as argumentações de Hobbes e a de Elisabeth, sobretudo porque ambos tem objetivos *semelhantes*: materializar a alma. Como mostraremos mais adiante, no caso de Elisabeth, não se trata de desenvolver um materialismo estrito como o do filósofo inglês[177], mas, ao fim e ao cabo, a princesa também contrói uma teoria materialista da alma, embora não redutiva, cedendo sutilmente ao dualismo.

* * *

Como dissemos, Elisabeth empreende uma crítica à ontologia da alma conforme exposta na *segunda meditação*, sobretudo por tentar desvincular o *cogito* de seu atributo principal. Contudo, Descartes jamais concederia algo dessa natureza, pois a alma deixaria de ser ou de existir, se deixasse igualmente de pensar (DESCARTES, AT IX 21; AT VI 32-3). Pois, escreve Descartes a Arnauld, "[…] parece necessário que a mente sempre esteja realmente pensando, pois o pensamento constitui sua essência, assim como a extensão constitui a essência de um corpo" (DESCARTES, AT V 193). E, mais fortemente, "o pensamento *não é concebido como um atributo que pode estar presente ou ausente* [na alma], como a divisão de partes ou movimento em um corpo extenso" (DESCARTES, AT V 193 -

[177] Em suas objeções às *Meditações*, Hobbes escreve que "[…] o espírito não é outra coisa a não ser um movimento que se produz em certas partes do corpo orgânico" (DESCARTES, AT IX 138). Esta não é, e nós o mostraremos quando de nossa análise da *Carta de Elisabeth a Descartes* de 1 de julho de 1643, a posição metafísica da princesa. A visão materialista da alma cultivada pela abadessa de Herford é distinta da concepção hobbesiana estritamente materialista. Tad Schmaltz, por exemplo, defende uma visão não materialista das concepções de Elisabeth, justamente evocando sua dessemelhança com as teses de Hobbes. Para esse estudioso, "embora Elisabeth insistisse na necessidade de atribuir algum tipo de extensão à alma como uma condição para compreender sua interação com o corpo, fica claro que ela não poderia ter aceito uma forma de materialismo encontrada na obra de seu contemporâneo Thomas Hobbes. […] a afirmação de Elisabeth […] de que 'a extensão não seja necessária ao pensamento' está em marcante contraste com a insistência de Hobbes de que nenhuma entidade pode ser concedida separadamente da extensão" (SCHMALTZ, 2019, p. 162). Frederique Janssen-Lauret (2018), salvo algumas peculiaridades, defende a mesma tese que Schmaltz (2019). Sabrina Ebbersmeyer (2020), por sua vez, também argumenta que Elisabeth não pode ser uma filósofa materialista, sobretudo porque sua posição inicial, aparentemente materialista, não se sustenta ao longo de suas cartas; pelo contrário, a argumentação da princesa converge para uma concepção imaterial da alma, bem como para a defesa de sua imortalidade. Contudo, as razões apresentadas tanto por Schmaltz quanto por Janssen-Lauret (excepto as de Ebbersmeyer), a nosso ver, não inviabilizam uma concepção materialista "nuançada", "não estrita" ou "não redutiva", como a que Lisa Shapiro (1999; 2007) e nós, acompanhando-a, defendemos.

grifos nossos)[178]. Ademais, nos *Princípios da Filosofia*, o autor escreve que "se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que *constitui a sua natureza e sua essência* e do qual todos os outros atributos dependem" (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 25 - grifos nossos). Ou, de modo mais explícito:

> também podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; *e, por isso só, devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo*, pois desta forma conhecemo-las clara e distintamente (DESCARTES, 1997, p. 51; AT VIII 30-1 - grifos nossos)

Portanto, para Descartes, sabemos que há apenas um atributo principal inerente à substância da qual ele é atributo; este é o único capaz de revelar a natureza última da substância à qual pertence (DESCARTES, AT VIII 25). Assim, a relação ontológica entre a substância e seu atributo principal é necessariamente *identitária*, visto que, se uma substância perder sua essência, perderá igualmente sua força ontológica, ou, em outras palavras, deixará de ser uma substância. A esse respeito, Guéroult é claríssimo:

> Quanto à distinção entre o atributo principal e a substância, ela é apenas de pura razão. Ela não confere à substância pensamento nada que possa defini-la de outro modo que não seja pelo pensamento. […] É o próprio pensamento que é substância, e se manifesta como tal assim que eu o conheço como só dependendo de si mesmo; a substância é o atributo principal considerado em seu ser em si. Não há entre eles nenhuma diferença real. *Eles são em si inteiramente idênticos*, e correspondem a duas maneiras diferentes de se aperceber a mesma coisa, conforme eu reflita a respeito dela sobre o fato de que ela é *pensamento* ou sobre o fato de que ela *é* pensamento (GUÉROULT, 2016, p. 66 - grifos nossos)

Ferdinand Alquié, embora com outras palavras, deixa antever algo semelhante ao defendido por Guéroult:

> a separação do pensamento de si mesmo não pode, na reflexão, ser completa e semelhante àquela que a dúvida introduz precisamente entre o pensamento e o objeto. Em outras palavras, o pensamento não pode tornar-se objeto para si mesmo e, como dissemos, é nesse sentido que ele não pode duvidar de si mesmo. […] Mas se, pela dúvida, o pensamento é facilmente separado de toda matéria objetificável, ele não pode, do mesmo modo, separar-se de si mesmo, e nenhuma reduplicação reflexiva o impede de permanecer semelhante a si mesmo e inteiramente presente a cada um dos estágios de seu desenvolvimento. […] a evidência do *cogito*, portanto, repousa sobre uma presença tão íntima da consciência para si mesma que nenhuma

[178] Ver também a *Carta a Gibieuf*, escrita em 19 de janeiro de 1642: "A razão pela qual creio que a alma sempre pensa é a mesma que me faz crer que a luz sempre ilumina, embora não existam olhos para vê-la; que o calor é sempre quente, ainda que não nos esquentemos; que o corpo ou substância extensa sempre tem extensão; e, geralmente, que aquilo que constitui a natureza de algo nela sempre está enquanto ela existir. De modo que me seria mais cômodo acreditar que a alma deixaria de existir quando deixa de pensar, do que conceber que não tenha pensamento" (DESCARTES, AT III 478).

> reflexão, nenhuma dúvida, nenhuma separação, nenhuma sutileza lógica poderia prevalecer contra ela (ALQUIÉ, 1950, p. 188-9)

Portanto, percebemos que as objeções de Hobbes e de Elisabeth seriam inúteis para fazer com que Descartes separasse ou distinguisse a alma do pensamento, ou seja, o sujeito de sua ação, ou, em termos cartesianos, a substância de seu atributo principal. Contudo, não obstante a força do pressuposto destacado por Guéroult (2016) e Alquié (1950), e sua relevância para a metafísica cartesiana (cujo conhecimento não escapara a Elisabeth), a princesa continua firme em seu objetivo: é necessário, argumenta a monarca, para termos uma melhor compreensão da alma humana, separar o pensamento de sua ação (DESCARTES, AT III 661).

Ora, quais são os argumentos utilizados por Elisabeth para justificar esse pedido a Descartes? Como Elisabeth tentou persuadir o filósofo de que ele deveria oferecer uma outra definição de substância pensante, que fosse, por sua vez, diferente daquela que ele havia construído nas *Meditações*? Na construção argumentativa de Elisabeth, notamos uma clara influência das *Respostas às Primeiras Objeções* e das *Quartas* e *Quintas Objeções*. Entretanto, é necessário reiterar que o pedido de Elisabeth apoia-se *primeiramente* na crítica de Hobbes, expresso nas *Terceiras Objeções*, conforme acabamos de mostrar. A nosso ver, separar o sujeito de sua ação foi um imperativo originalmente formulado pelo filósofo inglês, não pela princesa da Boêmia. Assim, resta-nos dizer que os argumentos de Hobbes e de Elisabeth são diferentes, muito embora a tese que ambos defendam seja *semelhante*: a materialidade da alma.

* * *

Comecemos por conhecer a argumentação de Elisabeth, de modo que possamos compará-la, primeiramente, com as *Respostas às Primeiras objeções*. Para Elisabeth, devemos separar a substância pensante de sua ação (pensamento), porque, "ainda que as suponhamos inseparáveis (que, todavia, é difícil de se provar no ventre da mãe e nos grandes desmaios), como os atributos de Deus, podemos, considerando-os à parte, adquirir uma ideia perfeita" (DESCARTES, AT III 661). Notemos a proximidade deste argumento com o trecho que se segue retirado das *Respostas às Primeiras Objeções*:

> Do mesmo modo, reconheço, junto a todos os teólogos, que Deus não pode ser compreendido pelo espírito humano, inclusive que Ele não pode ser

> conhecido com distinção por aqueles que pretendem compreendê-lo inteiramente *e a um só tempo* com o pensamento, como se o contemplassem de longe […]. Mas, aqueles que consideram atentamente *cada uma* de suas perfeições, e empregam todas as suas forças em contemplá-las, esses - digo - encontram Nele muito mais coisas clara e distintamente cognoscíveis, e com mais facilidade, que não se encontra em nenhuma coisa criada (DESCARTES, AT IX 90 - grifos nossos)

Descartes dirigiu estas palavras a Caterus na ocasião em que este teólogo argumentou que não podemos compreender inteiramente o infinito (DESCARTES, AT IX 77). Todavia, Descartes jamais chegou a afirmar que podemos compreender plena e completamente Deus, tampouco seus desígnios e fins, já que eles nos são impenetráveis (DESCARTES, AT IX 44). Mas, destaca Descartes, caso nos debrucemos sobre *cada uma* de suas perfeições *isoladamente*, ou seja, se analisarmos, por exemplo, a onipotência separada da onisciência, ou a misericórdia da justiça divinas, certamente poderemos conhecer melhor cada um desses atributos e, consequentemente, possuir um conhecimento mais distinto do soberano Deus. Referindo-se à alma humana (e não a Deus), Elisabeth afirma praticamente a mesma coisa: ainda que suponhamos que o *cogito* e sua ação sejam inseparáveis, teríamos de *cada qual* uma ideia mais perfeita, caso os separássemos: "Pois, ainda que as suponhamos inseparáveis […], como os atributos de Deus, podemos, considerando-os à parte, adquirir uma ideia perfeita" (DESCARTES, AT III 661).

Em outras palavras, teríamos uma compreensão mais acabada da substância pensante caso separássemos o sujeito pensante de seu ato, isto é, o espírito de sua ação, de modo que pudéssemos analisá-los isoladamente. De modo semelhante, conheceríamos melhor a natureza de Deus se fizéssemos uma análise isolada de cada um de seus atributos ou de suas perfeições. Portanto, aos nossos olhos, parece-nos clara a influência das *Respostas às Primeiras objeções* na construção de parte do argumento de Elisabeth que, ao fim e ao cabo, resultará em seu suposto materialismo. Contudo, tal influência não se resume às respostas de Descartes ao teólogo holandês. Vejamos, agora, as similaridades das ideias da princesa com as afirmações de Antoine Arnauld e (novamente) de Pierre Gassendi, sobretudo aquelas expressas nas *Quartas* e *Quintas Objeções*, respectivamente.

4.1.6: O dualismo substancial e o problema da vida intra-uterina

No que diz respeito aos desdobramentos posteriores de uma possível separação do pensamento de sua ação, Deborah Tollefsen (1999, p. 68) argumenta que a princesa se apoia nas ideias de Antoine Arnauld. Além disso, acompanhando Sabrina Ebbersmeyer (2014, p. 174-5) cremos, inclusive, que ela se inspira também em Pierre Gassendi. Relembremos as afirmação de Elisabeth: "Pois, ainda que as suponhamos inseparáveis (que, todavia, é difícil de se provar no ventre da mãe e nos grandes desmaios) […]" (DESCARTES, AT III 661). Observemos, agora, o que escrevem Arnauld e Gassendi, a fim de estabelecermos uma comparação:

> Acrescenteis que *somente o pensamento é inseparável de vós mesmo*. Isso é inegável, sobretudo se não sois nada mais que um espírito, e se não quereis admitir outra distinção entre a substância da alma e a vossa que na Escola chamam distinção de razão. Contudo, ainda duvido, e não sei muito bem se quando dizeis *que o pensamento é inseparável de vós*, quereis dizer que, enquanto existis, não deixeis de pensar. […] Mas será difícil convencer aqueles que não entendem como é possível que podeis pensar em meio a uma profunda letargia, ou que já estivésseis pensando no ventre de vossa mãe (DESCARTES, AT VII 264 - grifos nossos)

Arnauld afirma algo semelhante a Gassendi:

> Acrescentarei algo que me esquecia, e que me parece falsa a proposição que o Senhor Descartes toma como verdade muito confiável, a saber, nada pode existir em mim, enquanto sou uma coisa que pensa, da qual não tenho conhecimento; e, pela palavra em mim [*en luy*], já que ele não concebe outra coisa exceto seu espírito distinto do corpo. Contudo, quem não é capaz de observar que o espírito pode ter várias coisas em si, dais quais ele próprio não tenha nenhum conhecimento? Por exemplo, o espírito de uma criança que está no ventre de sua mãe, embora possua a faculdade de pensar, não tem conhecimento disso" (DESCARTES, AT IX 166-7)[179]

Elisabeth, ao pedir a Descartes uma definição "mais particular" de alma, concebendo-a separada de sua ação, do pensamento (DESCARTES, AT III 661), recorre àquilo que Kolesnik-Antoine denominou "casos singulares" (KOLESNIK-ANTOINE, 2014, p. 126). A suposta falta de consciência nos fetos (que, como acabamos de notar, já foi evocada por Arnauld e Gassendi) e os grandes desmaios são exemplos bastante ilustrativos de tais casos. Compreendamos o alcance do primeiro caso (a ausência de consciência em fetos).

---

[179] Hobbes também objeta algo semelhante, embora utilize o exemplo de pessoas que dormem profundamente: "[…] gostaria de saber se as almas daqueles que dormem profundamente e sem ter sonhos pensam. Pois, se elas não pensam, então elas não possuem nenhuma ideia, e, por conseguinte, não existe ideia que tenha nascido conosco, pois o que nasce conosco e está em nós está sempre presente ao nosso pensamento" (DESCARTES, AT IX 146).

Arnauld, Gassendi e Elisabeth tem em mente algo semelhante: *a*) se a alma cultiva com seu atributo principal uma relação de identidade[180], isto é, se ela existe exclusivamente porque pensa; *b*) e, uma vez que o "pensamento" é definido como "[…] tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores" (DESCARTES, 1973, p. 179; AT IX 124)[181]; *c*) devemos ter consciência *que* pensamos, bem como *daquilo* que estamos pensando[182], no *momento mesmo* em que o fazemos.

As afirmações *a*, *b* e *c* podem ser sintetizadas nesta frase de Descartes escrita em suas *Respostas às Primeira Objeções*: podemos "[…] ter por certo que nada pode haver em mim [enquanto sou uma coisa que pensa] que eu não conheça de algum modo" (DESCARTES, AT IX 85). Em outras palavras, não há nada na substância pensante que não seja pensamento, visto que o espírito é unicamente uma coisa que pensa (DESCARTES, AT IX 190). Por isso, "não pode haver em nós nenhum pensamento do qual, *no momento mesmo em que ele está em nós*, não tenhamos um conhecimento atual" (DESCARTES, AT IX 190 - grifos nossos). Dito de outro modo, Lebrun (1973) explica que, para Descartes, não há distinção de natureza entre o ato de pensar e aquele de pensar que se pensa. Portanto, sintetiza Laporte, como "admitir o inconsciente em uma alma cuja natureza se define pela consciência, e que não poderia deixar de pensar, sem deixar de existir?" (LAPORTE, 1988, p. 192).

Se admitirmos, como o faz Descartes, que a alma pensa o tempo todo, como poderíamos explicar o "caso particular" da vida intrauterina inconsciente de uma criança? Estaria um feto pensando dentro do ventre de sua mãe? Caso a resposta seja positiva, e este é o posicionamento de Descartes[183], qual o motivo de ele não ter consciência de seus

---

[180] Para usar os termos de Elisabeth, basta-nos dizer que a substância pensante e a atividade de pensar *são inseparáveis*.

[181] Ver também *Princípios da Filosofia*, primeira parte, artigo 9 (AT VIII 7); *Respostas às Primeiras Objeções* (AT IX 85).

[182] "[…] que *nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscius*, eu o provei nas *Meditações*, e, disso se segue que a alma é distinta do corpo, e que sua essência é pensar" (DESCARTES, AT III 273). Ao aludir a este trecho, Battisti explica que "[…] a essência da alma, enquanto sujeito pensante, é pensar. Como pensar é estar consciente, o sujeito pensante conhece todos seus atos e faculdades. Sendo transparente a si mesmo, ele tem consciência de tudo o que nele ocorre" (BATTISTI, 2011, p. 187).

[183] "tive motivos para afirmar que a alma humana, onde quer que esteja, mesmo no ventre da mãe, está sempre pensando. Que razão mais certa ou evidente poderia ser desejada do que a que eu dei? Eu provei que a natureza ou a essência da alma consiste no fato de ser pensante, assim como a essência do corpo consiste no fato de ser extenso. Assim, nada pode ser privado de sua própria essência. Portanto, parece-me que alguém que nega que sua alma estivesse pensando durante os períodos em que não se lembre de ter notado que estava pensando não merece mais atenção do que alguém que negue que seu corpo seja extenso durante os períodos em que não percebeu que tinha extensão. Isso não significa, no entanto, que acredito que a mente de uma criança medite sobre a metafísica no ventre de sua mãe, de modo nenhum" (DESCARTES, AT III 422-3).

pensamentos, tampouco de não se lembrar deles quando adulto? Esses problemas, levados às últimas consequências, culminam na suposição (defendida por Arnauld, Gassendi e Elisabeth) de que a alma humana não pensaria o tempo todo, pois, ao menos durante a vida intrauterina (na qual o bebê supostamente não tem consciência daquilo que pensa), pode-se tranquilamente separar o espírito de seu atributo principal. Ao fim e ao cabo, o que Elisabeth, Arnauld e Gassendi querem dizer é que a alma, por não pensar o tempo todo, talvez não possa ser caracterizada unicamente como uma *substância pensante*. Esse é um primeiro ponto problemático que, aos olhos da princesa, do teólogo jansenista e do matemático francês, merece ser explicado por um dualista forte, como é o autor das *Meditações*.

* * *

Embora Descartes não tenha a pretensão de responder a esses problemas em sua correspondência com a princesa, ele o faz em outras ocasiões[184]. Tomemos como exemplo a interessante carta do filósofo a Arnauld, escrita em 29 de julho de 1648. Neste texto, primeiramente, o filósofo admite que "estar consciente de nossos pensamentos, no momento em que estamos pensando, não é o mesmo que lembrá-los depois" (DESCARTES, AT V 221). Nesse sentido, continua Descartes, "não temos pensamentos durante o sono sem ter consciência deles no momento em que ocorrem; embora, comumente, os esquecemos imediatamente" (DESCARTES, AT V 221). Ademais, o cerne da resposta repousa sobre o que se segue. O filósofo argumenta que, se pretendemos nos lembrar de algo, não basta que a ocorrência de um pensamento tenha deixado simples traços impressos em nosso cérebro (o que, certamente, pode ocorrer no caso de fetos, bebês ou crianças). Além disso, é necessário que um pensamento, ao ocorrer pela segunda vez em nossa mente, possa ser (*re*)*conhecido*, justamente por já o termos percebido anteriormente *com clareza* (DESCARTES, AT V 220). Tal argumentação já estava em germe nas *Respostas às Quartas Objeções*:

> […] não podemos duvidar que o espírito, assim que é infundido no corpo de uma criança, comece a pensar, e, desde este

[184] Em sua resposta à primeira carta de Elisabeth, Descartes apenas chega a reafirmar o que ele já estabelecera claramente em suas *Meditações Metafísicas*: "pois havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza, *uma delas é que pensa* […]" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 664 - grifos nossos). Nesse sentido, o autor responde em uma linha que a alma pensa e nada mais há em sua natureza que não seja pensamento. No que diz respeito às controversas relacionadas a essa tese, sobretudo quando Descartes tenta responder aos problemas colocados por Arnauld, Gassendi e Elisabeth, vejamos, por exemplo, as *Respostas às Quartas Objeções* (DESCARTES, AT IX 190) e, igualmente, sua correspondência com Arnauld (DESCARTES, AT V 193; AT V 219-21), com Hyperaspistes (DESCARTES, AT III 422-3) e o *Entretien avec Burman* (DESCARTES, AT V 150).

> momento, sabe que pensa, ainda que depois não se recorde daquilo que tenha pensado, pois as espécies de seus pensamentos não permanecem impressas em sua memória (DESCARTES, AT IX 190)

Dito de outro modo, Descartes reconhece que, dado as condições fisiológicas da criança, certos pensamentos não deixam *marcas* em seu cérebro. Contudo, mesmo que as deixassem, por elas próprias, tais marcas não são suficientes, pois, não basta "[...] para a memória que haja vestígios deixados no cérebro pelos pensamentos precedentes. Os traços devem ser de tal natureza que a mente reconheça que eles nem sempre estiveram presentes em nós, mas que em algum momento foram recentemente impressos" (DESCARTES, AT V 220).

Assim, para que possamos reconhecer a ocorrência de um mesmo pensamento repetidas vezes, devemos, quando da *primeira vez* em que esse pensamento tenha nos ocorrido, ter feito uso do *intelecto puro*, ou seja, notado racionalmente sua primeira ocorrência (DESCARTES, AT V 220). Na linguagem do senso comum, é preciso que um pensamento inédito tenha verdadeiramente nos "marcado", e essa marca deve ser claramente notada pela razão para que possamos dela nos lembrar no futuro. Consequentemente, argumenta Descartes, "se alguma vez escrevi que os pensamentos das crianças não deixam vestígios no cérebro, eu quis dizer [que eles não deixam] *traços suficientes para a memória*, isto é, traços que, *no momento da impressão*, sejam *observados pelo intelecto puro como novos*" (DESCARTES, AT V 220 - grifos nossos). Nas *Respostas às Quintas Objeções*, Descartes sintetiza:

> Mas, dizeis, sentis dificuldade em saber se *eu não considero, portanto, que a alma pensa sempre*. Mas porque não pensaria ela sempre, uma vez que é uma substância pensante? E o que há de surpreendente no fato de não nos lembrarmos dos pensamentos que ela teve no ventre de nossas mães, ou durante a letargia, já que não nos lembramos de muitos pensamentos que sabemos muito bem que tivemos quando adultos, sãos e despertos, pela razão de, para nos lembrarmos de pensamentos que o espírito concebe uma vez, enquanto conjugado ao corpo, é necessário que restem deles alguns vestígios impressos no cérebro, para os quais o espírito se volta e aplica-lhes seu pensamento, a fim de lembrar-se; ora, o que há de surpreendente se o cérebro de uma criança ou de um letárgico não é próprio para receber tais impressões? (DESCARTES, AT VII 356-7 - grifos nossos)

Portanto, o exercício mnemônico pressupõe que o sujeito tenha um *pleno* uso de sua faculdade racional, ou seja, que possua a capacidade de refletir claramente. Esse não é, obviamente, o caso dos bebês, das crianças e, tampouco, o dos fetos em formação no ventre de suas mães:

> [...] estou convencido de que na mente de uma criança nunca houve atos puros de entendimento, mas apenas sensações confusas. Embora essas sensações confusas deixem alguns traços no cérebro, que permanecem aí por toda a vida, isso não é suficiente para nos permitir lembrá-las. Para isso, teríamos de observar que as sensações que nos chegam como adultos são como as que tivemos no ventre de nossa mãe; e isso, por sua vez, exigiria um certo ato reflexivo do intelecto, ou memória intelectual, que não estava em uso no útero (DESCARTES, AT V 193)

Para Descartes, embora os fetos, os recém-nascidos e as crianças pensem (visto que eles são, como os adultos, compostos de uma substância pensante e de um corpo extenso), eles apenas possuem pensamentos "diretos e não reflexivos" (DESCARTES, AT V 221). Os bebês, fortemente ligados à sensibilidade, o que dificulta o uso pleno da razão[185], apenas experimentam a dor ou mesmo o prazer quando algum vento distende seu intestino, ou quando são nutridos pelo sangue doce (DESCARTES, AT V 221). Nas palavras de Gouhier, "em nossos primeiros anos, a união da alma e o corpo é tão estreita que a alma, por assim dizer, pensa pelo corpo e para o corpo; obviamente, a alma é uma coisa que pensa, mas não tem outros pensamentos senão aqueles pelos quais ela se sente afetada pelo corpo" (GOUHIER, 2016, p. 57).

Diversamente, um homem adulto, ao sentir algo, "[...] ao mesmo tempo percebe que não o sentiu antes; chamo essa segunda percepção de *reflexão* e a atribuo apenas ao intelecto […]" (DESCARTES, AT V 221 - grifos nossos). Em síntese, o homem que possui pensamentos diretos e reflexivos é capaz de, ao mesmo tempo que sente qualquer coisa pela primeira vez, perceber que o sente (ou seja, estar plenamente consciente); tal percepção depende do entendimento puro, bem como de uma memória intelectual. Tanto um quanto a outra não estão plenamente desenvolvidas em fetos, em recém-nascidos ou em letárgicos, apopléticos etc[186]. Daí dizermos que as crianças, no ventre de suas mães, não estarem plenamente conscientes daquilo que pensam, embora pensem a todo instante.

---

[185] "Na infância, a mente está tão inundada dentro do corpo que os únicos pensamentos que ela tem são aqueles que resultam da maneira como o corpo é afetado. [...] O corpo tem um efeito obstrutivo na alma. […]. Na infância, portanto, a mente estava tão inundada dentro do corpo que só conseguia pensar em assuntos corporais. O corpo é sempre um obstáculo para a mente em seu pensamento, e isso é especialmente verdadeiro na juventude" (DESCARTES, AT V 150).

[186] "A alma, se unida a um corpo, jamais se afasta dele ou dos sentidos. O mesmo se dá com relação a um corpo doente: a alma permanece unida ao cérebro tanto em crianças quanto em pessoas doentes, como aquelas que são letárgicas, apopléticas ou frenéticas, bem como quando estamos profundamente adormecidos" (DESCARTES, AT V 219).

4.1.7: O dualismo substancial e o problema dos grandes desmaios

Passemos ao segundo *caso particular* evocado por Elisabeth. Para além do problema que já fora levantado por Arnauld e Gassendi nas *Quartas* e *Quintas Objeções*, Elisabeth desenvolve uma outra argumentação, apoiada, dessa vez, nos fenômenos de desmaio, nos quais ocorrem uma perda repentina de consciência. Ora, sugere a princesa, se o espírito é radicalmente distinto do corpo, ele deve ser capaz de pensar não importando suas relações com a corporeidade. Ao assumirmos isso, um problema se delineia necessariamente: como alguém acometido por uma síncope perderia repentinamente suas capacidades cognitivas? Esta última questão é, certamente, a mais relevante para servir de base à postura materialista da mente que Elisabeth começara a esboçar. Lisa Shapiro expressa tal postura:

> "[...] ela [Elisabeth] invoca casos reais para ajudar a motivar essa posição materialista, independentemente da questão sobre causalidade. Nesses casos, as pessoas que, de outra forma, teriam pleno uso de sua faculdade racional, ficam fisicamente doentes e, assim, perdem a capacidade de pensar com clareza. Talvez eles se tornem ilusórios, ou seja, confusos, ou de alguma outra maneira perdem a capacidade de ver as coisas como são ou de fazer inferências adequadamente. Elisabeth não vê como o dualismo cartesiano poderia acomodar esse tipo de fenômeno. Pois parece, em uma forte linha dualista, que mesmo que tenhamos uma doença física, ainda devemos, em princípio, ser capazes de pensar com clareza: afinal, nessa perspectiva, a alma é capaz de subsistir completamente independentemente do corpo e, portanto, deve poder exercer seu poder de pensamento independentemente da condição do corpo em que se encontra. O pensamento de Elisabeth é que esse princípio de subsistência independente é desmentido pelos fenômenos. (SHAPIRO, 2007, p. 41)

É ao evocar a perda repentina de consciência, sobretudo a que ocorre durante os grandes desmaios, que Elisabeth apresenta a Descartes uma crítica perspicaz ao seu dualismo de substâncias. Ora, se a perspectiva dualista estivesse plenamente correta, as capacidades cognitivas de uma pessoa deveriam permanecer intactas, não obstante seu respectivo estado corporal. Doente ou saudável, a faculdade de raciocinar de uma pessoa deve ser preservada em ambas as condições, justamente pelo fato dela ser radicalmente distinta dos fenômenos fisiológicos, e, portanto, ser independente de quaisquer condições corpóreas. Contudo, isso parece não ser condizente com a *realidade factual dos casos singulares*, e o exemplo do desmaio utilizado por Elisabeth o mostra claramente. Para Janssen-Lauret,

> Elisabeth parece ter sustentado que não havia *evidências filosóficas e empíricas* suficientemente fortes para identificar o atributo principal da substância mental. Visto que nem a imaterialidade nem o pensamento eram bons candidatos para o atributo principal da substância mental, em sua opinião, esse atributo ainda precisava ser descoberto e poderia ser

> compatível com o da extensão (JANSSEN-LAURET, 2018, p. 8 - grifos nossos)

Apoiando-se na imperiosa força factual de fenômenos como o desmaio, Elisabeth parece ter encontrado uma forma promissora para por em xeque o dualismo cartesiano: há algo na mente humana que não se resume à sua essência puramente pensante e imaterial, uma vez que ela parece depender, de algum modo, dos estados corporais. Pois, se algo de errado ocorre em nosso corpo, sobretudo em nosso cérebro, podemos deixar de pensar com clareza ou, em casos extremos, deixar totalmente de pensar. Em poucas palavras, na perspectiva elisabetana, pensamento e corpo parecem não ser tão independentes ou distintos, ao menos na radicalidade em que Descartes os supunha.

Nas palavras de Shapiro, "está claro que ela quer revisar a questão de como a mente e o corpo devem ser duas coisas realmente distintas, e em particular o que constitui a mente como substância, para chegar a um relato da interação entre mente e corpo consistente com o mecanicismo" (SHAPIRO, 2007, p. 41). Em outros termos, "é necessário rever o que devemos considerar como sendo o principal ou o mais importante na alma, e isso deve permitir deduzir o detalhe e o particular. Dito de outro modo, é preciso encarar o problema da possibilidade de se fazer uma ciência do particular" (KOLESNIK-ANTOINE, 2014, p. 128). Ao fim e ao cabo, o que Elisabeth pretende é (e, para nós, à luz de sua correspondência com Descartes, isso é bastante claro) não apenas *corrigir* ou *completar* os ensinamentos das *Meditações Metafísicas*, mas os *inverter* (AGOSTINI, 2014, p. 111)[187]. Isso se dá porque, em síntese, se "Descartes definiu o pensamento (*cogitare*) como a característica essencial da alma que não poderia jamais ser separado desta última"; sendo assim, continua Sabrina Ebbersmeyer, "Elisabeth objeta que, embora nós atribuímos uma alma a uma criança durante seu processo de gestação ou a uma pessoa desmaiada, por outro lado, nós não concedemos a elas a capacidade de pensar. A indissolúvel associação da alma e do pensamento pareceria então problemática" (EBBERSMEYER, 2014, p. 174-5).

[187] Isso se tornará mais claro na carta de Elisabeth de primeiro de julho de 1643: "E por isso penso que há propriedades na alma que nos são desconhecidas, que poderão talvez *confundir* o que vossas Meditações Metafísicas me tem persuadido por tão boas razões da inextensão da alma" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2 - grifo nosso).

4.1.8: O materialismo não redutivo de Elisabeth (I)

Embora de modo bastante sutil, em sua primeira carta a Descartes, Elisabeth já começou a delinear uma "metafísica alternativa" ao dualismo substancial do filósofo. Tal metafísica não pode ser caracterizada por um materialismo estrito, tampouco cede completamente ao dualismo de substâncias. O cerne da teoria da mente elisabethana repousa sobre o fato de que o *pensamento não se reduz às funções fisiológicas, mas é dependente delas de algum modo*[188]. Dito de outro modo, não se pode identificar o pensamento com os "movimentos corporais/cerebrais", mas, ao mesmo tempo, a natureza da alma possivelmente não consiste apenas em pensar (*a la* Descartes), isto é, em ser uma substância imaterial completamente independente do corpo - a experiência atesta o contrário (vida intra uterina e desmaios). Nesse sentido, como bem salienta Tessa Lacerda, "há, poderíamos dizer, algo como uma 'exigência de corporeidade' no pensamento de Elisabeth" (LACERDA, 2020, p. 153). Certamente, tal exigência se revela na concepção elisabethana da alma humana.

Contudo, tanto Lisa Shapiro (2007, p. 41) quanto Igor Agostini (2014, p. 111) defendem que a posição materialista não redutiva da alma cultivada por Elisabeth não está plenamente desenvolvida na carta de 16 de maio, mas ela se tornará mais explícita nos contextos da terceira e da quinta cartas. Na primeira, a princesa apenas nos permite antever sua tese, embora ela não a desenvolva plenamente. Com o intuito de esclarecer o modo como a alma pudesse mover o corpo, Elisabeth "[…] apresenta três alternativas possíveis, todas as quais requerem contato físico ou extensão e, portanto, nenhuma delas é compatível com o dualismo de Descartes" (SHAPIRO, 2019, p. 293)[189]. Como vimos, para Elisabeth, a alma deverá possuir alguma propriedade, embora tal propriedade não precisasse consistir em sua essência, mas que deva ser extensa e sujeita às leis naturais - do contrário, jamais ela poderia mover o corpo. Uma possível solução ao problema da união pressupõe, na perspectiva

---

[188] Tal interpretação é de autoria da professora Lisa Shapiro (1999, 2007), cujos pontos centrais serão retomados nos próximos tópicos deste capítulo. Por ora, basta-nos dizer que Elisabeth parece não aceitar o pressuposto da união substancial, tampouco a noção cartesiana de substância em suas relações com seu respectivo atributo principal. É preciso dizer que somos completamente devedores dos trabalhos desenvolvidos por Lisa Shapiro (1999, 2007) e Delphine Kolesnik-Antoine (2014), sobretudo no que diz respeito às aproximações do pensamento de Elisabeth com a teoria mecanicista e também à compreensão das posições ontológicas da princesa.

[189] Até aqui, apresentamos apenas uma das sugestões de Elisabeth. Ela aconselha Descartes a separar a alma de seu atributo principal, de modo que a natureza da substância pensante não se limitasse ao pensamento, mas pudesse ter também alguma outra propriedade que fosse material.

elisabetana, uma nova ontologia do espírito um tanto quanto distinta daquela construída por Descartes em suas *Meditações Metafísicas*.

Caso Descartes assim anuísse, possivelmente a princesa se convenceria de que a alma poderia mover o corpo, visto que ela estende o modelo mecânico de interação corpo-corpo à interação psicofisiológica. No entanto, como optamos por prosseguir por partes, analisando separadamente carta por carta, basta-nos dizer que, no contexto dessa primeira missiva, Elisabeth apenas deixa antever o esboço de sua concepção materialista nuançada da mente. Ao pedir ao filósofo uma concepção "mais particular de alma", sugerindo que o dualismo ontológico não seria capaz de explicar determinados casos particulares, como os que ocorrem na vida intra uterina e nos grandes desmaios, ela deixa antever uma postura materialista não redutiva da mente.

Por fim, resta-nos dizer que a doutrina metafísica materialista não redutiva de Elisabeth engendra-se no seio das *Objeções e Respostas*. Como tentamos mostrar, a influência de T. Hobbes, de A. Arnauld e de P. Gassendi na construção dos argumentos utilizados por Elisabeth é bastante significativa. Eis, portanto, e nós o cremos, a genealogia do pensamento filosófico de Elisabeth: a princesa se insere na esteira de Espinosa, Leibniz e Malebranche, sobretudo no que diz respeito à defesa do *axioma da medida comum*; vale-se de noções peculiares ao mecanicismo (extensão, choque, movimento); vale-se da objeção hobbesiana sujeito *versus* ato. E, além disso e até aqui, inspira-se nos exemplos apresentados por Arnauld e Gassendi (a vida intra uterina e os grandes desmaios).

* * *

Ao fim de sua primeira carta a Descartes, Elisabeth declara que encontrou livremente as fraquezas das especulações filosóficas do autor (DESCARTES, AT III 661). É o próprio Descartes que, devendo assumir a postura de um médico, e observando fielmente o juramento de Hipócrates, deverá oferecer os remédios para as suas próprias imperfeições[190]. Portanto, as críticas de Elisabeth são elegantes, adornadas de aparente simplicidade, mas jamais deixaram de revelar, a olhares atentos, consideráveis problemas filosóficos de primeira grandeza.

[190] "Reconhecendo-vos como o melhor médico para mim, descubro tão livremente as deficiências de suas especulações, e espero que, observando o juramento de Hipócrates, vós trareis remédios sem as publicar […]" (DESCARTES, AT III 662).

Portanto, cabe ao médico Descartes analisar o alcance do diagnóstico de Elisabeth, oferecendo os remédios adequados para sanar o referido mal.

Por fim, resta-nos responder a algumas questões relevantes para o debate que nos ocupa: teria Descartes aceito as críticas de Elisabeth? Como ele reagiu diante de sua intrigante carta? Cederia ele aos imperativos da princesa? Descartes ofereceu uma "nova concepção de alma", separando-a daquilo que ele acreditava consistir sua natureza? Em outras palavras, Descartes aceitou que o *cogito* poderia ser algo mais que uma substância pensante?

4.2: Carta de Descartes a Elisabeth: 21 de maio de 1643

Diante das intrigantes linhas de Elisabeth, o filósofo das ideias claras e distintas parece não se sobressaltar, haja vista que, anos antes, ao se deparar com as *Quartas* e *Quintas Objeções*, Descartes foi obrigado a debruçar-se sobre os problemas envolvendo a união substancial. Como vimos brevemente, à semelhança da princesa palatina, Antoine Arnauld e Pierre Gassendi também se insurgiram contra alguns dos pilares da metafísica cartesiana, evocando consideráveis razões que os impediam de conceber a estreita união entre a alma e o corpo, sobretudo porque tais substâncias eram realmente distintas. Todavia, embora as colocações de Elisabeth assemelhem-se bastante às feitas por Gassendi, as respostas de Descartes a esses dois interlocutores diferem significativamente em alguns pontos[191]. Descartes dispensa generosa atenção à monarca exilada, ao passo que a Gassendi o tratamento parece-nos beirar ao sarcasmo, já que é marcado por uma impiedosa, embora elegante ironia[192].

Aos olhos de Descartes, alguns dos questionamentos de Gassendi pareceram despropositados, ao passo que os traços do pensamento de Elisabeth são tidos não somente como "[…] engenhosos na abordagem, mas tanto mais judiciosos e sólidos quanto mais os examino" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 664). Além disso, sob a perspectiva atenta do filósofo, as considerações da princesa são justificáveis, sobretudo por terem sido ensejadas por um insuficientemente desenvolvimento nas *Meditações Metafísicas*:

---

[191] Os aspectos centrais dessas diferenças são analisados por Igor Agostini (2014) em *Le Mythe do cartésianisme d'Elisabeth*.

[192] "Tudo o que aqui alegais, ó boníssima carne, não me parece tanto objeções quanto algumas murmurações que não tem necessidade de réplica" (DESCARTES, AT VII 358).

> […] as questões que vossa alteza me propõe, parecem ser aquelas que me podem fazer com tanto mais razão seguindo os escritos que publiquei. Pois havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza; uma das quais é que ela pensa, a outra que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele. Não tenho dito quase nada desta última, e somente fiz bem compreender a primeira, porque meu principal objetivo seria provar a distinção que há entre alma e corpo, ao que somente esta poderia servir, e a outra teria sido prejudicial (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 664-5)

O subtítulo da versão latina das *Meditações Metafísicas* revela claramente os intentos principais deste monumento à metafísica seiscentista: *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio demonstrantur*. Em sua obra, Descartes pretendia demonstrar a existência de um Deus soberanamente bom e, a partir disso, a real distinção entre a alma e o corpo do homem. Não nos parece, ao menos à primeira vista, que Descartes almejava esmiuçar o estatuto ontológico do homem, ou seja, não era sua pretenção se debruçar demoradamente sobre a doutrina da união substancial.

Ao assumir que seu principal objetivo era investigar a natureza da alma, estabelecendo sua real distinção com relação à *res extensa*, Descartes revela não ter dito "quase nada" no tocante à união substancial, bem como acerca do modo que a alma poderia agir e padecer com o corpo[193]. A esse respeito, Guéroult comenta que Descartes, na *sexta meditação*, trata a união substancial de *modo subsidiário*, não desenvolvendo-a por ela mesma, visto que, nesse texto, não era esse o seu desígnio (GUÉROULT, 2016, p. 446-7). Em outros termos, pode-se dizer que esse "modo subsidiário" a que Guéroult faz referência se explica pelo fato de que "[…] o ensinamento da natureza é restrito à nossa compreensão de que formamos uma unidade com um corpo. Porém, não há nenhuma alegação de que a natureza nos ensina como se dá essa união" (SCHMALTZ, 2019, p. 158). Nessa perspectiva, o que faltava nos escritos cartesianos até então publicados era "[…] uma explicação da capacidade da alma e do corpo, com o qual está unido, de interagirem" (SCHMALTZ, 2019, p. 158). Isso sugere a formulação de uma hipótese interessante, cuja autoria é de Maria Luísa Ferreira:

> […] as solicitações de Cristina (tal como as de Elisabeth) levam o filósofo a pronunciar-se sobre pontos que talvez não tivesse

[193] Isso é facilmente verificável, pois, na *sexta meditação*, Descartes admite que "[…] 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*" (DESCARTES, 1973, p. 140; AT IX 60 - grifos nossos). Isso nos faz admitir que nas *Meditações Metafísicas* Descartes pouco esclareceu acerca da interação alma-corpo/corpo-alma, o que ficaria reservado apenas ao opúsculo *As Paixões da Alma*, haja vista que a segunda parte do *Tratado do Homem*, em que Descartes pretendia tratar do tema, permaneceu por iniciar.

> desenvolvido caso não tivesse sido instado. Pontos mais obscuros ou mais controversos ou mais problemáticos. Pontos que nem sempre se encaixam pacificamente nas suas teses mais divulgadas. Mas que constituem achegas determinantes para a construção do seu pensamento. Daí dizermos que a provocação feminina foi essencial para o complemento do sistema cartesiano. Sem ela ficaríamos circunscritos a um Descartes espartilhado em ideias claras e distintas (FERREIRA, 1988, p. 181-2)

Notemos que é bastante plausível afirmar que dificilmente Descartes se voltaria para os problemas concernentes ao "homem encarnado", ao "verdadeiro homem", caso não tivesse sido "despertado" para eles. Na perspectiva de Alquié (1950, p. 300), algumas "causas acidentais" levaram o filósofo a estudar o "homem concreto". Dentre elas, encontram-se as equivocadas afirmações de Regius acerca do homem como um *ens per accidens*, colocações estas que obrigaram o filósofo a esclarecer seu pensamento e a reafirmar sua crença na unidade do homem. Além disso, Alquié também destaca o que ele chama de uma "influência feminina" de Elisabeth, que, ao colocar questões relacionadas à união da alma e do corpo, levou Descartes a meditar sobre a interação substancial e a elaborar seu tratado das paixões (ALQUIÉ, 1950, p. 300).

Henri Gouhier, por sua vez, defende que Elisabeth, ao colocar o problema da união substancial, convida Descartes a dar continuidade aos escritos que já publicou (GOUHIER, 2016, p. 329). Assim, a obscuridade e as controvérsias que a união substancial suscitariam, visto que ela está *en deça de la raison* (LAPORTE, 1988, p. 220), dificilmente seriam investigadas na ausência de uma contribuição feminina à filosofia de Descartes. Sem as investidas de Elisabeth e de Regius, possivelmente a doutrina cartesiana permaneceria circunscrita à clareza e distinção da tese da real distinção entre a alma e o corpo do homem[194]. A confusão e a obscuridade próprias do homem como um *ens per se* estariam condenadas a um segundo plano. Nesse sentido, Daisie Radner sustenta que

> a interação mente-corpo não era um problema que a filosofia cartesiana pretendia originalmente resolver, mas ele surgiu do próprio sistema de Descartes. O pensador se propôs a fornecer uma base filosófica sólida para as ciências, especialmente para a nova física. Ele também estava interessado em fornecer uma base filosófica para as doutrinas religiosas da existência de Deus e da imortalidade da alma. O dualismo serviu-o bem para ambos os propósitos, mas levantou questões próprias (RADNER, 1985, p. 35)

---

[194] Rodis-Lewis discorda desse posicionamento. Para a comentadora, antes mesmo da correspondência com Elisabeth, Descartes já havia tratado os problemas da união substancial em suas *Respostas às Sextas Objeções* e na *Carta a Hyperaspistes* (agosto de 1641). Diante disso, Rodis-Lewis destaca que "não é a princesa Elisabeth que teria, como às vezes acreditamos, atraído a atenção de Descartes sobre as dificuldades de conceber a união da alma e do corpo" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 27).

A real distinção entre a alma e o corpo do homem serviu satisfatoriamente aos objetivos cartesianos. Ao estabelecer genuína disparidade ontológica entre alma e corpo, Descartes pode lançar as bases metafísicas de um novo paradigma filosófico/científico, tornando a *res extensa* cristalina às investidas do entendimento. Contudo, salienta D. Radner, tal empreendimento suscitou questões espinhosas e, muito provavelmente, inesperadas. Cremos que Descartes, mesmo após elaborar a tese da união substancial na *sexta meditação* (concebendo-a como um dado da natureza, cuja prova inconteste assenta sobre nossos sentimentos corriqueiros), pouco sabia acerca de sua essência última. Daí a necessidade de uma *real complementação* da doutrina da união substancial em suas primeiras cartas endereçadas a Elisabeth.

Ademais, após enfrentar as críticas de Gassendi, bem como aquelas apresentadas por Elisabeth, parece-nos que Descartes ainda se encontrava parcimonioso em face das possíveis relações entre a alma e o corpo. Uma prova disso é que, ao publicar os *Princípios da Filosofia* (1644), o autor ainda se mostra enleado em sérios questionamentos: "[…] 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" (DESCARTES, 1997, p. 78; AT VIII 65). Entretanto, como sabemos, o *Tratado do Homem* é uma obra que infelizmente não foi concluída pelo filósofo.

Contudo, é em maio de 1643 que, à revelia daqueles que seriam os verdadeiros motivos que levaram o filósofo a referir-se com cautela sobre a união substancial, Descartes esboça uma interessante resposta à questão apresentada por Elisabeth da Boêmia. Tal esboço é inédito e não poderia se fazer esperar. Diante do pedido da princesa, Descartes pretende não dissimular nenhuma coisa, explicando a maneira pela qual ele concebia a união da alma com o corpo, bem como a *força* que ela teria para movê-lo[195]. Para tanto, o filósofo das ideias claras e distintas começa por apresentar aquilo que Garber (2001b) denomina a "doutrina das três noções primitivas", objeto de análise do próximo tópico.

[195] "[…] tratarei aqui de explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo, e como ela tem a força de movê-lo" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665). Segundo Laporte, "Descartes também invoca a noção de *força* tal como ela é utilizada na física escolástica e na linguagem corrente" (LAPORTE, 1988, p. 228).

4.2.1 A doutrina das três noções primitivas

Ante omnia, gostaríamos de destacar que, muito embora a "doutrina das três noções primitivas" tenha sido sistematizada pelo filósofo somente em suas discussões com Elisabeth, ela se apoia em concepções ontológicas, epistêmicas e metodológicas reiteradamente defendidas por Descartes. E, uma vez que o cerne das respostas do pensador ao problema da princesa repousa sobre a referida doutrina, parece-nos que elas (as respostas de Descartes) inserem-se no contexto de sua ontologia e de seu método, o que as tornam bastante coerentes no interior da letra e do espírito do cartesianismo. Resta-nos dizer quais são os pressupostos ontológicos, epistêmicos e metodológicos que estão por detrás da dita doutrina, bem como quais são as críticas de Descartes que culminaram em sua formulação na correspondência do filósofo com a futura abadessa de Herford.

Em primeiro lugar, é preciso salientar que a "doutrina das três noções primitivas" *é uma herança do dualismo substancial cartesiano, bem como da atitude epistêmico/ metodológica que a ele subjaz, qual seja: a impreterível necessidade de separar domínios - sejam eles ontológicos, lógicos ou metodológicos*. No que diz respeito à ontologia cartesiana, por exemplo, fez-se necessário distinguir as características da alma das do corpo. Do ponto de vista epistêmico/metodológico, é preciso separar corretamente aquilo que pertence à primeira (extensão), à segunda (pensamento) e à terceira (união) noções primitivas, sobretudo se quisermos instaurar um conhecimento certo e indubitável sobre o corpo, sobre a alma ou sobre a força que a alma tem de mover o corpo, agindo e padecendo com ele.

Se assim não fizermos, na visão de Descartes, os resultados podem ser catastróficos: primeiramente, se não distinguirmos corretamente a alma e o corpo, poderemos ser levados a aceitar uma concepção física equivocada, de matriz qualitativa, na qual confundiríamos os predicados da substância pensante com as características da substância extensa (atribuindo, por exemplo, qualidades imateriais aos corpos, como o peso, o calor etc). Em segundo lugar, se não distinguirmos corretamente a alma do corpo, rejeitando, portanto, o dualismo substancial, poderemos ser levados a pensar, por exemplo, que *o modo como a alma move o corpo se dá da mesma forma pela qual um corpo moveria outro corpo*. Em outras palavras, confundiríamos as características do corpo com as da alma, imaginando que, para mover um corpo, o espírito precisasse possuir extensão e superfície, e, consequentemente, chocar-se com

ele para que pudesse movê-lo. Ao fazer isso, necessariamente confundiríamos a noção primitiva de união com a noção primitiva de extensão[196].

Para Descartes, a escolástica obteve o primeiro resultado em suas investigações físicas. Os medievais, ao confundirem domínios ontológicos, erraram ao tentar compreender os fenômenos naturais (como a gravidade e o calor, por exemplo). Equívocos dessa natureza são bastante comuns ao pensamento ensinado na Escola, mas, para Descartes, eles remontam à nossa infância:

> E, como em dita idade [na infância], meu espírito não se servia bem dos órgãos de seu corpo, e, estando muito ligado a eles, era incapaz de pensar alguma coisa sem seu auxílio e percebia tudo confusamente. E, ainda que tivesse conhecimento de sua própria natureza, e possuísse tanto a ideia de pensamento quanto a de extensão, contudo, como não concebia nada puramente intelectual sem imaginar ao mesmo tempo algo corpóreo, acreditava que um e outro eram o mesmo, e referia ao corpo todas as noções que tinha das coisas intelectuais (DESCARTES, AT IX 239-40).

Descartes argumenta que, desde nossa infância, embora tenhamos um conhecimento acerca da natureza da alma, bem como da essência do corpo, estamos acostumados a conceber as "coisas puramente intelectuais" valendo-nos dos sentidos ou da imaginação. Isso se dá, certamente, pela longa familiaridade que tivemos com nossos órgãos dos sentidos, haja vista que a mente humana, desde nossa infância, esteve ligada demasiadamente ao corpo, sendo incapaz de pensar algo sem relacioná-lo à corporeidade. Consequentemente, concebemos todas coisas de modo muito confuso, deixando de discriminar a ontologia da alma e a do corpo, pensando que ambos poderiam compartilhar as mesmas propriedades e/ou características. Ademais, longe de ser algo circunstancial, tal comportamento epistêmico/ metodológico equivocado tornou-se uma firme disposição habitual de nosso espírito, que, se não for extirpada, perduraria até a idade adulta. Em outros termos, muito embora saibamos que as características da alma e do corpo são radicalmente distintas, ainda assim, pelo império do hábito, somos levados a confundi-las.

Em linhas gerais, infere-se que tal confusão se caracteriza por uma espécie de "mistura" das características da alma com as do corpo (e vice-e-versa) (DESCARTES, AT IX 240). Desse modo, "é evidente que as noções que tivemos em nossa infância não eram claras

---

[196] Para Laporte, por exemplo, o imperativo cartesiano de que não se pode confundir noções primitivas, de fato, "[…] se coaduna com sua doutrina. Todo conhecimento consiste em *ver* ou, o que é a mesma coisa, em tomar consciência de um objeto presente ao espírito. Mas para tornar um objeto presente ao espírito, a condição é dirigir sua atenção para o lado conveniente. Esse direcionamento da atenção depende do interesse que temos pelas coisas e dos hábitos que assumimos" (LAPORTE, 1988, p. 252).

e distintas e, por isso, todas as que adquirimos depois são confusas e obscuras por culpa delas, se não nos decidirmos rechaçá-las alguma vez" (DESCARTES, AT VII 518). Nas palavras de Gouhier,

> assim, a infância causa e mantém um pensamento confuso, e esta confusão pode ser claramente definida: ela consiste em misturar o que pertence à *res cogitans* com o que pertence à *res extensa*. […] Essa confusão não é acidental; mas torna-se uma disposição de nosso espírito; ele adquire o hábito de relacionar às coisas materiais o que se refere ao pensamento e às coisas espirituais o que diz respeito à extensão e ao movimento (GOUHIER, 2016, p. 43).

Portanto, algumas pessoas possuem o mau hábito de relacionar às coisas materiais o que deveria referir-se somente ao pensamento. Ao procedermos deste modo, cometemos o erro de atribuir qualidades inextensas às coisas materiais, dizendo, por exemplo, que determinados corpos possuem a qualidade inerente de serem pesados. Por outro lado, ao relacionar-mos às coisas espirituais o que diz respeito unicamente à extensão e ao movimento, somos levados a pensar erroneamente que a alma move o corpo do mesmo modo que um corpo moveria outro corpo, por exemplo.

Isso se dá porque, já que não distinguimos suficientemente a substância pensante da substância extensa, temos a falsa impressão de que a alma possui características corpóreas, como aquela de mover o corpo a partir do impacto, viabilizado pelo choque entre sua suposta superfície e a superfície de uma coisa material. Seguem-se daí as reiteradas colocações de Descartes contra os pressupostos da escolástica, que, imbuídos dos erros da infância, são a causa de graves equívocos no domínio da metafísica, da física e, inclusive, da psicofisiologia.

Ora, como poderíamos evitar atitudes equivocadas como as que acabamos de descrever? Qual seria, para Descartes, a solução para esses problemas? Como deixar de cultivar um pensamento confuso, abandonando completamente nossa atitude de misturar as características da alma com as do corpo e vice e versa? Como poderíamos nos livrar de nossas antigas opiniões, abstendo-nos de afirmar aqueles preconceitos que aceitamos desde nossa infância? A solução para essas difíceis questões, como deixamos antever no início deste tópico, é assumir plenamente o dualismo substancial, embora isso não seja fácil em virtude do hábito que possuímos de confundir domínios ontológicos que, na verdade, são irredutíveis entre si[197].

---

[197] "Quando estamos persuadidos de algo desde os nossos primeiros anos, de modo que o tempo tenha fortalecido nossa opinião, é muito difícil arrancá-la por inteiro de nossa crença, não obstante as muitas razões que logo nos ofereçam para nos convencermos de sua falsidade, ou, mais ainda, por mais falsidade que nós próprios encontremos nela" (DESCARTES, AT IX 179)

Como vimos, na *sexta meditação*, Descartes argumenta que é necessário distinguir radicalmente a alma do corpo, ou seja, assumir plenamente o dualismo de substâncias. Nesse sentido, afirmando a distinção ontológica entre a *res cogitans* e a *res extensa*, Descartes estabelece que o que pertence à alma jamais poderia ser atribuído ao corpo, bem como o que pertence ao corpo nunca deveria ser relacionado à alma. Ao proceder desta maneira, poderemos compreender, por exemplo, todos os fenômenos naturais em termos mecânicos (e não em termos qualitativos, como queriam os escolásticos). E, contrariamente, poderemos conceber a natureza dos entes metafísicos abdicando plenamente de noções concernentes à física - *abducere mentem a sensibus* (DESCARTES, AT I 351).

Ao fazer isso, o filósofo acreditava poder purificar seu espírito dos preconceitos que lhe foram incutidos desde sua longa formação humanista. Em outras palavras, com sua doutrina da distinção real entre a alma e o corpo, Descartes acreditou ter oferecido uma solução aos problemas concernentes à ontologia medieval. *Uma física qualitativa, alicerçada na união substancial, deu lugar, em Descartes, a uma física geométrica, sustentada pela tese da distinção real*. Com esta tese, o filósofo das ideias claras e distintas pretendeu mostrar que os modos do espírito são irredutíveis aos modos do corpo (e vice e versa).

Portanto, confundir a física com a metafísica insere-se em um contexto epistêmico equivocado que, por isso, confunde as características do corpo com os predicados da alma. Por outro lado, circunscrever as características do corpo e as da alma em seus devidos domínios é uma das tarefas que o método e o dualismo cartesianos pretenderam levar a cabo. No que diz respeito ao método, Descartes acreditava que, para alcançarmos uma correta compreensão da alma humana, deveríamos acostumar a mente a se desligar dos sentidos. O dualismo cartesiano, por sua vez, propiciou a fundação de uma física geométrica, mostrando que, na matéria, não há nada que seja imaterial, incorpóreo, como *formas*, *qualidades* etc. Pode-se dizer, então, como bem o fazer Charles Adam, que "Descartes retoma, mas dessa vez de modo mais explícito, uma teoria [a das noções primitivas] somente esboçada nas *Meditações*" (DESCARTES, AT XII 411-2).

Ao fim e ao cabo, semelhante à doutrina da distinção real, um dos imperativos da teoria das noções primitivas é a necessidade de distinguir corretamente os domínios lógicos e ontológicos (noções primitivas de extensão/pensamento/união; corpo/alma/interação, respectivamente). Investigando os fenômenos que se enquadram em cada uma das noções

primitivas sem as confundir, e, consequentemente, atribuindo a elas apenas as coisas que lhes pertencem, a ciência dos homens cumpriria o seu objetivo[198]. Após esboçarmos a natureza das noções primitivas, cremos que tudo quanto dissemos até aqui poderá se tornar mais claro e melhor compreensível.

4.2.2: A primitividade epistêmica

Em uma *Carta a Gibieuf* de 19 de janeiro de 1642, Descartes escreve que "[…] não podemos ter nenhum conhecimento das coisas a não ser pelas ideias que concebemos […]" (DESCARTES, AT III 476). Nessa perspectiva, Jean Laporte é bastante explícito ao afirmar que, para Descartes, "[…] nenhum conhecimento tem lugar a não ser por uma ideia: ela é o que percebemos imediatamente, o que temos presente à consciência quando dizemos conhecer" (LAPORTE, 1988, p. 126). Sendo assim, "[…] o ato do conhecimento só é tal porque é apenas um ato de intelecção […] que me permite *reconhecer*, e assim *compreender*, a coisa que aquelas aparências sensíveis significam" (GUÉROULT, 2016, p. 158 - grifos nossos). Além disso, é preciso observar que as referidas ideias possuem uma base elementar comum: as *noções primitivas*, isto é, algo "[…] como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665).

No que concerne à natureza e ao número de tais noções, Descartes explica à princesa da Boêmia:

> Primeiramente considero que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos. E não há senão poucas noções, pois além das mais gerais, do ser, da quantidade, da duração etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, nós não temos do corpo em particular, senão a noção da extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; da alma só, temos a noção do pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; e enfim, da alma e do corpo juntos, temos a noção da união, da qual depende a da força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de

[198] "A Metafísica é esta ciência dos princípios que permite devolver ao corpo o que é do corpo, e ao espírito o que é do espírito. Se a confusão que ela deve dissipar deriva de uma estrutura mental de origem infantil, podemos ver a intenção que animará esta metafísica e que conversão deve provocar: uma vez que a mente da criança é estreitamente dependente do corpo para viver, *abducere mentem a sensus* será a primeira instrução da filosofia, seu signo permanente, aquilo que a torna propriamente cartesiana" (GOUHIER, 2016, p. 51-2).

> agir sobre a alma causando seus sentimentos e paixões (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665)[199]

Antes de analisarmos pormenorizadamente este excerto, precisemos o sentido do adjetivo *primitivas*. De acordo com Kolesnik-Antoine (2014), as noções a que se refere Descartes podem ser consideradas primitivas em três sentidos diferentes: *epistêmico*, *antropológico* e *ontológico.* Para os fins de nosso trabalho, iremos nos deter unicamente ao primeiro e ao último sentidos. Nas palavras da pesquisadora:

> As noções 'primitivas' são 'como originais, sobre o padrão das quais formamos todos os nossos outros conhecimentos'. Nomeamos essa *primitividade* 'epistêmica'. Ela compreende sua inderivabilidade: 'sendo primitivas, cada uma delas não pode ser entendida a não ser por ela mesma'. […] Enfim, a noção de união é simples e inata, ou como se diz comumente: 'não podemos buscar essas noções simples em outro lugar a não ser em nossa alma, que as possui em si mesmas por sua própria natureza'. Nomeamos essa *primitividade 'ontológica'*. Ela significa que o homem não pode não a possuir (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 179)

Primeiramente, debrucemo-nos sobre o sentido do termo *primitividade epistêmica*. Quando Descartes enuncia à Elisabeth a existência de noções primitivas, ele faz questão de afirmar que elas são *comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances* (DESCARTES, AT III 665). Destaquemos a expressão *comme originaux*. Não se trata de afirmar que as noções primitivas sejam essencialmente originais, mas, como salienta Alexandre Soares, elas são *como* originais, do mesmo modo que uma ideia é *como* uma imagem das coisas (SOARES, 2017, p. 130). Nesse sentido, ao lermos a referida

---

[199] Para Henri Gouhier, ao formular sua resposta à Elisabeth, Descartes começa por sintetizar o artigo 48 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, cujo manuscrito já estava pronto no contexto de sua discussão com a princesa (GOUHIER, 2016, p. 329). Além disso, o mesmo comentador aventa a hipótese de que os artigos 48 e seguintes foram acrescidos à primeira parte dos *Princípios*, a partir (e sob a influência) do diálogo do filósofo com a eleitora palatina (GOUHIER, 2016, p. 329). O artigo 48 da primeira parte dos *Princípios* é uma espécie de inventário mais completo das noções primitivas expostas na *Carta a Elisabeth* de 21 de maio de 1643. Vejamos: "Tudo o que cai sob a alçada do nosso conhecimento distingue-se em dois gêneros: o primeiro contém todas as coisas que possuem alguma existência e o outro todas as verdades que não são nada fora do pensamento. Em relação às coisas, em primeiro lugar temos certas noções gerais que podem referir-se a tudo: isto é, as noções de substância, de duração, de ordem, de número, e talvez outras ainda mais. Depois, temos outras mais particulares, que servem para distinguir aquelas. A principal distinção que observo entre as coisas criadas é que umas são intelectuais, isto é, substâncias inteligentes, ou então propriedades que pertencem a tais substâncias; as outras são corporais, isto é, corpos ou propriedades que pertencem ao corpo. Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa; ao corpo referem-se a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas, e ainda outras propriedades. Além disso, há ainda certas coisas que experimentamos em nós que não podem ser atribuídas apenas à alma ou ao corpo, como explicarei a seguir: é o caso dos apetites de beber ou de comer ou as emoções ou paixões da alma que não dependem só do pensamento, como a cólera, a alegria, a tristeza, o amor etc; ou ainda as sensações como a luz, as cores, os sons, os cheiros, os gostos, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com a sensação do tato" (DESCARTES, 1997, p. 44; AT VIII 22-3).

expressão, precisamos ter em mente que Descartes a emprega nos termos de uma *comparação* e não de uma *identificação* propriamente dita.

Dito isso, inferimos que a primitividade das noções apresentadas à Elisabeth reveste-se de um caráter *epistêmico* justamente pelo fato de que uma noção primitiva é uma espécie de *padrão lógico*, ou seja, um modelo ou arquétipo epistêmico, a partir do qual formamos todos os nossos outros conhecimentos. Assim, cada noção primitiva constitui um "[…] padrão que usamos para apreender [pelo intelecto], para conhecer as coisas. […] Por isso, são noções: são ideias que nos fazem entender certas séries de coisas, segundo nossa capacidade" (SOARES, 2017, p. 130-1). Sob esse mesmo prisma, explica Jean Laporte,

> qualquer ideia de algo que venhamos a ter deve ser uma *derivação* de um desses três tipos, é esse o sentido no qual as 'noções primitivas… são como originais, sob o padrão das quais formamos todos os nossos outros conhecimentos', ou, melhor ainda, como os 'gêneros' supremos sob os quais se classificam todos os nossos pensamentos (LAPORTE, 1988, p. 103 - grifo nosso)

Ora, sendo as noções primitivas como que "padrões" ou "gêneros supremos" por meio dos quais formamos e organizamos todos os nossos saberes, pode-se dizer que tudo o que podemos conhecer, seja na metafísica, na física ou na psicofisiologia, pode ser classificado a partir deles. Ora, se os diversos objetos do conhecimento são suscetíveis de serem ordenados em termos de noções primitivas, é justamente por que elas não são suscetíveis de análise. Isso quer dizer que uma noção primitiva não pode ser divida em componentes que poderiam ser conhecidos de maneira mais clara e mais distinta do que elas próprias o são por si mesmas. Já que elas são primitivas, "[…] cada uma delas não pode ser entendida senão por ela mesma", diz Descartes (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 666). Um arquétipo não poderia estar sujeito à análise, pois, se assim fosse, ele perderia seu *status* de ideia simples, não composta e não analisável (exceto *per se*). Portanto, sendo simples, as noções primitivas não são constituídas a partir da composição de outras ideias ou noções mais elementares que elas, o que nos leva a concluir sua simplicidade e sua "autossuficiência" do ponto de vista epistêmico.

É justamente por isso que as noções primitivas são *inderiváveis*, como lemos no interessante excerto da obra de Delphine Kolesnik-Antoine (2009, p. 179). Elas nos permitem conhecer as demais coisas ditas compostas (deriváveis), haja vista que elas não são formadas de outras noções, e, por isso, elas servem de base à formação de quaisquer pensamentos. Em poucas palavras, cremos que, em Descartes, as noções primitivas desempenham um relevante

papel epistemológico, qual seja: o de servir de base ao conhecimento das coisas que delas dependem, ou seja, de tudo aquilo que nosso intelecto finito nos permite conhecer. Nesse sentido, embora elas sejam inderiváveis, isso não quer dizer que dessas "ideias primeiras" não poderíamos formar todos os nossos demais conhecimentos. Nas palavras de Jean Laporte,

> […] se remontarmos de grau em grau seguindo as ligações das ideias, devemos chegar a um termo último que não seja mais abstraído de nenhum outro, que não dependa de nada mais, que é, então, na ordem das coisas consideradas, 'o que há de mais absoluto (*maximè absolutum*), um concreto inteiramente concreto ou, dito de outro modo, uma 'noção primitiva' (LAPORTE, 1988, p. 102)

Ora, se as noções primitivas constituem os "termos últimos" de nosso conhecimento (de modo que elas não dependem de nada mais), podemos concebê-las como *maximè absolutum* (ou seja, como o que há de mais absoluto, epistemicamente falando), como conceitualmente independentes e, se preferirmos, como indemonstráveis (não analisáveis, exceto por si mesmas). *Sendo assim, elas constituem a base, o alicerce firme de nosso "edifício epistêmico", pois elas são as condições de todas e quaisquer representações que venhamos a realizar*. Em outras palavras, é evidente aos olhos de Descartes que tais noções envolvem (e constituem as condições de possibilidade de) diversos outros conceitos - daí elas serem verdadeiros padrões, ou seja, modelos epistêmicos.

Por isso, cada uma das noções primitivas pode ser considerada como uma espécie de condição essencial para a elaboração de conhecimentos nos diversos domínios da ciência. Como veremos logo mais, para compreendermos cientificamente o corpo, teremos a ideia de extensão; para concebermos a alma, a noção primitiva de pensamento etc. Dito de outro modo, o uso do adjetivo "primitiva" "[…] implica que [as noções primitivas] sejam ideias tomadas como ponto de partida para ulteriores derivações, não podendo ser elas próprias derivadas" (FERREIRA, 2013, s/n). Isso se torna mais claro com a explicação de Laporte:

> No fim das contas, todos os ingredientes do conhecimento reduzem-se às ideias simples e às suas conexões necessárias. Certas ideias possuem entre elas conexões necessárias, e isso significa que elas se comunicam com outras por uma espécie de anastomose ou, antes, por imbricação. Elas compõem uma sorte de 'conjuntos', eles próprios imbricados em outros conjuntos mais vastos, de maneira a constituir, com sua aglomeração gradual, um pequeno número de grupos, os quais repousam respectivamente sobre uma única ideia fundamental: pensamento, extensão e união da alma e do corpo. Esses grupos não se comunicam entre si, e as ideias que lhes servem de base não se relacionam, elas próprias, a nada mais, a não ser por meio da ideia absolutamente geral de ser (LAPORTE, 1988, p. 113)

À luz da argumentação de Laporte, percebemos que as noções primitivas são ideias simples, bastante elementares e gerais, capazes de inaugurar longas cadeiras de razões a partir

de conexões dedutivas necessárias. Tomemos o exemplo da *segunda meditação*. Nesta, Descartes elege a certeza inaugural de sua ordem metafísica, qual seja, *eu sou, eu existo*. Certamente, aos nossos olhos, essa verdade não constitui uma noção primitiva, pois se trata de uma verdade *ontológica*, ao passo que uma noção primitiva é de natureza lógica. Todavia, a primeira certeza metafísica de Descartes possui a *mesma generalidade* lógico/epistêmica de uma noção primitiva.

Dito de outro modo, a certeza da existência do *cogito* é uma ideia simples, e, a partir dela, outras verdades serão derivadas por dedução, ou, para usarmos os termos de Laporte, por "imbricação lógica". O resultado de tal imbricação é a composição de determinados "conjuntos lógicos" (ou *ordem das razões*), fortemente interligados, "de maneira a constituir, com sua aglomeração gradual, um pequeno número de grupos, os quais repousam respectivamente sobre uma única ideia fundamental: pensamento, extensão e união da alma e do corpo" (LAPORTE, 1988, p. 113). Nas palavras de Alexandre Soares, "essas noções são primitivas porque são primeiras e anteriores a outras que delas se seguem, definem cada qual sua própria série, ou seja, um eixo de dedução das que lhes são dependentes e relativas" (SOARES, 2017, p. 130) - *vide* nota 44.

Certamente, no caso das *Meditações Metafísicas*, sabemos que a longa cadeia de razões sustenta-se a partir da indubitável certeza ontológica do pensamento. Contudo, vale ainda destacar, embora o façamos melhor mais adiante, que cada uma dessas "cadeias de razões" ou "eixos lógicos" não se relacionam com as demais cadeiras ou eixos, sobretudo se se trata de domínios epistêmicos fundados sobre noções primitivas distintas. Em outras palavras, tudo o que diz respeito ao corpo (e aos seus conhecimentos correlatos) não deve ser misturado ao que concerne à alma (e às suas noções dependentes), por exemplo. Tampouco às noções da união substancial (bem como tudo o que dela decorre) não poderia se misturar ou se confundir com as noções decorrentes da noção primitiva de extensão, por exemplo.

Ainda no que diz respeito ao caráter epistêmico das noções primitivas, Alexandre Soares destaca que estas, uma vez que constituem o padrão a partir do qual formamos todos os nossos conhecimentos, desempenham um papel relevante para a formulação de uma "teoria cartesiana do objeto". De acordo com Soares, Descartes parte "[…] não da coisa ou substância, mas do modo pelo qual nosso intelecto limitado a apreende" (SOARES, 2017, p.

131)[200]. Em outras palavras, uma das peculiaridades da metafísica cartesiana repousa sobre a "inversão do quadro epistêmico". Até então, o objeto constituía o critério a partir do qual o homem poderia conhecer. Em Descartes, diversamente, o quadro epistêmico se modifica e evidenciamos a supremacia do sujeito (com suas noções primitivas e as demais ideias delas derivadas) em detrimento do objeto.

Nessa perspectiva, Rodis-Lewis escreve que Descartes, "[…] rompendo com a atitude tradicional de submissão ao objeto, […] se volta primeiramente para o sujeito pensante" (RODIS-LEWIS, 1950, p. 1). Isso caracteriza o que Henri Gouhier chama de uma "metafísica do objeto" ou, até mesmo, de um *fenomenalismo racionalista*: "Descartes, de fato, não observa a realidade como ser, mas tampouco a concebe mais como pura representação do sujeito: ele a estuda como ela *aparece*, *objetiva*, *sob o olhar de um sujeito*" (GOUHIER, 1934, p. 259 - grifos nossos). Isso quer dizer que, na metafísica cartesiana, prima-se por seguir o caminho da interioridade do espírito, mas tal itinerário ruma necessariamente à exterioridade do mundo: "[…] será *no* e *pelo* intelecto que acharei o caminho que leva da subjetividade à objetividade, que leva o conhecimento para fora do espírito através de um trajeto interior ao espírito", explica Franklin Leopoldo e Silva (SILVA, 1998, p. 61).

Em caráter de ilustração, sabemos que uma flor existe fora de minha consciência, consistindo um claro exemplo de exterioridade. Todavia, investigar se a ideia de flor, por exemplo, é correlata à planta concreta que ela parece representar é o primeiro passo para inaugurar uma física enraizada na metafísica, cujo cerne assenta no próprio sujeito. Este obtêm a primazia no processo de conhecimento: o pensamento é a realidade primeira e fundante do saber. Parte-se das representações que povoam a natureza essencialmente mental da *res cogitans* em direção ao mundo natural, e não deste para as ideias. A metafísica cartesiana seria, nesse sentido, uma espécie de "via interior", partindo-se das ideias (algumas delas primitivas, sob cujo padrão formamos todos os nossos demais pensamentos, sejam eles sobre Deus, sobre o homem ou sobre o cosmo geométrico e mecânico conforme descrito pela física cartesiana) em direção ao mundo natural.

---

[200] "[…] a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal ou eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis. Pois, como sabemos, por exemplo, que o céu existe? Será porque o vemos? Mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma ideia inerente ao próprio espírito, e não uma imagem pintada na fantasia; e, por ocasião dessa ideia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda ideia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que julgamos ser o mesmo céu; e assim por diante" (DESCARTES, 1973, p. 182; AT IX 128).

4.2.3: A primitividade ontológica

Passemos à análise do sentido *ontológico* das noções primitivas. Na *Carta a Elisabeth* de 21 de maio de 1643, há duas passagens em que Descartes expressa sutilmente uma das características ontológicas centrais das noções primitivas: 1ª) "há *em nós* certas noções primitivas" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665 - grifos nossos); 2ª) "[…] não podemos procurar essas noções simples em nenhum outro lugar que não *em nossa alma*, *que as tem todas em si por sua natureza*" (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 666 - grifos nossos). Estas frases sugerem que a noção primitiva de "união", bem como a de "extensão" e a de "pensamento" são *inatas*, o que significa dizer que qualquer ser humano as possui em sua própria essência.

Em outras palavras, afirmar o inatismo das noções primitivas é sinônimo de dizer que é em nossa alma que as devemos encontrar, visto que ela as possui por sua própria natureza. Sendo assim, elas são elementos constituintes da própria *estrutura do pensamento*, de modo que elas *já estão dadas*. Dizer que as noções primitivas já estão dadas sugere que o filósofo as compreende como uma espécie de *dado imediato* da própria consciência. Em uma palavra: as noções primitivas são, na visão de Descartes, *consubstanciais* à alma.

À luz da *terceira meditação*, sabemos que uma ideia é inata quando não a recebemos dos sentidos, bem como quando sabemos que não se trata de uma mera produção ou ficção de nosso espírito (DESCARTES, AT IX 41). Sendo assim, uma ideia é inata somente quando "[…] ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado" (DESCARTES, 1973, p. 120; AT IX 41). Em brevíssimas palavras, a partir da *terceira meditação*, é correto afirmar que o modo como Descartes compreende o inatismo das ideias/noções está estritamente relacionado ao pressuposto teológico da onipotência divina e ao criacionismo cristão/católico. Deus, sendo todo poderoso, é o criador do homem. Ele ofereceu à sua criatura tudo quanto fosse preciso para que ela pudesse investigar a natureza de modo correto, tornando-se seu senhor e possuidor (DESCARTES, AT VI 62). Nas palavras de Laporte, "essas noções são realidades inteligíveis criadas por Deus, não fabricadas por nós. Não depende de nós que elas sejam tais como são, tampouco em seu número. E, ainda que nós não a percebamos através de outros [seres], mas em nosso próprio ser, depende de nós apenas percebê-las" (LAPORTE, 1988, p. 176).

Diante disso, cremos que, para Descartes, certas noções podem ser consideradas primitivas também de um ponto de visto *ontológico*, sobretudo por elas nos terem sido dadas por Deus no instante exato em que Ele criou o mundo e fundou a condição humana. Visto que fazem parte *ontologicamente* da "estrutura de nosso pensamento", as noções primitivas ocupam um papel central na epistemologia cartesiana: são elas que nos oferecem a possibilidade de realizar nossas representações, e o fazemos corretamente quando nos limitamos a não confundi-las entre si, não atribuindo a uma noção o que, *de direito e por derivação*, diz respeito à quaisquer outras noções primitivas.

Portanto, são inatas "[…] todas as ideias que, como conceitos do entendimento, contêm o princípio da unidade que funda a representação das diversas coisas […]" (GUÉROULT, 2016, p. 157). Em outros termos, pode-se dizer que o entendimento "[…] contém, de maneira inata, as ideias das estruturas e relações necessárias que, fora de mim, constituem as coisas" (GUÉROULT, 2016, p. 433). Pelo fato de serem inatas à mente, as noções primitivas constituem "[…] uma espécie de conjunto de regras que tornam possível a unidade permanente de cada um desses objetos" (GUÉROULT, 2016, p. 158). Justamente por isso, as noções primitivas podem ser tidas como *consubstanciais à alma*, imprescindíveis à produção do conhecimento, característica esta que as fazem parte constituinte da própria natureza da substância pensante. Ao fim e ao cabo, as noções primitivas são ideias que unificam os dados epistêmicos, fundando as representações, e, ao fazerem isso, elas expressam fielmente as estruturas e as relações ontológicas, tais como elas o são na realidade exterior à própria consciência do sujeito cognoscente.

4.2.4: As noções primitivas gerais: ser, quantidade e duração

Uma vez expostos brevemente, à luz do pensamento de Delphine Kolesnik-Antoine (2009), os sentidos epistêmico e ontológico das noções primitivas, resta-nos dizer qual o seu número, qual a sua divisão e quais os "recortes da realidade", isto é, os objetos específicos que cada uma delas nos permitem representar e conhecer. Descartes admite que há apenas poucas dessas noções (DESCARTES, AT III 665). Comecemos analisando aquelas que o filósofo denomina *les plus generales* (DESCARTES, AT III 665). Dentre estas, há as noções primitivas "[…] do ser, da quantidade, da duração etc, que convêm a tudo o que podemos

conhecer […]" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665)[201]. O cunho "geral" dessas primeiras noções é expresso na própria frase em que Descartes as enumera: elas são "mais gerais" pelo fato de que elas *convém a tudo o que podemos conhecer*[202] - sejam às substâncias extensas, às substâncias imateriais ou à substância composta (como o homem). Portanto, as noções primitivas gerais são absolutamente *mais abrangentes* com relação às "mais específicas" ou "particulares", como as de "extensão", de "pensamento" e de "união substancial"[203].

Nas palavras de Descartes, "os universais derivam apenas do fato de nos servirmos de uma ideia para pensar várias coisas particulares que tem certa relação entre si" (DESCARTES, 1997, p. 48; AT VIII 27). Para que isso fique mais claro, tomemos o exemplo do conhecimento que temos de uma substância pensante. Como sabemos, ela está relacionada com a noção primitiva que possuímos de "pensamento". E, como vimos, tal noção nos é inata, pois nos foi dada por Deus no momento de nossa criação. Contudo, só podemos compreender com clareza a natureza de um "ser pensante" se possuirmos, de antemão, a noção primitiva mais geral de *ser*, por exemplo. Esta noção, que se coaduna com uma outra noção (que também possuímos) que é a de *pensamento*, viabiliza nossa compreensão da essência de um *ser pensante*, ou, em termos cartesianos, da *res cogitans*.

Nesse sentido, nossas ideias do ser, da quantidade, da duração etc são consideradas por Descartes como conceitos metafísicos *mais básicos e universais*. E, por nos propiciarem a compreensão daquilo que é um *ser pensante*, um *ser extenso* ou um *ser composto*, elas são mais básicas até mesmo que as próprias noções primitivas de *pensamento*, de *extensão* e de *união substancial*. Isso se dá, pois "primeiramente, é preciso ter e empregar as noções

---

[201] No artigo 48 da primeira parte dos *Princípios*, Descartes acrescenta às noções primitivas mais gerais as noções de *substância*, de *ordem* e de *número*, afirmando que talvez poderia haver outras além das elencadas (DESCARTES, 1997, p. 44; AT VIII 22-3).

[202] *Cf.* o artigo 48 da primeira parte dos *Princípios*: "em relação às coisas, em primeiro lugar temos certas noções gerais *que podem referir-se a tudo* […]" (DESCARTES, 1997, p. 44; AT VIII 22-3 - grifos nossos).

[203] Como já destacamos, a doutrina das três noções primitivas é legítima no contexto do sistema cartesiano, pois ela se constitui no seio do próprio pensamento de Descartes. Nesse sentido, não se trata de uma nova doutrina, que, por sua vez, pressuponha elementos conceituais que não sejam condizentes com a metafísica do filósofo. As noções mais gerais, por exemplo, já foram mencionadas no contexto da *primeira meditação*. Nesta, Descartes (ao apresentar as razões que fizeram do "argumento do sonho" um artifício insuficiente para que a dúvida pudesse contemplar - de direito- os objetos da matemática) admite que, além das coisas corporais (como olhos, cabeça, mãos etc), há ainda "coisas mais simples e mais universais" que seriam verdadeiras e existentes (DESCARTES, AT IX 15). Tratam-se da "[…] natureza corpórea em geral, e sua extensão, juntamente com a figura das coisas externas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes" (DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 15).

primitivas gerais (número, ser, duração etc.) para ter as idéias que se enquadram nas menos genéricas (pensamento, extensão e união mente-corpo)" (YANDELL, 1997, p. 259).

As noções primitivas mais gerais são comuns a todos os entes existentes. Dito de outro modo: no contexto da epistemologia cartesiana, se o conhecimento de A é mais elementar que o conhecimento de B, isso quer dizer que o conhecimento de B pressupõe o conhecimento que temos previamente de A. Nestas condições, B jamais poderia ser anterior a (ou mais elementar ou primitivo que) A. Tal é o caso, por exemplo, de A ser a ideia de *ser* e B representar nosso conhecimento de um *ser pensante*. Portanto, para saber o que é um ser pensante, precisamos ter, de antemão, a ideia de ser e de pensamento, o que é, segundo Descartes, uma prerrogativa inata dos seres humanos. Por isso, as noções mais gerais "[…] correspondem aos *transcendantaux* da escolástica - predicados atribuíveis não importando qual seja o sujeito […]" (LAPORTE, 1988, p. 103).

Nesse sentido, Guéroult explica que

> grandeza, número, ordem, duração, figura, movimento, considerados à parte como noções de nosso espírito, são apenas universais 'que provém do fato de que nós nos servimos de uma ideia para pensar várias coisas particulares que têm entre elas uma certa relação e nós as compreendemos sob um mesmo nome. […] É por isso que não há em si grandeza fora das coisas grandes, nem números enumerando fora das coisas numeradas, nem duração fora da coisa enquanto ela continua a ser, nem ordem ou movimento fora das coisas ordenadas, nem há figuras fora das coisas figuradas, nem movimento fora das coisas movidas (GUÉROULT, 2016, p. 432)

Ao fim e ao cabo, as noções primitivas "mais gerais" e as "mais particulares" estão intimamente relacionadas. Pois, como lemos em Guéroult, nos servimos das gerais para pensarmos as particulares (e vice e versa). Nesse sentido, não há como conceber, por exemplo, as dimensões de um objeto sem, de antemão, termos a ideia elementar de *grandeza.* Também não seria possível conceber uma *série* de coisas ordenadas se não conhecermos anteriormente o que é a *ordem*. Tampouco o *tempo* em que um ser continua a existir, caso não tenhamos previamente alguma ideia do que é a *duração*.

Portanto, *conhecer algo que o nosso entendimento finito nos permite investigar é uma atitude condicionada por padrões lógicos elementares, como aqueles expressos pelas noções primitivas mais gerais. Estas, por sua vez, ramificam-se e são aplicáveis às noções primitivas particulares*, *que Descartes afirmou serem apenas três: a noção primitiva de extensão, a de pensamento e a de união substancial* (DESCARTES, AT III 665). Continuemos nossa análise,

mas desta vez investigando o que Descartes afirmou a respeito das noções primitivas tidas como *mais particulares* (DESCARTES, AT VIII 22-3).

4.2.5: As noções primitivas particulares: extensão, pensamento e união

Sob o prisma cartesiano, para compreendermos a natureza de um corpo, bem como todas as suas relações que se desenrolam no tempo e no espaço (como o fato de que ele pode ser movido por outro corpo e que ele possui uma figura, por exemplo), valemo-nos de nossa noção inata de extensão (DESCARTES, AT III 665). Ou seja, tudo o que diz respeito ao conhecimento que podemos ter das coisas materiais, seja da própria essência corpórea, seja do modo como ocorrem as relações físicas entre os corpos (bem como da dinâmica mecanicista dos fenômenos naturais), devemos recorrer à nossa noção primitiva de extensão. Esta, por si mesma, constitui a condição lógico/epistêmica por excelência que nos possibilita conhecer os corpos naturais. Se não recorrermos a ela, certamente não poderemos investigar corretamente a essência ou a estrutura última da matéria. Pois, é por meio dela que *naturalmente* nosso "arsenal cognitivo" foi moldado por Deus para que ele pudesse perscrutar a natureza e as relações físico-geométricas próprias da *res extensa*.

Por outro lado, no que concerne à alma, bem como às diversas percepções do entendimento e às inclinações da vontade, recorremos naturalmente ao arquétipo lógico/ epistêmico que nos possibilita representar uma substância pensante: nossa noção primitiva de pensamento (DESCARTES, AT III 665). Isso quer dizer que, quando formos investigar a natureza da substância pensante, isto é, o seu atributo principal, bem como quando buscarmos saber quais são os modos a ele inerentes (as operações intelectuais de sentir e imaginar, querer/não querer, afirmar/negar etc), é sob a alçada da noção primitiva de pensamento que devemos nos limitar. À luz da noção primitiva de pensamento, poderemos compreender com clareza quais são os modos de ser da substância pensante, qual seus mecanismos de funcionamento etc. Em poucas palavras, para conhecer a essência de uma substância pensante, valemo-nos, primeiro, da noção primitiva de ser e, também, da noção primitiva de pensamento - ambas inatas à mente humana.

Finalmente, quando almejarmos compreender o modo como a alma move o corpo, isto é, quando pretendermos conceber *a força que a alma tem de mover o corpo*, bem como o modo como o corpo é capaz de *agir sobre a alma* (causando os seus sentimentos e suas

paixões), servimo-nos certamente de nosso padrão epistêmico expresso pela noção primitiva de *união substancial* (DESCARTES, AT III 665). É unicamente a partir da ideia inata que temos da união de duas substâncias radicalmente distintas que poderemos compreender os fatos humanos decorrentes de tal unidade (sejam eles expressos pelo movimento voluntário, ou até mesmo revestidos dos sentimentos e das paixões). Em outras palavras, ao perguntarmos como é possível que, a partir de nossa vontade de erguer a mão esquerda, efetivamente a erguemos, é à noção primitiva de união que devemos nos ater. O mesmo se dá quando pretendemos investigar como, a partir de uma secura na garganta, origina-se em nós o sentimento de sede, por exemplo. Nesses dois casos, valendo-nos de uma ideia consubstancial à mente (a ideia de união substancial), poderemos compreender os fatos que se desenrolam no plano psicofísiológico.

Para Daniel Garber, embora Descartes não seja muito claro quando explica a relação intelectual entre as noções primitivas particulares (*extensão*, *pensamento* e *união*) e os objetos exteriores à consciência (*res extensa, res cogitans* e o *homem*), ele ao menos parece sugerir que "[…] se uma determinada idéia Q cai sob uma noção primitiva P, ter P é, em certo sentido, necessário para ter Q, e que nenhuma noção primitiva distinta de P é necessária para ter Q. P é o original e o padrão de Q, pelo menos nesse sentido mínimo" (GARBER, 2001b, p. 178). Nesta construção argumentativa de Garber (2001b), testemunha-se mais uma vez o sentido epistêmico das noções primitivas, pois elas "[…] servem para explicar muitas outras [coisas] que, participam [delas] segundo uma escala de relações recíprocas […]" (LAPORTE, 1988, p. 103). Dito de outro modo, se a forma pela qual a alma move o corpo só pode ser pensada a partir da noção primitiva de união substancial, ter essa noção primitiva é uma condição *sine qua non* para compreendermos a interação substancial. Além disso, no que tange à força que a alma tem de mover o corpo, nenhuma outra noção primitiva, exceto a de união substancial, seria capaz de nos fazer compreender a interação entre o corpo e a alma do homem.

Isso quer dizer que as noções primitivas, justamente por serem primitivas, "[…] cada uma delas não pode ser entendida senão por ela mesma" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 666). "Por serem primitivas, 'elas são realmente distintas', radicalmente 'independentes', conhecidas cada uma de um modo particular e não pela comparação de uma com a outra" (LAPORTE, 1988, p. 105). Sendo independentes, elas são absolutas no plano do

conhecimento e só podem ser conhecidas de modo *primò* e *per se* (LAPORTE, 1988, p. 102-3). Nesse sentido, cada uma das noções primitivas é irredutível às demais, sendo compreendidas unicamente por si mesmas.

Portanto, se pretendermos investigar as leis físicas do movimento, por exemplo, devemos nos ater à noção primitiva de extensão. Diversamente, se quisermos analisar a natureza divina ou o atributo principal da substância pensante, devemos nos limitar à noção primitiva de pensamento. Em ambos os exemplos, cada objeto ontológico estaria estritamente relacionado ao seu plano lógico/epistêmico adequado, o único por meio do qual podemos conhecer sejam as leis naturais, seja a natureza divina ou a essência do pensamento humano.

4.2.6: O erro de Elisabeth: a mistura das características da alma com as do corpo e a consequente confusão de noções primitivas

Em sua *Carta a Elisabeth* de 21 de maio de 1643, após esboçar a natureza das noções primitivas e suas respectivas exigências epistêmicas, pode-se dizer que é a partir disso que Descartes inicia propriamente o seu "ataque" à postura intelectual supostamente equivocada de Elisabeth da Boêmia. Após identificar tais noções, as enumerar e estabelecer quais os "recortes ontológicos" específicos que podemos compreender por meio delas, é preciso mostrar sua serventia no contexto do problema apresentado pela eleitora palatina. Ora, se o corpo, o movimento, a figura etc devem ser estudados à luz da noção primitiva de extensão; se a mente (bem como as percepções intelectuais e as inclinações da vontade) devem ser investigadas apenas a partir ideia primitiva de pensamento; conclui-se que os fenômenos decorrentes da união substancial (como os movimentos voluntários e os sentimentos) devem ser analisados *apenas* à luz da noção primitiva de união substancial.

Nessa perspectiva, aqueles ou aquelas que se desviam desses limites epistêmicos caem necessariamente em concepções ontológicas equivocadas ou em falsos problemas. Na visão cartesiana, e nós o veremos, é justamente este o erro de Elisabeth da Boêmia: "[…] o vício comum de quase todo conhecimento imperfeito: [o de] reunir várias coisas em uma, e acreditar que são uma mesma coisa", como lemos nas *Respostas às Sextas Objeções* (DESCARTES, AT IX 243).

No entender de Descartes, embora as noções primitivas façam parte de nossa natureza, chegando a constituir a própria estrutura de nosso pensamento, nem sempre nós as

distinguimos suficientemente como elas devem ser distinguidas[204]. Contudo, se desconsideramos suas diferenças, corremos o risco de fundar uma má ciência, pois "toda a ciência dos homens[205] não consiste senão em distinguir bem essas noções e em não atribuir a nenhuma delas senão as coisas as quais pertencem" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665). Pois, "para cada tipo de ser existem noções apropriadas e, ao julgar sobre qualquer ser, devemos usar essas noções em vez de comparações com outros seres" (DESCARTES, AT V 402-3).

Além disso, argumenta o filósofo, "[…] quando queremos explicar alguma dificuldade por meio de uma noção que não a pertence, não podemos deixar de nos equivocar, como também acontece quando queremos explicar uma dessas noções por uma outra" (DESCARTES, 2017, p. 196; AT III 665-6). Ora, se não distinguirmos corretamente os objetos de nosso conhecimento (enquadrando-os em seus domínios epistêmicos adequados), jamais poderemos conhecê-los em sua inteireza. Além disso, se não procedermos desse modo, não deixaríamos de nos equivocar, sobretudo porque tentaríamos elucidar alguma dificuldade a partir de bases epistêmicas completamente inadequadas[206]. Agem dessa maneira aqueles que, ao tentarem compreender a natureza de Deus e da alma, valem-se dos sentidos ou da imaginação, por exemplo. Como veremos mais adiante, essas são ferramentas epistêmicas adequadas apenas à noção primitiva de extensão, não à de pensamento (que por sua própria natureza, contempla as ideias de Deus e da alma). É justamente isso o que Descartes explica nas *Respostas às Segundas Objeções*:

> […] por não termos até agora quaisquer ideias das coisas pertencentes ao espírito que não fossem muito confusas e misturadas às ideias das coisas sensíveis, e por ter sido esta a primeira e principal razão pela qual não se pode entender assaz claramente nenhuma das coisas que se diziam de Deus e da alma, pensei que não faria pouco se mostrasse como é preciso distinguir as propriedades ou qualidades do espírito das propriedades ou qualidades do corpo, e como é preciso reconhecê-las (DESCARTES, 1973, p. 162; AT IX 103)

Descartes argumenta que é preciso desfazer-se do "[…] hábito de confundir as coisas intelectuais com as corporais, que se enraizou em nós no curso de toda a nossa vida

---

[204] Nas palavras do autor, nosso entendimento "[…] nem sempre as distingue suficientemente umas das outras, ou bem, não as atribui os objetos aos quais devemos atribuir" (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 666-7).

[205] Entenda-se "*omnem humanam scientiam*", isto é, "conhecimento indubitável", claro e distinto, episteme.

[206] Descartes sempre condenou posturas próprias àqueles que confundem coisas/noções: "O que, certamente, é digno de vós, ó carne, e de todos aqueles que, nada concebendo senão mui confusamente, não sabem o que se deve pesquisar de cada coisa" (DESCARTES, AT VII 359-60).

[…]" (DESCARTES, 1973, p. 163; AT IX 104). Para tanto, é preciso separar as coisas, distinguir os domínios e inserir cada objeto de investigação em seu campo de análise adequado. Nas palavras de Descartes, "[…] deve-se ter o trabalho de logo separá-las, distinguindo-as entre si mediante uma exame mais cuidadoso" (DESCARTES, AT IX 243). Ora, de modo semelhante àqueles que investigam erroneamente a natureza de Deus e da alma à luz dos sentidos (confundido as características do espírito com as das coisas sensíveis), Elisabeth analisou a relação alma/corpo também a partir da imaginação: ela aventou a hipótese de que a alma deveria possuir caracteres extensos (como extensão e superfície) para ter a capacidade de chocar-se com um corpo e, consequentemente, alterar o curso de seu movimento.

Em outras palavras, Elisabeth, ao colocar seu problema a Descartes, teria, segundo o filósofo, confundido domínios ontológicos e epistêmicos. Ao perguntar a Descartes como a alma poderia mover o corpo, a princesa da Boêmia utilizou conceitos próprios da física mecanicista como os de *determinação*, *movimento*, *impulso*, *choque*, *figura*, *superfície* e *extensão*. Ao fazer isso, ela imaginou que *o modo a partir do qual a alma move o corpo se daria da mesma forma que um corpo move outro corpo*. Conforme já destacamos, Márcio Damin Custório argumenta que as posições de Elisabeth embasam-se em determinado padrão, cuja formulação é expressa nestes termos: a interação entre corpo e alma "[…] deve ser conhecida pelo padrão estabelecido da interação entre duas coisas extensas, sendo a interação tratada como um fenômeno de translação de movimento de um corpo para outro corpo por meio do contato entre ambos" (CUSTÓDIO, 2013, p. 17-8). Isso só foi possível, como já afirmamos reiteradas vezes, porque Elisabeth confundiu as características do corpo com as da alma, imaginando que o espírito pudesse ter (como o corpo) extensão e superfície.

Descartes, atento à identificação que Elisabeth estabelece entre as características da alma e as do corpo, e, consequentemente, percebendo que ela assimila as interações físicas às psicofisiológicas, não tarda em censurá-la:

> […] visto que o uso dos sentidos nos tornou as noções da extensão, das figuras e dos movimentos muito mais familiares do que as outras, a principal causa de nossos erros está que queremos nos servir dessas noções para explicar as coisas as quais elas não pertencem, como quando queremos nos servir da imaginação para conceber a natureza da alma, ou bem, quando queremos conceber a maneira como a alma move o corpo, por aquela pela qual um corpo é movido por outro (DESCARTES, 2017, p. 196-7; AT III 666)

O filósofo reprova mais uma vez a atitude daqueles que, valendo-se fortemente (e de modo irrestrito) da sensibilidade, fizeram das noções mecânicas próprias da extensão algo muito familiar a si mesmos. E, aqueles que assim o fizeram, almejam compreender e explicar muitas outras coisas à luz dessas mesmas noções físicas. Ora, certamente isso seria vantajoso se pretendermos compreender a natureza do movimento, bem como saber quais são suas leis e suas especificações. Contudo, quando extrapolamos o domínio das investigações físicas, aventurando-nos em pesquisas metafísicas ou, até mesmo, em análises psico-fisiológicas, não deixamos de nos equivocar se nos valermos das mesmas noções utilizadas em nossas análises físicas. Justamente por isso, Descartes desfere um ataque descomunal às investidas de Elisabeth: "assim creio, antes de tudo, que temos confundido a noção da força pela qual a alma age no corpo, com aquela pela qual um corpo age em outro corpo […]" (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 667)[207].

* * *

Sem dúvidas, a frase de Descartes supracitada é contundente e marcou para sempre boa parte da tradição de pesquisadores que se debruçam sobre a tese da união substancial. Como vimos, na perspectiva de Descartes, Elisabeth lhe propõe um *falso problema*, pois, na visão do filósofo, ela confunde as características do corpo com as da alma, de modo que ela imagina que o espírito se relacionaria com o corpo do mesmo modo que um corpo se relaciona com outro corpo, ou seja, através do impacto[208]. Ao fazer isso, a futura abadessa de Herford situa equivocadamente sua investigação acerca da interação substancial no contexto da noção primitiva de extensão, algo que, aos olhos de Descartes, é um completo absurdo. Diversamente, ela deveria ter colocado o problema em outros termos, pressupondo que o corpo e a alma são radicalmente distintos e irredutíveis, valendo-se exclusivamente da noção primitiva de união substancial. Como explica Guéroult,

> […] quando queremos explicar a natureza da alma por noções geométricas e físicas nos enganamos ao confundir a noção de alma

[207] "O erro de Elisabeth é o de tentar explicar uma noção, a da interação mente-corpo, que pertence à noção primitiva de união entre mente e corpo, em termos de impacto, que pertence a outra noção primitiva, a de extensão ou corpo, algo que não é necessário, uma vez que cada noção não é perceptível, nem possível, uma vez que as noções são completamente distintas" (GARBER, 2001b, p. 173).

[208] "A introdução da noção primitiva de união ou interação permite que Descartes trate como um falso problema a causa do movimento em uma interação da alma com o corpo" (CUSTÓDIO, 2013, p. 19).

> sozinha com aquela de corpo sozinho; quando queremos explicar pela maneira em que a alma move o corpo aquela em que um corpo move outro, nos enganamos confundindo a noção primitiva de corpo sozinho com a noção primitiva da substância composta alma-corpo (GUÉROULT, 2016, p. 626-7).

Por isso, é imprescindível fazer uma séria delimitação do domínio de cada uma das noções primitivas, jamais confundindo seus objetos, tampouco as faculdades da alma que são adequadas para que possamos investigar corretamente os mesmos. Isso em virtude de que, a união substancial "permanece como conteúdo positivo de nossa noção da união substancial da alma e do corpo […]. E, como nada nos permite deduzir, seja da ideia de pensamento, seja da de extensão, nós podemos apenas a considerar como um princípio irredutível a esses gêneros" (GILSON, 1987, p. 435)[209]. Portanto, para Descartes, a união substancial "é uma daquelas coisas que só obscurecemos[210] quando tentamos explicá-las em termos de outras coisas" (DESCARTES, AT V 222). Contudo, ao invés de seguirmos os reiterados conselhos de Descartes, cultivamos o mau hábito

> "[…] de atribuir as características da matéria, quer à alma, quer à sua união com o corpo. Tal erro vêm-nos de certos preconceitos, derivados de um uso abusivo dos sentidos: como eles nos dão informação sobre os corpos, e como essa informação nos é familiar e nos permite resolver problemas de relacionamento com as coisas, alargamo-la indevidamente às relações da alma com o corpo. *O facto de não respeitarmos a distinção entre as noções primitivas leva-nos a confundir as propriedades do corpo com as da alma, projectando nela aquilo que diz respeito ao corpo (impulsão, contato etc)* (FERREIRA, 2013, s/n - grifos nossos).

Como alguns teóricos escolásticos, Elisabeth atribuiu equivocadamente características do corpo à alma, pois ela chegou a afirmar que a substância pensante poderia mover uma substância extensa (como os espíritos animais) somente através do choque, do contato direto. Ora, determinar o curso do movimento de um corpo através do choque é uma característica exclusiva das substâncias extensas, não compartilháveis com substâncias pensantes. Por isso, destaca David Yandell,

> […] Descartes percebeu que era um equívoco tentar oferecer uma explicação mecanicista ou 'científica' da ação da mente sobre corpo. Uma vez que a visão de Descartes de que os princípios da física não se

---

[209] A interação corpo-corpo e corpo-alma são irredutíveis entre si, pois "ao insistir que temos uma 'noção primitiva' da união de mente e corpo lado a lado com nossas noções primitivas de pensamento e de extensão, Descartes deve ser compreendido como quem afirma que o complexo mente-corpo é algo *portador de propriedades distintivas e irredutíveis por direito próprio*" (COTTINGHAM, 1999, p. 48-9 - grifos nossos).

[210] "Há noções tão claras por si próprias que ficam obscurecidas quando queremos defini-las de forma escolar; e que não podem ser adquiridas pelo estudo, mas nascem conosco" (DESCARTES, 1997, p. 30; AT VIII 8). "Além disso, observei que ao procurarem explicar pelas regras da sua lógica coisas que são conhecidas por si próprias, os filósofos não fizeram mais do que obscurecê-las" (DESCARTES, 1997, p. 30; AT VIII 8).

> aplicam às atividades da mente (tampouco os princípios da psicologia racional serviriam para a matéria), interpretar a interação da mente e do corpo como análoga às operações de qualquer uma delas não poderia produzir nenhuma compreensão dessa interação (YANDELL, 1997, p. 250)

Descartes bem percebeu que a princesa da Boêmia não escapou ao equívoco dos medievais, maculados que estavam pelos ensinamentos da Escola e pelos preconceitos da infância. Nesse sentido, qualquer um que, não assumindo claramente uma postura dualista forte, seria capaz de confundir os predicados do corpo com os da alma e, certamente, seria levado a pensar que a alma age no corpo do mesmo modo que um corpo age em outro corpo. Para valermo-nos dos termos de Yandell, *na perspectiva cartesiana, os princípios da física não poderiam ser, de modo algum, aplicáveis às atividades da mente*[211].

Por isso, é preciso distinguir, em Descartes, dois conceitos de "força": a força através do qual um corpo age sobre outro e a força com que a alma age sobre o corpo. Tal distinção nos leva a afirmar que, na física cartesiana, "[…] nenhuma força se exerce a não ser por intermédio de um contato de superfícies, mas nos termos da psicofisiologia cartesiana, nenhum relação da alma e do corpo é pensável, exceto como uma relação de forças que se exercem sem contato de superfícies" (MEHL, 1998, p. 138). Portanto, essas duas "forças" jamais poderiam ser tidas como equivalentes, de modo que nenhuma delas deveria servir de "modelo" ou "correlato" para a compreensão da outra.

Nesse sentido, Descartes parece sugerir à Elisabeth que não podemos conceber o modo como a alma move o corpo a partir da forma como um corpo move outro corpo, sobretudo porque não devemos considerar a ação da alma e do corpo como uma relação de "exterioridade espacial" (ALQUIÉ, 1950, p. 309). No espaço, corpos são exteriores a outros corpos, de modo que essa condição viabiliza o choque entre eles a partir do contato entre suas respectivas superfícies. A alma, por sua vez, estando misturada e, até mesmo, intimamente confundida com o corpo, *não pode manter com a glândula pineal e com os espíritos animais uma relação de exterioridade mútua*. Corpos são, por natureza, delimitados e separados uns dos outros, ao passo que a alma e o corpo estão intimamente unidos, misturados, confundidos, formando um único todo (DESCARTES, AT IX 64).

---

[211] "[…] Descartes nega que a explicação mecânica da mudança em termos de impacto seja relevante para a questão de como a mente age no corpo. A alegação é que temos uma noção especial em termos da qual entendemos a interação mente-corpo, uma noção distinta das noções em que entendemos as coisas que pertencem à mente ou ao corpo tomadas separadamente" (GARBER, 2001b, 172-3).

Dito isso, podemos entender a natureza do equívoco identificado por Rodis-Lewis: "querer que uma realidade aja sobre uma outra somente por contato é uma ilusão da imaginação que materializa tudo" (RODIS-LEWIS, 1989, p. 70). Portanto, "não podemos ver a correlação entre o imaterial e o material em termos materialistas da ciência mecânica […]" (SOARES, 2017, p. 138). Nas palavras de Gérard Lebrun, pensar o modo como a alma move o corpo da mesma maneira que um corpo move outro corpo seria análogo a "[…] reduzir a substância composta humana ao corpo físico (ou ao animal máquina)" (LEBRUN, 1973, p. 147). O erro de Elisabeth se consolida porque, "[…] em Descartes, a psicofisiologia humana não é materialista" (LEBRUN, 1973, p. 147). "Em sua resposta a Elisabeth, entretanto, Descartes esforça-se por indicar os erros cometidos por quem toma o contato como o único mecanismo de transmissão de movimento" (CUSTÓDIO, 2013, p. 18).

* * *

Em suas *Respostas às Quintas Objeções*, Descartes já havia censurado Gassendi por ele ter pensado que a alma unir-se-ia ao corpo por contato, do mesmo modo que um corpo se uniria a outro. Percebe-se, claramente, a semelhança entre o modo como Gassendi procede em 1641 e o erro cometido por Elisabeth dois anos mais tarde (1643). E, haja vista que o equívoco dos dois interlocutores de Descartes são semelhantes, cremos que o filósofo tenha retomado, *mutatis mutandis*, a argumentação que, no contexto da publicação das *Objeções e Respostas*, ele já havia endereçado ao matemático epicurista.

Nesse sentido, embora as chamadas noções primitivas estivessem completamente ausentes no contexto das *Meditações Metafísicas*, elas parecem ser vislumbradas já nas discussões de Descartes com Gassendi. Nas palavras de Descartes:

> o que dizeis nessa passagem, no que se refere à união entre o espírito e o corpo, [...] [em] nada objetais contra minhas razões, mas colocais somente dúvidas que vos parecem derivar de minhas conclusões, embora efetivamente não vos ocorra ao espírito senão porque desejais submeter ao exame da imaginação coisas que de sua própria natureza não estão sujeitas a tal jurisdição. Assim, quando quereis comparar aqui a mistura que se faz entre e o espírito e o corpo com a de dois corpos misturados, basta-me responder que não se deve fazer entre essas coisas comparação alguma, pois que *são de dois gêneros totalmente diferentes*, e não se deve imaginar que o espírito tenha partes, ainda que conceba partes no corpo (DESCARTES, 1973, p. 212-3; AT VII 389-90 – grifos nossos).

Na visão de Descartes, Gassendi confunde as características da alma com as do corpo (pensando que a alma deveria ter extensão para que pudesse se unir ao corpo, do mesmo modo que um corpo precisa ter superfície para se acoplar a outro corpo). Consequentemente, Gassendi também se vale da noção primitiva de extensão para tentar compreender o modo a alma se uniria ao corpo, lançando mão da imaginação e dos sentidos para tentar elucidar a interação substancial. Portanto, os problemas concernentes à união substancial levantados (e os erros cometidos) por Gassendi e Elisabeth são absolutamente idênticos, e, aos olhos de Descartes, eles estão essencialmente mal formulados, sendo insolúveis em seus próprios termos.

4.2.7: A analogia do peso

Após explicar o equivoco de Elisabeth, especialmente no que diz respeito à sua mistura das características do corpo com as da alma, e, consequentemente, de sua confusão de noções primitivas, Descartes passa à consideração daquilo que ficou conhecido entre os intérpretes do filósofo como a *analogia do peso*[212]. Ao fazer isso, Descartes pretende convencer Elisabeth de que ela se equivocara no que diz respeito à confusão de noções primitivas, e, para tanto, ele elabora um contraexemplo eficaz (CUSTÓDIO, 2013, p. 22). O cerne deste contraexemplo, como o próprio nome sugere, repousa sobre o conceito escolástico de *gravitas* (*pesanteur*), isto é, de peso ou gravidade. Para nós, o fato do filósofo recorrer à essa noção peculiar à *vieille Philosophie* (DESCARTES, AT III 230-1), sobretudo no contexto de sua correspondência com Elisabeth, revela a sutil inventividade de Descartes.

Em linhas gerais, valendo-nos dos termos de Delphine Kolesnik-Antoine (2009), pode-se dizer que nossa compreensão da analogia do peso se desenvolve a partir de dois "níveis interpretativos" distintos[213]. O primeiro deles gravita ao redor das concepções de Henri Gouhier (2016) e é endossado por diversos intérpretes como Guéroult (2016), Garber

---

[212] A analogia do peso é mencionada nas *Respostas às Sextas Objeções* (AT IX 240-1), na *Carta a* ***, redigida em agosto de 1641 (AT III 424; AT III 434), na *Carta a Elisabeth* de 28 de junho de 1643 (AT III 694) e na *Carta a Arnauld*, datada de 29 de julho de 1648 (AT V 222-3).

[213] É preciso destacar que, embora utilizemos o vocabulário de Kolesnik-Antoine, sobretudo quando ela compreende a analogia do peso a partir de "níveis interpretativos" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 172), não seguimos a ordem estabelecida pela autora. Por exemplo, o que para ela é um *primeiro* nível interpretativo, em nosso texto, ele assume o lugar de um *segundo*. Trata-se apenas de uma aproximação lexical, muito embora um dos níveis apreciados por Kolesnik-Antoine seja assumido e descrito por nós, do qual elencaremos as devidas referências.

(2001b), dentre outros. Aos nossos olhos, esse primeiro nível é o mais fiel à proposta cartesiana e oferece uma compreensão mais bem acabada da analogia do peso. O segundo nível interpretativo, que para nós também está correto, mas (por razões que iremos explicitar) é menos abrangente, é compartilhado por Louis de La Forge (1997), por Bedau (1986) e também por Kolesnik-Antoine (2009). Ambos expressam, cada qual a seu modo, a verdadeira utilidade da analogia do peso no contexto da correspondência de Descartes com Elisabeth da Boêmia, princesa palatina.

4.2.8: A analogia do peso: o primeiro nível interpretativo

Comecemos analisando o primeiro nível interpretativo da analogia do peso. Como dissemos, Descartes pretendia convencer Elisabeth de que, ao tentar compreender a interação substancial com base em uma noção primitiva diferente da de união, ela seria conduzida necessariamente a falsos problemas. Pois, como também já salientamos, embora seja em nossa própria alma que devemos buscar o conhecimento das noções primitivas, ela nem sempre "[…] as distingue suficientemente umas das outras, ou bem, não as atribui os objetos aos quais devemos atribuir" (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 666-7). Nesse sentido, um dos motivos que levou o filósofo "[…] a relembrar a qualidade do peso da física aristotélica é o desejo de construir um *contraexemplo eficaz* à tentativa equivocada de Elisabeth de compreender a interação por analogia ao impacto entre os corpos" (CUSTÓDIO, 2013, p. 22 - grifos nossos).

Para tanto, Descartes remete Elisabeth a um de seus textos publicados junto às *Meditações Metafísicas*: as *Respostas às Sextas Objeções*. Nesta, o filósofo ilustra o erro daqueles que confundem as características espirituais com os materiais, tratando especificamente da noção escolástica de peso (*pesanteur*). Vejamos o que Descartes escreve aos teólogos e geômetras acerca do peso:

> por exemplo, quando eu considero o peso como uma qualidade real, inerente e unida aos corpos maciços e grosseiros, ainda que eu a denomine uma *qualidade*, na medida em que a relaciono com os corpos nas quais resida, contudo, haja vista que acrescentei a palavra real, pensei, de fato, que fosse uma substância: da mesma forma que uma roupa, considerada em si mesma, é uma substância, mas quando é relacionada a um homem vestido, pode-se dizer que é uma qualidade. Assim, se bem que o espírito seja uma substância, contudo, pode-se dizer que ele é uma qualidade relativa ao corpo ao qual ele está unido. […] *Mas o que melhor evidencia que essa ideia de peso*

> *deva ter sido extraída, em partes, da que tenho de meu espírito, é que pensei que o peso estivesse levando os corpos em direção ao centro da terra, como se ela tivesse em si qualquer conhecimento do centro, pois, certamente, não é possível que isso se faça sem conhecimento, e, portanto, onde há conhecimento, é necessário que haja espírito* (DESCARTES, AT IX 240-1 - grifos nossos)

Para Descartes, os medievais concebiam erroneamente o peso como uma *virtude* ou como uma *qualidade real*, distinta do corpo dito pesado, mas inerente a ele, sendo ela capaz de o conduzir para baixo (DESCARTES, AT II 223). Aos olhos de Descartes, isso sugere claramente que uma *qualidade real* era concebia pelos escolásticos à maneira de uma *substância*, pois o que é distinto de algo pode existir para além dessa coisa, ou seja, existir como uma substância[214]. Isto é afirmado claramente na *Carta a Elisabeth* que estamos analisando: "[…] o peso, o calor e outras [qualidades] que temos imaginado serem reais, isto é, ter uma *existência distinta daquela do corpo e, consequentemente, serem substâncias*, ainda que a tenhamos *nomeado de qualidades*" (DESCATES, 2017, p. 197; AT III 667 - grifos nossos). Algo semelhante se lê nas *Respostas às Quintas Objeções*: "[…] os acidentes são comumente concebidos pelos filósofos como substâncias, a saber, quando eles os concebem como reais" (DESCARTES, AT VII 364). Portanto, na perspectiva cartesiana, "[…] tudo o que é real pode existir separadamente de qualquer outro sujeito; portanto, o que pode assim existir separadamente é uma substância e não um acidente" (DESCARTES, AT IX 234-5).

Na visão de Descartes, ao conceberem o peso dessa maneira, os escolásticos equivocadamente o relacionavam a um tipo de substância incorpórea (como a alma humana, por exemplo), visto que eles próprios sabiam que possuíam uma alma distinta de seus corpos, mas que ela era capaz de se unir muito estreitamente a ele, conduzindo suas ações. Do mesmo modo que a alma é distinta do corpo, o penetra e o move, o peso seria uma qualidade, ou melhor, uma substância diferente do corpo pesado, que pudesse penetrá-lo e movê-lo para

---

[214] A esse respeito, ver as *Respostas às Quartas* (DESCARTES, AT IX 195). Para Gilson, "[…] Descartes não pode pensar uma realidade [como uma qualidade *real*, por exemplo] sem a pensar sob o aspecto de uma substância" (GILSON, 1967, p. 170). Nessa mesma perspectiva, Rodis-Lewis explica que "as 'qualidades reais', tais como o peso, são reais [*realisées*], ou seja, concebidas como seres independentes ou substancializados. Os escolásticos admitem que elas agem sobre o corpo sem se confundir com ele" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 27). Laporte, por sua vez, também destaca que independência ou existência por si são sinônimos de substancialidade (LAPORTE, 1988, p. 226).

baixo, ou seja, em direção ao centro da Terra - o seu *lugar natural*[215]. A esse respeito, as palavras de Descartes dirigidas a Arnauld parecem-nos bastante explícitas:

> A maioria dos filósofos acredita que o peso de uma pedra é uma qualidade distinta da mesma, e, por isso, pensam que compreendem com clareza suficiente como essa qualidade pode impulsionar a pedra em direção ao centro da terra, porque acreditam que possuem uma experiência manifesta de uma tal ocorrência. Eu, no entanto, por estar convencido de que não existe tal qualidade na natureza e que, consequentemente, não existe uma ideia real disso no intelecto humano, julgo que, *ao representar essa idéia de peso, eles estão usando a idéia que têm em si mesmos de substância incorpórea* (DESCARTES, AT V 222 - grifos nossos)[216]

Étienne Gilson sintetiza admiravelmente a visão cartesiana acerca do antropomorfismo escolástico nestes termos:

> Dizemos que os corpos possuem a qualidade de serem pesados. Essa qualidade lhes pertence à medida que são corpos, ou seja, unicamente pelo fato de algo ser um corpo isso lhe confere certo peso. Visto sob esse aspecto, o peso de um corpo é praticamente independente da dimensão desse corpo. Sem dúvida, ele pesará mais ou menos de acordo com sua maior ou menor grandeza, mas todos os corpos são iguais ao menos no fato de uns e outros serem pesados, pois eles o são em virtude de serem corpos, de modo que sua essência é inseparável de sua qualidade. Ademais, uma vez que tal qualidade pertence à essência do corpo antes de pertencer à sua massa, ela é, em certo sentido, independente dessa massa e, por conseguinte, de sua extensão. Essa substância, que nós pensamos sob o nome de qualidade, não é concebida como extensa. Contudo, uma vez que o pensamos como pertencendo ao corpo extenso do qual ele é qualidade, representamos o peso como pertencente inteiramente ao corpo e a cada uma de suas partes, e como pertencendo ao mesmo tempo independentemente da extensão ou da massa desse corpo. […] Dito de outro modo, *o peso é uma alma, haja vista que ele é pensado, de fato, como uma substância imaterial unida a um corpo* […] (GILSON, 1967, p. 170-1 - grifos nossos).

---

[215] "[…] o peso é representado por essa ideia da mesma forma que a alma, isto é, como algo capaz de penetrar o corpo e que existe inteiramente em todo o corpo e em todas as suas partes; por outro lado, é representado como uma coisa que leva o corpo em direção ao centro da Terra e que conhece o centro. Portanto, atribuímos ao peso propriedades que pertencem à alma" (BELGIOIOSO, 2015, p. 40).

[216] Todavia, é interessante salientar que estamos diante de uma *interpretação* de Descartes sobre o modo como os escolásticos concebiam as *qualidades reais* e as *formas substanciais*. É *possível*, contudo, que a perspectiva cartesiana não esteja correta, pois, como explica Étienne Gilson, "no aristotelismo escolástico, a forma de um corpo, mesmo a forma substancial, é apenas uma abstração. O espírito pode pensá-la à parte, mas ela não poderia subsistir à parte [como uma substância], salvo o caso único da alma racional. Para um escolástico, a verdadeira realidade não é jamais a forma, tampouco a matéria, mas o composto físico nascido da união de uma forma a uma matéria, o que merece unicamente o nome de substância" (GILSON, 1967, p. 162). Entretanto, Descartes jamais aceitaria uma crítica semelhante a essa, sobretudo porque ele sustentava com sinceridade que, embora os escolásticos negassem que equiparavam as noções de *qualidade* e *substância*, eles certamente o faziam. Isso se dá, porque, de acordo com o filósofo, ao conceberem uma qualidade como algo real e existente para além do corpo ao qual ineria, os medievais pensavam que a qualidade só poderia existir *per se*, isto é, existir de modo análogo a uma substância (DESCARTES, AT V 223). Tal posicionamento é, inclusive, recolocado diante de Hyperaspistes em agosto de 1641: "quando as pessoas pensam que os acidentes são reais, elas os representam para si mesmas como sendo substâncias, mesmo que não os julguem como tais" (DESCARTES, AT III 431).

Portanto, para Descartes (e o comentador o confirma), sendo a concepção escolástica de peso uma qualidade real inerente aos corpos ditos pesados, mas distinta deles, ela só poderia ter sido concebida a partir de uma *projeção* equivocada da ideia que temos de nossa alma (enquanto uma substância imaterial distinta do corpo, mas a ele unida) nos corpos naturais. Em outras palavras, os peripatéticos atribuíam qualidades aos corpos baseando-se no fato de que eles próprios possuíam uma alma unida a seus corpos. Para fins de ilustração e clareza, observemos a seguinte tabela de analogias para compreendermos o que Descartes pretende assumir como *similares*, ao menos de um ponto de vista *metodológico*:

Física escolástica	**Cartesianismo**
qualidade (peso)	substância imaterial (alma)
qualidade inerente ao corpo (corpo pesado)	alma unida ao corpo (homem)
fenômeno da gravidade (queda livre)	fenômeno psicofísico (ação voluntária)

Como vimos, na física escolástica, a qualidade pode ser comparada à uma substância *à la* Descartes. E, no caso específico da qualidade "peso", Descartes a aproxima da substância "alma", pois ele "[…] é uma alma, posto que ele é pensado, de fato, como uma substância imaterial unida a um corpo, presente em todas e em cada uma de suas partes ao mesmo tempo, exercendo especialmente sua ação sobre ele por intermédio de uma só de suas partes" (GILSON, 1967, p. 171). Consequentemente, pode-se afirmar que a inerência da qualidade "peso" em um corpo faz desse mesmo corpo não um substrato natural qualquer, mas um "corpo pesado". Do mesmo modo, a alma, ao se unir ao corpo humano, faz deste não apenas uma máquina, mas um homem. Em última análise, se a alma é capaz de mover voluntariamente o corpo do homem, viabilizando as ações voluntárias, também o peso deverá ser uma qualidade real capaz de mover os corpos para baixo (ou seja, capaz de possibilitar o fenômeno da queda livre). Portanto,

> a verdadeira qualidade do peso é pensada como uma espécie de mente, unida ao corpo pesado da mesma forma que a mente humana está unida ao corpo humano, e, afirma-se, concebemos o peso agindo sobre o corpo pesado ao atraí-lo para o centro da terra da mesma forma que concebemos a mente agindo sobre o corpo. Assim, o modo Escolástico de explicação é parasita da ideia que temos da interação mente-corpo no sentido de que se não entendêssemos como as mentes agem em corpos animados,

> então não entenderíamos como as formas ou qualidades agem em corpos inanimados (GARBER, 2001b, p. 187)

Dito isso, claramente percebemos que, "a falsa noção de peso é a mistura dos elementos tirados da experiência de nossa força ao mover os corpos com elementos propriamente físicos; em outras palavras, ele nasce da confusão da substância composta alma-corpo com a substância do corpo só […]" (GUÉROULT, 2016, p. 627). É justamente isso o que, em outras palavras, Descartes explica ao Abade de Launay:

> os primeiros julgamentos que temos feito desde nossa infância, influenciados pela Filosofia vulgar, nos acostumaram a atribuir aos corpos diversas coisas que pertencem unicamente à alma; e, do mesmo modo, a atribuir à alma várias coisas que pertencem somente ao corpo. A mistura dessas duas ideias do corpo e da alma, na composição de outras ideias, formam as qualidades reais e as formas substanciais que eu acredito que devam ser inteiramente rejeitadas (DESCARTES, AT III 420)

Eis, portanto, diante dos olhos de Elisabeth, um caso emblemático de confusão de domínios ontológicos, pressuposta na composição das *qualidades reais* e das *formas substanciais* aristotélico-tomistas. Os escolásticos, na tentativa de compreensão do mecanismo que subjaz à ação pela qual o peso atua sobre os corpos, também confundiram as características da alma com as do corpo. Consequentemente, eles inseriam suas investigações sobre o peso no contexto de uma noção primitiva inadequada (naquela de união substancial, pois, na visão deles, o peso moveria um corpo do mesmo modo em que a alma move o corpo humano). Isso se dava, como dissemos reiteradas vezes, sobretudo porque eles concebiam (na visão cartesiana) a qualidade peso como uma alma imaterial unida a um corpo. Ao desconhecerem o paradigma mecanicista de explicação dos fenômenos naturais, os medievais caíram no erro de confundir algo explicável unicamente à luz da noção primitiva que temos de corpo, isto é, a de extensão, substituindo-a por aquela, também primitiva, de união (a terceira noção primitiva).

Conceber a queda livre dos corpos à guisa de posturas antropomórficas, aplicando caracteres humanos (como possuir um espírito unido (ao) e que move (o) corpo) a seres que não os tem, é um equívoco comum às crianças, mas que não fora superado pela Filosofia vulgar. Em síntese, nós nos enganamos ao supormos que deveria haver nos corpos uma espécie de qualidade imaterial que os poderia mover - tal é o caso somente do espírito; pois, "[…] é porque nós todos temos um 'conhecimento [ou consciência] interior' da capacidade de nossa vontade de mover nosso corpo, 'ordinariamente', que Descartes pode se servir dela para

nos persuadir de que nós a usamos mal quando a projetamos no mundo físico" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 149).

* * *

Em contrapartida, para Descartes, a verdadeira noção de peso situa-se em um plano completamente alheio àquele das *qualidades reais*, bem como do das *formas substanciais*. A dinâmica que subjaz ao mecanismo da queda livre, esclarece Descartes, bem como a todos os outros fenômenos naturais, deve ser explicada deduzindo-a "[...] apenas de princípios geralmente aceitos por toda a gente, como a grandeza, a figura, a situação e o movimento das diversas partículas da matéria" (DESCARTES, 1997, p. 265; AT XI 309). O peso ou, mais especificamente, a gravidade, Descartes a compreende como uma

> […] força que une todas as suas partes e faz que tendam para o seu centro umas mais e outras menos conforme são maiores ou menores e mais ou menos sólidas; ela não é outra coisa senão algo que consiste tão somente no fato de que as partes do pequeno céu que rodeia a Terra, ao girarem muito mais depressa que as partes desta em torno de seu centro, tendem também com mais força a se afastar dele, e, por conseguinte, empurram-nas em direção a ele (DESCARTES, 2009, p. 153-5; AT XI 72-3)

O peso dos corpos consiste na força que resulta do contato entre as partes maiores e menores constituintes do universo. As menores delas, por se moverem muito depressa "no pequeno céu" (ao redor da Terra), afastam-se circunstancialmente dele e se aproximam do planeta, pressionando as maiores partes em direção ao seu centro. Em outras palavras, o peso é tão somente o resultado da ação da "[…] matéria sutil que igualmente empurra todas as partículas da sua superfície para o centro; e pelo simples fato de se mover à volta da Terra, atrai também todos os corpos ditos pesados, que são as suas partículas" (DESCARTES, 1997, p. 183; AT XI 210). Deixemos claro desde já: a noção cartesiana de peso circunscreve-se exclusivamente à noção primitiva de extensão, pois o peso nada mais é que uma interação entre as micro-partículas corpóreas e o corpo dito pesado. Tomando o exemplo de uma "pedra C", Descartes explica a Mersenne que tal pedra "[…] é posta em [movimento] circular pela matéria sutil e com isso [é conduzida] ao centro da terra" (DESCARTES, AT II 565).

Na *Carta prefácio* aos *Princípios da Filosofia*, ao afastar-se da concepção tradicional de *gravitas*, Descartes pretende ressignifica-la à luz da teoria mecanicista. Para o autor, "[…] embora a experiência mostre claramente que os corpos, que se dizem pesados, descem ao

centro da Terra, nem por isso conhecemos a natureza daquilo que se chama peso, isto é, a causa ou princípio que os faz descer, e por isso devemos estudá-los de outra maneira" (DESCARTES, 1997, p.18; AT IXB 8). Evidencia-se, certamente, uma crítica aos escolásticos aristotélico-tomistas, cujo desconhecimento do verdadeiro modo por meio do qual um corpo pesado volta-se em direção ao centro da Terra faziam-lhes postular princípios ou causas qualitativas completamente equivocadas para explicar o fenômeno da gravidade. Portanto, em *O Mundo*, Descartes escreve que

> […] é necessário saber que, quando digo que um corpo tende para algum lado, não quero com isso que se imagine que ele tenha em si um pensamento ou uma vontade que o conduza, mas somente que esteja disposto a se mover para lá, seja porque realmente se move, seja, então, porque algum corpo o impede de fazê-lo; e é principalmente neste último sentido que me sirvo da palavra 'tender', porquanto ela parece significar algum esforço e todo esforço pressupõe resistência (DESCARTES, 2009, p. 177; AT XI 84)

Os fenômenos naturais, regidos exclusivamente pelas leis da física (cuja força explicativa não pressupõe *qualidades* ou *formas* inerentes aos corpos), reduzem-se à extensão e ao movimento. Não há características humanas intrínsecas aos corpos, como aquela de possuir uma virtude "movente" (DESCARTES, AT II 223) ou uma "vontade de ser mover". *Quando um corpo "tende" para baixo, ele o faz por ser impelido por outro(s) corpo(s)*. Portanto, as leis da natureza norteiam o processo dos choques entre os elementos físicos, e, consequentemente, a transferência ou a diminuição do movimento no espaço. É justamente nessa perspectiva que Descartes concebe o peso.

A chamada "matéria sutil" que envolve a Terra (cuja peculiaridade consiste apenas em ser constituída por partículas pequeninas e mais velozes em comparação às que compõe o planeta), "[…] empurra todas as partículas da sua superfície para o centro; e pelo simples fato de se mover à volta da terra, atrai também todos os corpos ditos pesados […]" (DESCARTES, 1997, p. 183; AT VIII 212). Não seria mais necessário recorrer ao antropomorfismo hilemórfico da escolástica para compreender o motivo pelo qual os corpos ditos pesados "dirigem-se" ao centro da terra. Na verdade, não são os corpos que "se dirigem" ao centro da terra por possuírem um espírito, uma qualidade (ou tendência) inerente à sua natureza, mas eles são deslocados, "empurrados" em direção à terra por partículas sutis, invisíveis a olho nu, que os envolve - pois, "Deus não pusera peso algum na matéria" (DESCARTES, AT VI 44). Em síntese, "após a física cartesiana, o peso resulta unicamente da pressão ou, mais exatamente, dos choques das partículas da matéria sutil" (LAPORTE, 1988, p. 229).

Esse modo de compreender o peso apoia-se no projeto plenista cartesiano, no qual o vazio não pode ser concebido. Para Descartes, se houvesse espaço vazio ao redor da Terra, na ocasião de seu movimento de rotação "[…] todas as partículas que não estivessem estreitamente unidas a ela separar-se-iam e afastar-se-iam em todas as direções do céu" (DESCARTES, 1997, p. 183; AT VIII 212). A metáfora dos grãos de areia lançados sobre um peão a girar é clarificadora a esse respeito: toda a areia, devido ao incessante movimento do peão sobre seu próprio eixo, seria dispersada para todos os lados. Do mesmo modo, se o universo não fosse um *plenum*, tampouco se a Terra não estivesse envolvida por matéria celeste, "[…] todos os corpos terrestres seriam leves em vez de pesados", dispersando-se ao acaso pelo espaço indefinido (DESCARTES, 1997, p. 183; AT VIII 212).

O peso, portanto, é o produto de um processo mecânico, fisicamente descrito e quantificável, que se desenvolve em termos de interações entre as micropartículas celestes (constituídas pela matéria do segundo elemento) e as macro-partes terrestres (compostas do terceiro elemento). Nego, diz Descartes "[…] que o peso unicamente em si possa existir em qualquer corpo, já que é uma qualidade que depende da relação mútua entre os vários corpos" (DESCARTES, 1997, p. 273; AT VIII 325)[217]. Nas palavras de Henri Gouhier, a nova compreensão da gravidade não é mais a de

> […] uma força alojada no corpo e agindo nele à maneira de uma tendência, mas de uma atração terrestre sobre ele. Dito de outro modo, os dois físicos [Descartes e Beeckman] já ultrapassaram a ideia peripatética de um 'movimento natural' definido em função da existência de um 'lugar natural' do corpo. A força que provoca o movimento do corpo lhe é exterior (GOUHIER, 1958, p. 92).

Portanto, uma vez que a explicação da gravidade se resume à compreensão da matéria sutil em movimento ao redor da Terra, ela só pode ser bem compreendida quando investigada à luz da primeira noção primitiva, a de extensão, da qual decorrem as noções de grandeza, comprimento, largura, altura, figura, movimento, localização etc (DESCARTES, 1997, p. 44; AT VIII 22-3). O apego a uma física ontologicamente equivocada, baseada em pseudo-evidências, levou os escolásticos ao erro. De modo semelhante, Elisabeth da Boêmia, sustentando suas posições à luz do modelo mecanicista, ao tentar compreender a união substancial (que pertence essencialmente à noção primitiva de união), a confunde com a

[217] Ver também a *Carta a Mersenne* de junho ou julho de 1635: "Não acredito mais que corpos pesados caem por causa de alguma qualidade real chamada peso, como imaginam os filósofos, ou por causa de alguma atração da terra" (DESCARTES, AT I 324).

noção de extensão, igualmente primitiva. Em outras palavras, Elisabeth tenta compreender o homem exclusivamente à luz da física mecanicista, pensando que a alma humana deveria possuir características extensas para poder mover o corpo. Ao fazer isso, ela desconsidera fortemente sua dimensão essencialmente não extensa, que se insurge contra o império absoluto da matéria e das leis naturais.

* * *

Identificam-se os equívocos, embora eles se desenrolem em sentidos antagônicos: enquanto os escolásticos almejavam compreender algo pertencente à noção primitiva de extensão à luz da de união, Elisabeth pretende investigar a união substancial (portanto, subsumida à terceira noção primitiva) à moda da primeira (como pura extensão)[218]. *Dito de outro modo, os medievais projetavam nos corpos naturais suas experiências humanas. Elisabeth, por sua vez, projeta nos seres humanos as experiências mecânicas que regem os fenômenos naturais*. A monarca, impregnada pelos preconceitos da infância (que o teórico escolástico não conseguiu superar), acreditava na suposta necessidade da alma ter que possuir propriedades físicas para mover o corpo. De modo semelhante, os escolásticos acreditavam que os corpos deveriam possuir algo não físico (como uma qualidade real) para serem movidos para baixo. *A reafirmação do dualismo cartesiano serve, portanto, para desmistificar a antiga escolástica, e, igualmente, esclarecer Elisabeth: qualidades reais não existem, os corpos se reduzem à pura extensão geométrica; a alma move o corpo sem necessitar ser, como ele próprio o é, extensa*.

Na perspectiva cartesiana, *os escolásticos erraram por não serem verdadeiramente mecanicistas. Elisabeth, ao contrário, enganou-se por levar o mecanicismo às suas últimas consequências, tentando estendê-lo às análises da psicofisiologia*. Daí o exemplo de Descartes ser certeiro, milimetricamente pensando no contexto da correspondência, longe de significar algo absurdo como reafirmar a existência de qualidades reais. Trata-se de um contraexemplo eficaz, pois essa analogia poderia convencer a princesa de que ela se

[218] "Agora que consideramos a união, não devemos cometer o erro oposto [ao dos escolásticos] e pensá-la com a ajuda de noções que convém unicamente à alma ou unicamente ao corpo. Nos enganamos ao explicar a queda da pedra por uma espécie de vontade obscura que a conduz em direção a seu lugar natural: nós não nos equivocamos menos ao buscar 'conceber o modo como a alma move o corpo, por aquele pelo qual um corpo é movido por outro corpo'" (GOUHIER, 2016, p. 331).

equivocou na relação alma-corpo, *do mesmo modo* que os medievais se confundiram na interação corpo-corpo.

Fazendo referência à expressão cunhada por Gilson, *psicologia da física aristotélica* (GILSON, 1967, p. 168), Gouhier explica que o erro da maior parte dos filósofos, dentre eles Gassendi, Arnauld e Elisabeth, permitiu a Descartes fazer uma comparação muito esclarecedora (GOUHIER, 2016, p. 338) ou (nos termos de M. Custódio) um contra exemplo eficaz (CUSTÓDIO, 2013, p. 22). Segundo o mesmo comentador, na perspectiva cartesiana, o problema da interação substancial não é, como acreditavam os interlocutores de Descartes, um problema de natureza metafísica, mas uma dificuldade de ordem psicológica (GOUHIER, 2016, p. 338). Isso em virtude de que, para Gouhier, o problema se funda no terreno infértil da chamada *psicologia da física aristotélica*, cuja falsidade as *Respostas às Sextas Objeções* pretendiam denunciar (GOUHIER, 2016, p. 338).

Ora, uma vez explicado o erro da escolástica, bastava evocar o dualismo substancial para resolvê-lo: sendo a alma radicalmente diferente do corpo, não pode haver nos corpos *qualidades reais* ou *formas substanciais*, mas há apenas extensão. Do mesmo modo, não poderia haver na alma quaisquer propriedades extensas. Nas palavras de Alquié, Descartes

> […] percebeu que as qualidades não são outra coisa senão um pouco de consciência que nós misturamos ao corpo, e ele está preocupado em distinguir o movimento físico de qualquer impulso psíquico. Ele parece, porém, ter conseguido livrar-se completamente dos preconceitos que nos levam a enxergar qualidades nas coisas apenas distinguindo, de uma vez por todas, a alma e o corpo. (ALQUIÉ, 1950, p. 151)

Portanto, não se deve confundir a alma com o corpo e, do mesmo modo, a relação mecânica entre corpos (na qual repousa a correta noção de peso) com a união substancial. No caso do erro de Elisabeth, o imperativo de distingir as coisas e inseri-las cada qual em seu domínio adequado é, mais uma vez, a chave para a solução do problema. Ora, sabendo que o corpo é uma substância extensa, que a alma é imaterial e que o homem é uma *conjugação* ou *mistura* muito estreita de ambos, não seria mais possível pensar a união substancial apenas à luz do corpo, uma vez que as duas substâncias que compõem o ser humano não se relacionam, segundo Descartes, aos moldes da relação mecânica existente entre dois corpos.

Em síntese, uma vez desmistificado o erro escolástico, o equívoco de Elisabeth também o seria, visto que eles são idênticos, embora antagônicos, como mostramos. Não se pode confundir qualidades e substâncias, do mesmo modo que é inviável misturar as

características da alma com os imperativos da física. Daí Descartes remeter Elisabeth às *Respostas às Sextas objeções*, texto em que o erro escolástico é por ele denunciado e elucidado.

Portanto, pode-se conjecturar que o problema de Elisabeth só seria legítimo no seio da antiga escolástica, cujos pressupostos físico-ontológicos estavam completamente equivocados. Assim, a interação alma-corpo jamais poderia ser assimilada à maneira das relações mecânicas corpo-corpo. Estas, por sua vez, também não poderiam ser uma projeção da interação alma-corpo (como queriam os escolásticos). Sutilmente, o filósofo parece considerar a princesa uma mulher admirável, embora maculada por visões medievais que a tornou incapaz de compreender o homem para além do paradigma físico dos movimentos corpóreos. Contudo, esse é apenas um dos diferentes olhares interpretativos da alusão ao conceito de peso nesta primeira carta de Descartes a Elisabeth, o qual deliberamos assumir por parecer-nos o mais fiel ao espírito e à letra de Descartes. A seguir, vejamos aquilo que denominamos um "segundo nível interpretativo".

4.2.9: A analogia do peso: o segundo nível interpretativo

A nosso ver, Descartes não concebia os processos de interação alma/corpo e qualidade/ corpo a partir de um viés explicativo identitário. Em outras palavras, cremos que nosso filósofo jamais pretenderia explicar o *modo como se daria a interação entre a alma e o corpo* à luz do *modo como a qualidade "peso" conduziria um corpo para baixo*. Diversamente, ele os concebia como dois fenômenos idênticos *caso os escolásticos estivessem com a razão* - o que não é correto afirmar[219]. Como destaca Delphine Kolesnik-Antoine, "a pertinência da analogia não deve residir unicamente no emprego de um vocabulário comum para qualificar essas duas forças, […] mas na possibilidade de revelar um fundamento que passe a funcionar de modo idêntico nos dois casos" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 175). Ora, é justamente este "fundamento", essa "medida comum", que Descartes jamais conseguiria encontrar entre

[219] Na visão de Daniel Garber, embora a analogia do peso possa não ter tido o esperado sucesso, Descartes tinha todo o direito de evocá-la, sobretudo porque (entre o fenômeno da queda livre e aquele das ações voluntárias) "[…] há uma identidade: a mesma noção, a de união e interação mente-corpo, está em questão em ambos os contextos. Apenas em um desses contextos é mal aplicado" (GARBER, 2001b, p. 176-7). Obviamente, "mal aplicado", aqui, refere-se ao relato escolástico do peso.

o fenômeno da gravidade e a interação psico-fisiológica. Isso se dá, a nosso ver, por duas razões.

Primeiro, a qualidade do peso é uma ilusão, fruto de uma projeção equivocada das características de nossa alma nos fenômenos da natureza, ao passo que o espírito humano constitui uma realidade do ponto de vista ontológico. Em outras palavras, no contexto do cartesianismo, as almas existem, mas as qualidades imateriais não são reais (DESCARTES, AT III 694). Em segundo lugar, não pode haver identidade entre algo real (alma/corpo) e algo não real, ilusório ou hipotético (qualidade/corpo), mas apenas uma aproximação ou uma comparação. Justamente por isso, cremos que Descartes jamais aceitaria que entre as explicações medievais e o entendimento da união substancial poderia haver quaisquer indícios de identidade, muito embora ele utilize, sobretudo nas *Respostas às Sextas Objeções*, o peso para tentar exemplificar como a alma estaria unida a todo o corpo, embora exercesse suas funções sobre uma parte específica, a glândula pineal (DESCARTES, AT IX 240-1)[220].

Portanto, parece-nos que "o recurso à comparação designa unicamente uma segunda opção [*pis-aller*] que atenua a incapacidade do objetor de conceber sozinho o esforço voluntário. Mas tal recurso nada pode nos ensinar. Ele é descritivo e não explicativo" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 176). Assim, para matizar a incapacidade de seu adversário em compreender a união substancial, Descartes parece ao menos tentar "virar o jogo". O ponto central de tal "virada" constitui o cerne de nosso "segundo nível interpretativo", cujo esboço será apresentado a seguir.

À luz do "segundo nível interpretativo", ao recorrer à analogia do peso, cremos que Descartes não almejou explicar a interação substancial a partir do peso, mas ele quis dizer que, uma vez que imaginamos que o peso é uma qualidade real, nós o concebemos como uma substância (DESCARTES, AT III 667). E, se assim for, a relação peso/corpo, *caso os medievais estivessem com a razão*, seria idêntica à relação alma corpo. Disso podemos concluir que,

> […] supondo que o peso é uma qualidade real, da qual não temos outro conhecimento senão que ele tem a força de mover o corpo no qual ele está para o centro da terra, *nós não temos dificuldade de conceber como ele move o corpo, nem como lhe está unido, e não pensamos que isso se faça por um choque real de uma superfície com outra*, pois experimentamos em nós

[220] O próprio Descartes, na *Carta a Arnauld* de 29 de julho de 1648, refere-se à analogia do peso simplesmente como uma *comparatione*, isto é, como um *símile*, não como algo idêntico ao modo como a alma moveria o corpo (DESCARTES, AT V 222).

> mesmos, que temos uma noção particular para conceber isso […] (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 667 - grifos nossos)

Isso se torna mais claro, sobretudo quando analisamos este trecho da C*arta de Descartes a Arnauld*, escrita em 29 de julho de 1648:

> A maioria dos filósofos acredita que o peso de uma pedra é uma qualidade distinta da mesma, e, por isso, pensam que compreendem com clareza suficiente como essa qualidade pode impulsionar a pedra em direção ao centro da terra, porque acreditam que possuem uma experiência manifesta de uma tal ocorrência. […] Portanto, *não é mais difícil compreender como a mente move o corpo, do que entender como esse peso move uma pedra para baixo*. É claro que eles negam que o peso seja uma substância, mas isso não faz diferença, porque eles o concebem, de fato, como uma substância, pois pensam que é real e que é possível, por alguma poder (ou seja, o poder divino), que ela exista sem a pedra. (DESCARTES, AT V 222-3 - grifos nossos)

Esta concepção foi aceita e reafirmada pelo cartesiano Louis de La Forge, como se lê no capítulo XVI de seu *Traitté de l'esprit de l'homme*:

> Eu ficaria satisfeito se eles [os escolásticos] pudessem simplesmente me dizer quais são essas qualidades e por que encontram tanta dificuldade em conceber como uma substância que não é extensa possa estar unida e atuar sobre um corpo, uma vez que eles não encontram dificuldade em compreender como essas qualidades, que são seres que não são extensos, estão ligadas a corpos e têm o poder de movê-los (LA FORGE, 1997, p. 144)

Conforme já destacamos, para Descartes, os filósofos da Escola acreditavam que o peso de uma pedra era uma espécie de qualidade imaterial distinta dessa mesma pedra. Uma qualidade real era, segundo Descartes, concebida à maneira de uma substância. Portanto, os escolásticos projetavam nos corpos naturais suas experiências manifestas da interação substancial. Ou seja, o peso de uma pedra seria uma qualidade imaterial que a levaria para o centro da Terra, do mesmo modo que a alma é uma substância inextensa que tem o poder de mover o corpo humano. *Admitido isso, já que os filósofos escolásticos compreendem e aceitam o fenômeno da queda livre a partir de uma relação "qualidade imaterial peso"/"corpo extenso pesado", a interação substancial também deveria ser para eles claramente inteligível*[221]. Isso em virtude de que, se aceitarmos que qualidades imateriais são capazes de impelir corpos extensos, a interação de duas substâncias radicalmente distintas,

[221] "A alma, embora seja realmente distinta do corpo, não deixa de estar unida a ele e ser afetada por traços impressos nele; do mesmo modo, ela é capaz de imprimir novos traços [na substância corpórea] por conta própria. Isso não é mais difícil para nós entendermos do que para aqueles que acreditam em acidentes reais, pois, [para eles], tais acidentes agem sobre uma substância corporal, [embora] tais acidentes sejam, ao mesmo tempo, bastante diferentes [do corpo]" (DESCARTES, AT III 424).

como a alma imaterial e o corpo extenso, deveria ser aceita e compreendida pelos filósofos da Escola sem grandes problemas.

Nessa perspectiva, se, no que diz respeito à gravidade, não é visto como algo problemático o fato de que uma qualidade imaterial poderia levar o corpo pesado a se mover para baixo; do mesmo modo, no que diz respeito à interação psico-fisiológica, não deveria ser concebido como algo obscuro a possibilidade de uma substância inextensa agir sobre o organismo humano. Nos termos de Kolesnik-Antoine,

> De uma argumentação analógica, Descartes passa sem dificuldade para uma argumentação *a fortiori*: se 'aqueles que admitem acidentes reais' reconhecem a possibilidade e mesmo a necessidade de uma 'ação' de acidentes contra a substância corporal, por uma *razão mais forte* eles podem dar lugar à ação mútua entre duas substâncias (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 172)

Em outras palavras, já que a noção de peso como uma qualidade imaterial era bastante familiar entre os escolásticos, uma vez que eles cultivavam uma "crença espontânea" na ação de *formas* ou *qualidades* sobre a matéria, eles deveriam também aceitar a ação de substâncias imateriais sobre uma substância extensa. Pois, "se alguém pode entender a explicação escolástica do peso, então deve ser capaz de entender como uma substância imaterial pode causar mudanças em uma substância material" (GARBER, 2001a, p. 147). É justamente isso o que Descartes escreve a Clerselier, em resposta às *Instâncias* de Gassendi: "[…] aqueles que admitem acidentes reais, como o calor, a gravidade e semelhantes, não duvidam que esses acidentes possam agir sobre o corpo; e, todavia, há mais diferença entre eles e o corpo, isto é, entre os acidentes e uma substância do que entre duas substâncias" (DESCARTES, 1973, p. 220; AT IX 213).

A argumentação de Descartes parece-nos ser a seguinte: 1) sabendo que substâncias criadas existem *per se*, não dependendo de algo além de si mesma (e do concurso divino) para subsistir; 2) haja vista que os acidentes existem por meio das substâncias, sendo, portanto, distintos delas; 3) uma substância possuiria, não importando se se trata de algo material ou imaterial, mais "profundidade ontológica" do que um mero acidente; 4) isso quer dizer que, para Descartes, acidentes são mais diferentes de substâncias do que duas substâncias entre si. Portanto, não obstante o fato de acidentes serem "menos" que as substâncias e, mesmo assim, os escolásticos acreditarem que eles podem mover a substância corpórea, por que problematizar o fato de duas substâncias, apenas por serem de naturezas diferentes (mas ainda

sim serem substâncias) puderem se impelir mutuamente? Em ambos os processos, caso os escolásticos tivessem com a razão, não verificamos, tampouco exigimos nenhuma espécie de contato físico entre as duas instâncias durante sua ocorrência, mas estamos certos que ela se dá. *Por que, então, não aceitar que a alma tem a força de mover o corpo, já que aceitamos que corpos pesados caem em direção ao chão sendo supostamente levados para baixo por meio de uma qualidade imaterial?*

O que Descartes admite, portanto, é apenas que "[…] não é mais difícil para ele entender como a mente move o corpo do que para seus críticos entenderem como os acidentes agem nos corpos (BEDAU, 1986, p. 490). De modo bastante incisivo, Mark Bedau destaca:

> pode-se suspeitar que as críticas de Descartes aos escolásticos são inconsistentes com a defesa da interação […]. Afinal, Descartes não criticou a doutrina escolástica com base no fato de que era inconcebível como acidentes reais poderiam causar os fenômenos naturais a eles atribuídos? Mas fazer essa objeção é entender mal o aspecto dialético da defesa de Descartes. A defesa é dialética porque não é necessário que o próprio Descartes aceite a possibilidade de acidentes que causam fenômenos naturais; *é suficiente que seus interlocutores aceitem isso. Pois se seus interlocutores aceitam isso, então Descartes pode apontar que a aceitação deles é inconsistente com suas objeções à aceitação da interação cartesiana* (BEDAU, 1986, p. 490 - grifos nossos)

Esta é, de acordo com o "segundo nível interpretativo" a que nos referimos, a real postura cartesiana ao evocar a noção escolástica de *pesanteur* em sua correspondência com Elisabeth. Pode-se dizer que Descartes pretendia mostrar que, se para os filósofos da Escola é fácil compreender o modo como uma *qualidade* poderia mover os corpos, também lhes seria possível perceber como a alma move o corpo. Aceitar um conduz à aceitação do outro. Não haveria identidade de domínios entre as explicações da gravidade e da ação voluntária, mas o que existe, de fato, é uma significativa contradição em aceitar uma e negar a outra, posto que elas são (ao menos aparentemente) *similares*[222]. Ao fim e ao cabo, ao evocar a analogia do peso em sua correspondência com Elisabeth, Descartes parece querer devolver "[…] a seu adversário o fardo de provar a impossibilidade na filosofia cartesiana o que ele admite sem provas como necessário na sua própria filosofia" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 172).

Todavia, embora Kolesnik-Antoine endosse o que denominamos um segundo "nível interpretativo", ela própria identifica problemas interessantes nessa abordagem, tornando-a

[222] Obviamente, tais processos são similares se aceitarmos o relato escolástico do peso, o que é o caso dos físicos medievais e não o dos mecanicistas cartesianos.

insuficiente e pouco abrangente para elucidar as relações entre a alma e o corpo. Para a pesquisadora, tal interpretação

> por um lado, nos indica simplesmente que a escolástica não possui uma razão legítima para rejeitar a força [que a alma tem de mover o corpo], sobretudo por sua propensão em povoar indevidamente o universo de pequenas almas. Por outro lado, o que o filósofo cartesiano pode reproduzir, no que concerne à força que a alma tem de mover o corpo, é a atitude dos escolásticos com relação ao peso: não duvidar dela e a conceber sem 'dificuldade' suplementar. Mas ele não lança [*jette*] nenhum ponto de uma filosofia a outra (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 172)

Semelhante ao pensador escolástico que acredita no poder que as qualidades possuem de mover os corpos em direção ao centro da Terra, os filósofos cartesianos também deveriam conceber com clareza (evitando enredar-se em obscuros e equivocados problemas) a possibilidade da alma mover o corpo. Contudo, cremos que a analogia do peso vai muito além dessa interpretação. Sim, é possível que Descartes tenha identificado uma contradição entre a aceitação escolástica do relato do peso e a recusa tenaz da possibilidade do fenômeno psico-fisiológico. Mas, uma vez que o autor remete Elisabeth ao interessante texto das *Respostas às Sextas Objeções*, e é justamente ali que Descartes "denuncia" o erro escolástico de misturar as características da alma com as características físicas, cremos que a interpretação de Henri Gouhier (2016) seja mais rica e melhor acabada com relação à que acabamos de expor.

* * *

Descartes, ao evocar a doutrina das três noções primitivas para responder a Elisabeth, destaca que a alma não move a glândula pineal do mesmo modo que um corpo moveria outro corpo. Para que isso fique mais claro, o filósofo se vale da analogia do peso, tentando convencer Elisabeth que ela misturou as características do corpo com as da alma, do mesmo modo que os medievais as confundiram, postulando a existência de qualidades reais inerentes aos corpos. Nas palavras de Igor Agostini, "[…] o exemplo do peso visa […] identificar as condições de uma representação correta da união" (AGOSTINI, 2014, p. 113). É preciso se limitar a um arquétipo epistêmico adequado para que possamos compreender corretamente o modo como a alma move o corpo.

Como vimos, na perspectiva cartesiana, não há necessidade de choques ou quaisquer tipos de contatos físicos para que a alma pudesse determinar os espíritos animais a realizarem

ações voluntárias. A alma move o corpo de um outro modo, muito embora em sua primeira carta a Elisabeth (21 de maio de 1643) ele ainda não mostre qual modo seria esse. Contudo, Descartes se limita a dizer que o problema de Elisabeth está mal formulado, sobretudo por ter sido elaborado a partir de noções confusas. Desconsiderando completamente o problema, o filósofo argumenta que o nosso conhecimento de como a alma move o corpo é uma espécie de noção primitiva, cuja própria natureza "elementar" dispensa ulteriores esclarecimentos. Isso se dá, sobretudo, pelo fato de que a a alma possui, em si mesma (como uma espécie de dado imediato que pertence à sua própria essência), a ideia de sua união com o corpo.

Em outras palavras, o interessante da resposta de Descartes é que ele assume a insuficiência do método filosófico para responder ao problema da união substancial. Contudo, ele acrescenta que, na verdade, o modo como a alma move o corpo não constitui um problema e, enquanto tal, não precisa ser clarificado, pois se trata de um noção primitiva que todos nós temos em nossa própria alma. Sendo uma "noção primitiva", simples e elementar, "[…] ela é conhecida absoluta e inteiramente desde que ela esteja minimamente ao 'alcance do espírito', ela não contém nada que nos possa permanecer oculto quando nossa atenção se volta em direção a ela" (LAPORTE, 1988, p. 251). Nesse sentido, todo e qualquer ser humano pode saber que é composto de alma e corpo e, consequentemente, que é capaz de realizar ações voluntárias. A despeito de Descartes não poder oferecer uma explicação clara e distinta do mecanismo de tais ações, elas jamais deixariam de ser factuais e absolutamente possíveis.

Ao fim e ao cabo, à luz da doutrina das três noções primitivas, infere-se que o problema da união substancial permanecerá insolúvel à medida que *não* distinguirmos seus elementos, tomando levianamente uns pelos outros. Além disso, se não concebermos a união substancial nos limites da terceira noção primitiva, isto é, na de união, ela própria nos permanecerá incompreensível. Em contrapartida, se pensarmos o homem a partir de sua noção primitiva adequada, certamente o problema se dissolve, embora tal solução não se dê por via de um conhecimento eminentemente racional, claro e distinto, mas, como veremos mais adiante, será elucidado com ajuda dos sentidos, que comporta algo em si mesmo obscuro e confuso.

4.3: Carta de Elisabeth a Descartes: 20 de junho de 1643

Descartes termina sua carta que acabamos de analisar confessando que ele "[…] testemunharia não conhecer bastante o incomparável espírito de Vossa Alteza, se empregasse maior número de palavras para me explicar, e seria muito presunçoso se ousasse pensar que minha resposta lhe deva satisfazer inteiramente […]" (DESCARTES, 2017, p. 198; AT III 668). As suspeitas de Descartes estavam corretas: de fato, Elisabeth da Boêmia não se satisfez com as suas explicações, sobretudo no que diz respeito à analogia do peso. Tampouco ela se contenta com a "doutrina das três noções primitivas" de Descartes. Charles Adam observa que, em face da explicação cartesiana do modo como a alma moveria o corpo com base na exposição das três noções primitivas, Elisabeth permanece insatisfeita (ADAM, 1937, p. 106). As duas primeiras noções primitivas, ou seja, a de extensão e a de pensamento, parecem-lhe noções claras e distintas, contudo, a de união substancial, bem como sua ação recíproca, ainda merecem ser clarificadas em seu modo de operação (ADAM, 1937, p. 106).

Contudo, ao menos a princesa da Boêmia aparenta admitir os seus erros, confessando "[…] sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro que observastes em vossa carta, e de não poder ainda bani-los inteiramente, porque a vida que sou obrigada a levar não me deixa muito tempo para adquirir um hábito de meditação segundo vossas regras" (DESCARTES, 2017, p. 198; AT III 683). Possivelmente, abandonar de uma só vez os preconceitos da Escola, valendo-se unicamente do novo método proposto por Descartes (*selon vos regles*), são posturas epistêmicas que os compromissos da conturbada vida política de Elisabeth a impediram de assumir em sua inteireza. "Tanto os interesses da minha casa que não devo negligenciar, quanto várias manutenções e complacências que não posso evitar, abatem tão forte esse espírito débil de aflição ou aborrecimento que ele se torna, durante muito tempo, inútil a toda outra coisa" (DESCARTES, 2017, p. 198-9; AT III 684).

Todavia, contrariando todos esses sutis subterfúgios (que à primeira vista parecem sugerir que a princesa da Boêmia reconheceu e assumiu todos os enganos diagnosticados pelo "médico" Descartes), Elisabeth reinicia propriamente o debate filosófico. Como veremos, ela pretende deixar claro para o autor das *Meditações Metafísicas* quais são as razões por meio das quais ela não aceita a analogia do peso. Além disso, em sua carta de 20 de junho de 1643, ela elabora de modo ainda mais explícito o que, iluminados pelo interessante trabalho de Lisa Shapiro (1999; 2007), denominamos uma *teoria materialista não redutiva* da mente.

4.3.1: Elisabeth teria compreendido a analogia do peso?

Elisabeth declara não conseguir entender como a alma poderia mover o corpo à luz da maneira como uma falsa qualidade (ou potência), como o peso à maneira escolástica, poderia mover os corpos para o centro da Terra. A argumentação da princesa se desenvolve nestes termos:

> […] o que servirá, como espero, de desculpas para a minha estupidez de não compreender a ideia pela qual devemos pensar como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo por aquela ideia que outrora tivestes do peso, nem porque esta potência que tens sob o nome de uma qualidade, falsamente atribuída, de levar os corpos para o centro da terra deve antes persuadir que um corpo pode ser impulsionado por uma coisa imaterial, que a demonstração de uma verdade contrária (que prometeis em vossa física) nos confirmar na opinião de sua impossibilidade: principalmente porque esta ideia (não podendo reclamar a mesma perfeição e realidade objetiva que aquela de Deus) pode ser falsa pela ignorância daquilo que verdadeiramente move o corpo para o centro (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 684)

A beleza destes argumentos é impressionante. Sua coerência e seu rigor são clarividentes. Entretanto, gostaríamos de destacar que boa parte dessas linhas está solidamente construída a partir das afirmações do próprio de Descartes, sobretudo daquelas imortalizadas na *terceira meditação*. No final do trecho que acabamos de ler, em especial *principalmente porque esta ideia* [do peso] *(não podendo reclamar a mesma perfeição e realidade objetiva que aquela de Deus) pode ser falsa pela ignorância daquilo que verdadeiramente move o corpo para o centro*, cremos que Elisabeth reproduz os raciocínios de Descartes expressos na *terceira meditação*, por meio dos quais o autor explica o que ele entende por uma ideia "materialmente falsa" (DESCARTES, AT IX 34).

Recuperemos brevemente a argumentação do autor na *terceira meditação*: uma ideia é materialmente falsa quando ela representa uma coisa que não existe como se existisse (DESCARTES, AT IX 35). Nas palavras do filósofo, "quando elas [as ideias] representam o que nada é como se fosse alguma coisa" (DESCARTES, 1973, p. 114; AT IX 34). Tal é o caso, por exemplo, das ideias de calor ou de frio[223]. Ora, do mesmo modo que o filósofo contrapõe a falsidade material das ideias de calor/frio ao infinito valor objetivo que a ideia de

[223] "por exemplo, as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas, que por seu intermédio não posso discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio, ou ainda se uma e outra são qualidades reais ou não o são" (DESCARTES, 1973, p. 114; AT IX 34).

Deus comporta[224], Elisabeth, *valendo-se do mesmo raciocínio*, opõe a falsa ideia escolástica de peso à infinita perfeição da ideia de Deus (DESCARTES, AT III 684).

Com isso, ela prenuncia o que a física cartesiana confirmaria um pouco mais tarde: a ideia medieval de peso pode ser concebida como materialmente falsa, uma vez que ela representa como existente um processo que, na verdade, não existe. Expliquemos melhor: do mesmo modo que a ideia de frio é materialmente falsa, pois o frio pode ser apenas uma privação de calor, a ideia que nos representa uma qualidade (como o peso) movendo um corpo para baixo também é materialmente falsa, visto que *qualidades reais*, para Descartes, não existem na natureza. *Ao fim e ao cabo, Elisabeth levanta o problema de que Descartes, por saber que a concepção escolástica de peso é materialmente falsa, não poderia se valer dela para explicar a união substancial. Em outras palavras, sendo a ideia de peso materialmente falsa, ela não poderia servir de "modelo explicativo" ao processo de interação substancial.* Ora, pergunta a princesa, como elucidar a natureza de um fenômeno real e *sui generis* (como a ação recíproca de duas substâncias radicalmente distintas) a partir de uma falsa explicação do fenômeno do peso? Por outro lado, se o peso fosse uma ideia genuína, como a de Deus, por exemplo, é bem provável que as explicações cartesianas poderiam ser melhor recebidas pela princesa. Contudo, aos olhos de Elisabeth, esse não é o caso.

A futura abadessa de Herford, uma vez conhecedora das "promessas anti-escolásticas" de Descartes no que diz respeito à descrição da gravidade, não consegue aceitar que o relato medieval do peso seja relevante para a compreensão da união substancial. Dito de outro modo, a princesa "[…] observa que essa resposta apenas levanta uma outra questão de por que não devemos generalizar a própria crítica de Descartes da explicação escolástica de peso para o caso da interação mente e corpo" (SHAPIRO, 2019, p. 293). Ora, Elisabeth sabe que, sendo falsa a descrição escolástica do peso, ela jamais poderia ser utilizada para que Descartes tentasse esclarecer a interação substancial. O equívoco de se tentar clarificar um evento real (como a interação substancial) através de uma descrição *ilusória* do fenômeno da

[224] "E não se pode dizer que esta ideia de Deus talvez seja materialmente falsa, e que, por conseguinte, eu a possa ter do nada, isto é, que ela possa estar em mim pelo fato de eu ter carência, como disse acima, das ideias de calor e frio e de outras coisas semelhantes: pois, ao contrário, sendo esta ideia mui clara e distinta, e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem possa ser menos suspeita de erro e falsidade. A ideia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir, todavia, que sua ideia não me representa nada de real, *como disse há pouco da ideia do frio*" (DESCARTES, 1973, p. 116; AT IX 36 - grifos nossos).

queda livre funda-se no fato de que, se "[…] nenhuma causa material se apresenta aos sentidos, a teríamos atribuído a seu contrário, o imaterial, isto que, todavia, nunca pude conceber senão como uma negação da matéria que não pode ter nenhuma comunicação com ela" (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 684).

Nesse sentido, Elisabeth compreendia que, embora nenhuma "causa material" se nos apresentasse aos sentidos no instante exato em que ocorre o fenômeno da gravidade, não devemos pensar que a dita "causa" possa ser de natureza imaterial (como uma qualidade, por exemplo). Ao fazermos isso, como bem coloca a princesa, estaríamos negando a existência de elementos materiais envolvidos no desenrolar do processo da queda livre dos corpos. Como sabemos, mesmo que não os possamos ver ou tocar, existem pequeninos corpúsculos (constituídos de matéria do segundo elemento), cuja força empurra os corpos ditos pesados para baixo. Em outras palavras, não é por que não podemos ter uma experiência empírica do modo como ocorre o fenômeno da gravidade, que devemos eleger algo imaterial como sendo o elemento desencadeador desse fenômeno.

Portanto, aos olhos de Elisabeth, a analogia do peso só poderia ser muito pouco iluminadora para a fazer compreender como uma alma imaterial pudesse mover um corpo. Isso porque, o modo como ocorria o fenômeno da gravidade não poderia se dar em termos de uma relação causal entre qualidade (imaterial) e corpo (extenso), mas, como Descartes prometeu mostrar em sua Física, em termos de relações entre diversos corpos, essencialmente extensos. Ao fim e ao cabo, Elisabeth se questiona: como Descartes poderia explicar a força que a alma tem de mover o corpo a partir de descrições ilusórias de um fenômeno como o da gravidade?

* * *

Diante do que dissemos até aqui, cremos fortemente que Elisabeth não compreendeu o verdadeiro desígnio de Descartes ao evocar a analogia do peso em sua carta de 21 de maio de 1643. Ou melhor, tudo isso sugere o fato de que ela concebeu a analogia cartesiana de modo bastante literal, "ao pé da letra". Certamente, a princesa equivocou-se ao conceber que Descartes pretendia explicar a interação mente-corpo por meio da interação qualidade/peso-corpo. Se assim fosse, certamente a analogia do peso seria muito fraca, como o próprio

Descartes o confessa (DESCARTES, AT III 694). Todavia, como afirmamos no contexto de nossa exposição do "segundo nível interpretativo" da analogia do peso, Descartes jamais conceberia uma *identidade* entre as explicações medievais do peso e sua compreensão de como a alma teria a força de mover o corpo. Reiteremos: o ponto central é que, *caso os escolásticos tivessem com a razão no que diz respeito à gravidade*, os dois processos (interação substancial e gravidade) se dariam da mesma forma. Em ambos os casos, teríamos algo imaterial (como qualidades reais e almas humanas) movendo corpos (seja uma pedra para baixo, seja o corpo humano, respectivamente). E, pelo simples fato dos escolásticos não compreenderem o peso de modo adequado, não há, aos olhos de Descartes, identidade entre peso e união substancial.

Justamente por isso, a interpretação da princesa nos parece absolutamente equivocada. Por outro lado, se Elisabeth tivesse razão em sua leitura da analogia oferecida por Descartes, certamente ela poderia facilmente refutar as razões do autor (como pensou ter feito). Em outras palavras, se o filósofo quisesse dizer que a alma moveria o corpo humano *do mesmo modo* que um corpo qualquer é movido para baixo por uma qualidade chamada peso, a analogia com a gravidade voltar-se-ia contra Descartes. Isso em virtude de que, é o próprio autor que, ao longo de sua vida, concebeu as formas substancias e as qualidades reais ou ocultas como elementos irrelevantes e desnecessários para uma explicação científica dos fenômenos naturais (DESCARTES, AT III 492)[225]. Para ele, todos aqueles que defendem a existência de formas substanciais admitem que elas são ocultas, de modo que eles próprios não as entendem. Consequentemente, se eles pretendem explicar algo por meio de uma coisa que não entendem, eles não são capazes de explicar coisa alguma (DESCARTES, AT III 506).

A esse respeito, escreve Descartes a Mersenne em 26 de abril de 1642:

> […] não creio que exista na natureza quaisquer qualidades reais, que são apegadas a substâncias, como tantas pequenas almas em seus corpos e que são separáveis deles pelo poder divino […]. Minha principal razão para rejeitar essas qualidades reais é que não vejo que a mente humana tenha qualquer noção ou idéia particular para concebê-las, de modo que, quando falamos sobre elas e afirmamos sua existência, estamos afirmando algo que não conhecemos e que nós mesmos não entendemos. A segunda razão é que os filósofos colocavam essas qualidades reais apenas porque não pensavam que poderiam explicar todos os fenômenos da natureza, mas, pelo contrário, *acho que esses fenômenos são muito melhor explicados sem elas* (DESCARTES, AT III 648-9 - grifos nossos)

[225] *Cf.* também a *Carta a Mersenne*, 13 de julho de 1638 (DESCARTES, AT II 223-5), a *Carta a Regius*, janeiro de 1642 (DESCARTES, AT III 500) e a *Carta a Mersenne*, 26 de abril de 1647 (DESCARTES, AT IV 637).

Por isso, para Descartes, "[…] nenhuma ação natural pode ser explicada por essas formas substanciais […]" (DESCARTES, AT III 506). Ou, de modo ainda mais explícito, "não creio que os corpos pesados desçam por qualquer *qualidade real* denominada *peso*, como os filósofos imaginam, tampouco por qualquer atração da Terra" (DESCARTES, AT I 324). Ora, diante dessas evidências textuais, como afirmar que Descartes poderia valer-se do relato escolástico do peso para elucidar a força que a alma tem de mover o corpo? Se os fenômenos naturais são muito melhor explicados sem as formas substâncias e as qualidades reais, o mesmo pode ser dito dos fenômenos psico-fisiológicos. Portanto, as formas substanciais e as qualidades reais são, na visão do autor, completamente irrelevantes como elementos de explicação (DESCARTES, AT III 492).

No nosso entender, quando Elisabeth escreve, no que concerne à concepção escolástica de peso, que os medievais atribuíam uma causa imaterial a um processo que é essencialmente mecânico (como a interação entre as micropartículas do segundo elemento que empurram as macro-partes do terceiro elemento para baixo), ela mostra que compreendeu perfeitamente o erro dos escolásticos. Além disso, ao afirmar que a ideia de peso (*a la* escolástica) é uma ideia falsa, *não aplicável à interação substancial*, ela parece ter entendido corretamente que, na perspectiva cartesiana, o relato sobre o peso era completamente falso e ilusório. *No entanto, o que Elisabeth não percebeu é que ela cometia o mesmo erro que os medievais e que, com a analogia do peso, Descartes pretendia sanar a ambos*. Ou seja, como os escolásticos, ela misturou as características da alma com as do corpo. Os aristotélicos, ao pensarem que o peso é um processo de interação qualidade-corpo, imaginaram que os corpos pudessem ter propriedades da alma, como a imaterialidade de uma qualidade. Por outro lado, Elisabeth pensava que, para mover o corpo, a alma deveria possuir propriedades extensas, como a materialidade do corpo.

Portanto, com a sua analogia do peso, Descartes fez uma crítica aos medievais e, consequentemente, à própria Elisabeth. Caso ela tivesse compreendido a recurso do filósofo em sua inteireza e inventividade, certamente ela não teria contraposto as razões que contrapôs. Na visão de Maria Luísa Ferreira, "Elisabeth levou o exemplo ao pé da letra, não percebendo que Descartes o usara como protótipo de uma falsa explicação" (FERREIRA, 2013, s/n). De fato, Descartes pretendia mostrar para a princesa que não se poderia atribuir qualidades aos corpos, do mesmo modo que não se deveria imaginar que a alma possuísse

propriedades extensas. Justamente por isso, a analogia do peso é, no entender de Márcio Damin Custódio, um contra-exemplo eficaz (CUSTÓDIO, 2013, p. 22). Contudo, como veremos em nosso próximo tópico, diante da postura materialista não redutiva de Elisabeth da Boêmia, o contra-exemplo cartesiano foi bastante ineficaz. Pois, poucos dias após ler a carta de Descartes em que ele desenvolve sua analogia do peso, a princesa (re)afirma com veemência e clareza que "[…] seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo, e de ele ser movido por algo imaterial" (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685).

4.3.2: O materialismo não redutivo de Elisabeth (II): os espíritos animais inteligentes e o argumento dos vapores.

Partamos da afirmação de Elisabeth com a qual encerramos o tópico anterior. Ao contrário de sua primeira carta a Descartes, nesta (20 de junho de 1643) Elisabeth expõe de modo bastante claro a sua teoria materialista não redutiva da mente. Ousamos dizer que é nesse texto em que ela o faz de modo mais evidente. Todavia, ainda no presente contexto, o adjetivo "não redutiva" não faz o menor sentido, pois aqui a princesa pretende fortemente "materializar a alma", *reduzindo-a* à extensão, para que ela pudesse mover o corpo. Essa necessidade toca profundamente Elisabeth. Isso se dá por que, de acordo com a princesa, uma vez que as ações voluntárias são inegavelmente possíveis e factuais (dado que ninguém seria capaz de duvidar que levanta seu braço deliberadamente, sobretudo quando deseja levantá-lo e o faz), é necessário que a alma seja da mesma natureza que o corpo para que possa interagir com ele.

Ora, se Descartes estivesse correto no que diz respeito à distinção radical entre as essências da alma e do corpo, obviamente a possibilidade metafísica das ações voluntárias seria colocada em xeque. Portanto, a defesa do *axioma da medida comum* é o que serve de sustentáculo à teoria materialista da alma, conforme formulada por Elisabeth: ela o admite plenamente, ou seja, se a alma pode mover o corpo, ela o deve fazer se for de uma mesma natureza que ele.

Para tanto, a futura abadessa de Herford, embora fosse uma calvinista convicta, pretendia de certo modo "materializar" a alma, ao menos concebendo-a como possuidora de

alguma propriedade não essencial que pudesse ser considerada extensa[226]. Essa seria a única solução viável, sobretudo aos olhos de uma mecanicista estrita como era Elisabeth, do problema da interação mente e corpo (SHAPIRO, 2007, p. 28-9). Nas palavras de Delphine Kolesnik-Antoine,

> existe, então, duas saídas possíveis para Elisabeth: ou Descartes particulariza a definição anteriormente dada da alma, enriquecendo-a de propriedades de natureza material, suscetíveis de se aplicarem a toda a nossa diversidade de experiências; ou ele abre uma grande porta ao ceticismo, reconhecendo que a razão natural não possui meios de explicar um certo número de propriedades da alma que lhe são, portanto, familiares (KOLESNIK-ANTOINE, 2014, p. 127)

Manifestamente, as possibilidades são escassas: *ou materializamos a alma ou admitimos a impossibilidade ontológica da interação substancial, empunhando o estandarte do ceticismo sobre a força que a alma supostamente teria de mover o corpo. Com o advento do mecanicismo, sobretudo com os trabalhos de Galileu e de Newton, não seria mais possível "desmaterializar" o corpo, ao passo que "materializar" de algum modo a alma seria a única resposta cabível para o problema da união substancial* (COELHO, 2020)[227]. Aos olhos de Elisabeth, a Física mecanicista é irretocável, haja vista que ela estaria pronta e acabada (servindo inclusive de protótipo explicativo para a psicofisiologia). A Metafísica, por sua vez, almejando espiritualizar cada vez mais a alma, se depara com o problema da união substancial e, por isso, deve se adaptar ao império absoluto das leis naturais.

Na perspectiva de Elisabeth, diante das evidências de uma Física geométrica e mecânica, a Metafísica torna-se vulnerável, sujeita a consideráveis revisões. *Pois, com o auxílio da razão e dos sentidos, estamos persuadidos de que a natureza do corpo é essencialmente extensa, isto é, ele é composto por matéria sujeita às leis naturais. Já a ontologia da alma, imaterial e inextensa por sua própria natureza, sobretudo em meio ao mecanicismo do século XVII, parece não ser facilmente aceita* (COELHO, 2020, p. 416).

---

[226] Isso ficará mais explícito no contexto de nossa análise da quinta carta. Por ora, Elisabeth pode ser considerada uma materialista forte, posição que será reformulada e matizada mais adiante pela própria princesa.

[227] "Dado seu compromisso com a explicação causal dos mecanicistas, Elisabeth diria que a mente é tão material quanto o corpo. Embora ela inicialmente não afirme fortemente essa posição, ela começa a entender que talvez a mente e o corpo não sejam substâncias tão distintas quanto Descartes as considera em suas meditações" (SHAPIRO, 2007, p. 41). Ou ainda, "é importante para ela que qualquer explicação causal seja mecanicista e, nos modelos mecanicistas de causação eficiente, causa e efeito são materiais" (SHAPIRO, 2007, p. 41).

Para a princesa da Boêmia, o único caminho capaz de conduzir-nos à solução do problema mente-corpo seria atribuir matéria e extensão à alma, contrariando radicalmente os pressupostos ontológicos das *Meditações Metafísicas*. Nesse sentido, explica Lisa Shapiro,

> as perguntas iniciais de Elisabeth a Descartes sobre a interação mente-corpo refletem que ela também está comprometida com o novo mecanismo. Os relatos de causalidade a que ela se refere são todas as posições defendidas por aqueles que endossam a nova ciência, e ela não está disposta a admitir uma espécie de causalidade formal para explicar como a mente pode mover o corpo. Além disso, ela sugere que a mente, ou a capacidade de pensar, pode muito bem ser entendida como o movimento da matéria de um tipo particular. Ao entender a mente como material dessa maneira, um mecanicista seria capaz de explicar diretamente as ações e sensações intencionais, recorrendo à mesma noção de causalidade que explica outros fenômenos naturais (SHAPIRO, 2007, p. 28-9)

Para um mecanicista estrito, o problema que surge da misteriosa relação entre a alma imaterial e o corpo extenso só poderia ser resolvido se concebermos a alma como material. Nas palavras de Tessa Moura Lacerda, a princesa palatina, […] tendo observado que a explicação mecanicista não é suficiente para esclarecer a interação entre alma e corpo, porque exige a ação por contato e o contato só é possível entre corpos […], Elisabeth será levada a afirmar […] a hipótese da alma ser material […]" (LACERDA, 2020, p. 147). De modo que, sendo a alma extensa, os mecanicistas estritos não veriam problemas na forma através da qual o espírito pudesse mover quaisquer órgãos do corpo humano. Sua natureza extensa a permitiria chocar-se com essa ou aquela glândula, movendo-as para quaisquer direções possíveis. Em última instância, na visão de Elisabeth, diante do problema da união substancial cartesiana, triunfa o *axioma da medida comum*.

* * *

Em face da imperiosa necessidade de materializar a alma, Elisabeth desenvolve dois outros argumentos que, unidos àqueles da vida intra-uterina e dos grandes desmaios (16 de maio), compõem a base teórica para a sua doutrina materialista não redutiva da alma. O primeiro que iremos destacar é a hipótese dos "espíritos animais inteligentes" e o segundo argumento a ser investigado é aquele da existência de doenças (como os vapores) que atrapalham consideravelmente a capacidade humana de raciocinar. Vejamos como Elisabeth formula seu primeiro argumento:

> E confesso que seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo, e de ele ser movido por algo imaterial. Pois se o primeiro se fizesse por informação, seria preciso que os espíritos que

> fazem a informação fossem inteligentes, o que não acordais a nada corporal (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685)

Na perspectiva de Elisabeth, se os espíritos animais fossem capazes de mover os membros do corpo sendo impulsionados pela glândula (que, por sua vez, teve suas inclinações determinadas pela alma), eles o deveriam fazer por informação. Isso em virtude de que, seguindo essas etapas ditas causais, a alma transmitiria "informações" à glândula pineal e esta, de algum modo, às transmitiria aos espíritos, tornando-os "informados" do percurso a ser realizado, ou seja, fazendo-os "conhecedores do caminho". Por isso, segundo a princesa, se aceitarmos a concepção cartesiana, deve-se concluir que os espíritos animais seriam "inteligentes". Contudo, nada mais estranho ao espírito e à letra do próprio cartesianismo[228].

Ora, se a alma não é da mesma natureza que os espíritos animais, como ela poderia "fazê-los compreender" o caminho a ser seguido, haja vista que as ações voluntárias não são plenamente mecânicas, mas estão impregnadas de "vontade", de "intencionalidade", ou, se preferirmos, de uma genuína "finalidade". Além disso, sendo os espíritos corpóreos essencialmente extensos, jamais eles poderiam pensar ou, até mesmo, inteligir informações. Portanto, a interação mente e corpo (se continuarmos insistindo que a mente é imaterial e detentora de "conhecimento" e de "informação") é completamente inviável pelas razões que acabamos de aludir. Tais razões tornam-se ainda mais claras nas palavras de Deborah Brown:

> […] os corpos não são capazes de se mover de acordo com uma cognição de seu fim que se origina em uma alma racional imaterial, tampouco de serem movidos pela gravidade. Se o corpo se move em direção a um determinado fim por causa de instruções dadas a ele pela alma, ele deve ser capaz de representar esses fins para si mesmo ou ser sensível ao conteúdo informativo das idéias que o movem. Mas isso se parece perigosamente com o pensamento, um atributo que Descartes nega que possa pertencer aos corpos (BROWN, 2006, p. 16).

Ora, afirmar que os corpos são movidos para o centro da Terra (tendo em seu interior alguma espécie de intelecção do caminho a ser percorrido) é bastante próximo de dizer que os espíritos animais, ao moverem os membros do corpo, poderiam ser inteligentes, ou terem informação do "itinerário" a ser percorrido no interior da máquina corpórea. E, como Descartes afasta dos corpos (dentre eles os espíritos animais) toda espécie de inteligência ou

---

[228] "nesse momento, Elisabeth aponta outro conflito entre a visão de Descartes e a interação corpo-mente. Ela não se concentra na determinação do movimento, mas levanta uma dificuldade concernente ao meio responsável por transmitir mensagens da mente para o corpo e do corpo para a mente. […] Assim como não é suficiente para a alma simplesmente adicionar movimento ao corpo para dar conta de ações voluntárias, não é suficiente que os espíritos sejam capazes de mover os músculos para dar conta das maneiras determinadas pelas quais eles se movem. Os espíritos devem ser capazes de dar ordens educadas ao corpo. Da mesma forma, para explicar as diversas maneiras pelas quais o corpo afeta a alma, é preciso apelar para mais do que a capacidade do corpo de adicionar movimento aos espíritos animais. Segundo Elisabeth, é preciso apelar para a inteligência desses espíritos animais - uma inteligência que o sistema de Descartes lhes nega" (TOLLEFSEN, 1999, p. 70-1).

de capacidade de realizar "representações", não teria como afirmar que os espíritos corpóreos possuiriam alguma espécie de conhecimento que expresse uma finalidade. O corpo é naturalmente extenso e, sendo assim, ele não pensa, ele não propaga informação. *Dito de outro modo, se os espíritos animais movessem os membros do corpo a partir informações para aonde devessem os conduzir, certamente eles seriam inteligentes, o que está em desacordo flagrante com a teoria cartesiana da matéria*. Nas palavras de Tad Schmaltz, "Elisabeth também introduz a consideração de que a alma não pode mover os espíritos animais por informação, isto é, instruindo-os a se mover de uma maneira particular, pois isso exigiria que os espíritos tivessem a inteligência necessária para seguir instruções […]" (SCHMALTZ, 2019, p. 163).

Uma vez compreendido o que Elisabeth quis dizer ao mencionar a suposta "inteligência" dos espíritos animais, iniciemos a análise do argumento "dos vapores". Após afirmar que Descartes reconhece em suas *Meditações* a possibilidade da alma mover o corpo, Elisabeth elabora sua segunda crítica nestes termos:

> […] é ainda muito difícil de compreender que uma alma, como a tens descrito, depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685)[229]

Antes de apresentarmos o que se pode entender por "vapores", destaquemos a forte semelhança desse argumento com aquele apresentado dois anos antes (1641) por Gassendi em suas objeções às *Meditações*:

> por último, é necessário provar que esse corpo grosseiro em nada contribui com vosso pensamento (ainda que, contudo, jamais haveis existido sem ele, e nunca haveis pensando nada separado dele) e, portanto, [há que] provar que pensais independentemente dele: de maneira que não possais ser perturbada por esses vapores ou humores, negros e espessos, os quais, contudo, às vezes tanto perturbam o cérebro (DESCARTES, AT VII 262-3)

Sabrina Ebbersmeyer também notou a semelhança da carta de Elisabeth com o texto das *Quintas objeções* (EBBERSMEYER, 2014, p. 176). Além disso, a pesquisadora compara as afirmações de Gassendi e Elisabeth com as linhas de Lucrécio, expressas no *De rerum natura*. A princesa, retomando a argumentação de Gassendi, percebeu mais uma dificuldade

[229] É interessante notar que Elisabeth manteve seu posicionamento ao longo de sua correspondência com Descartes. Em 16 de agosto de 1645, a princesa continua afirmando que "[…] porque existem algumas doenças que, por completo, tiram o poder do raciocínio e, consequentemente, a de gozar de uma satisfação razoável, outras que diminuem a força da [razão] e impedem nossas máximas seguintes que o bom senso teria forjado e que tornam a pessoa mais modesta sujeita a deixar-se levar por ela paixões e menos capaz de se desembaraçar dos acidentes da fortuna, que exigem uma pronta resolução" (DESCARTES, 2001, p. 73; AT IV 269).

que subjaz à tese cartesiana da real distinção entre o espírito e o corpo. Para os dois objetores, é bastante inquietante a hipótese de que a atividade intelectual da alma, isto é, o pensar, possa ocorrer de modo completamente independente do corpo. Diversamente, é claro para Descartes que o *cogito*, desde a *segunda meditação*, exerceu sua atividade praticamente *solus in mundo*, independentemente do fato de estar (ou não) unido a um corpo. Ao longo de boa parte das *Meditações*, o espírito produziu verdades metafísicas sem a necessidade dos sentidos. Contudo, perguntam-se Gassendi e Elisabeth, seria o pensamento completamente independente dos fenômenos fisiológicos/cerebrais? Vejamos qual o fato evocado por Elisabeth, bem como pelo matemático epicurista, para tentar convencer Descartes que ele pudesse estar equivocado.

Jacqueline Broad explica que, "no século XVII, os vapores eram uma condição patológica na qual as 'exalações' no estômago ou no baço poderiam subir até o cérebro e produzir um desequilíbrio mental" (BROAD, 2004, p. 24). A mesma pesquisadora, apoiada em uma obra que descreve relatos clínicos[230], afirma que pessoas acometidas por tais vapores ficavam gravemente enfermas, apresentando sintomas característicos da histeria: o doente se debate, grita, pronuncia sons inarticulados, perde a visão, fica pálido, não consegue permanecer em pé, sua pulsação sanguínea é diminuída, saem secreções por sua boca e, finalmente, o enfermo perde completamente a consciência (BROAD, 2004, p. 24).

Diante disso, Elisabeth parece sugerir que há um conflito "[…] em defender, por um lado, a autonomia do mental, e reconhecer, por outro, os efeitos debilitantes que um corpo afligido por fortes paixões ou por um desequilíbrio entre os humores e espíritos podem ter sobre o raciocínio" (BROWN, 2006, p. 16). Aos olhos da princesa, a existência de doenças relacionadas aos vapores provam que a mente é bastante dependente dos órgãos do corpo, como o cérebro, por exemplo. Se assim não fosse, nada que se produzisse de anormal no corpo, como a exalação dos vapores, poderia prejudicar ou até mesmo interromper a atividade cognitiva do ser humano, pois, para os dualistas, a mente é radicalmente distinta do corpo e independente dele. Entretanto, diante de doenças como os vapores, a faculdade racional do homem não poderia ser tão pura e tão desvinculada da matéria como queria Descartes, mesmo que ela possa não ser totalmente subsumível aos movimentos corporais.

---

[230] *An Account of the causes of some particular rebellious distempers: viz. The scurvey, cancers in women's breasts, &c. vapours, and melancholy, &c. weaknesses in women, &c. By an eminent practitioner in physick, surgery and chymistry* (London: 1670).

Em poucas palavras, na visão de Elisabeth, o exercício racional deve ser, em algum sentido, dependente dos movimentos fisiológicos. Pois, se o corpo não está bem, certamente o poder de raciocinar é impedido de agir claramente. "Por ter defendido um otimismo bastante irrestrito em relação à autonomia da razão, Descartes é trazido aqui pela primeira vez a admitir que há circunstâncias fora de nosso controle que podem impedir inteiramente seu uso livre" (ALANEN, 2005, p. 206). De acordo com a explicação de Lisa Shapiro,

> Elisabeth fundamenta sua preocupação com a Real Distinção nos tipos de casos em que as pessoas que de outra forma usariam plenamente sua faculdade da razão ficam doentes - elas têm um toque dos vapores, por exemplo - e assim perdem a capacidade de pensar claramente. Talvez eles se tornem ilusórios, confusos ou, de alguma outra maneira, perdem a capacidade de ver as coisas como são ou de fazer inferências adequadamente. Elisabeth não vê como uma teoria dualista como a de Descartes poderia acomodar esse tipo de fenômeno. Pois parece que, em uma perspectiva fortemente dualista, mesmo que tenhamos um toque dos vapores, ainda devemos, em princípio, ser capazes de pensar claramente: afinal, a alma subsiste completamente independentemente do corpo, e, portanto, deve poder exercer seu poder de pensamento independentemente da condição do corpo em que se encontra. O pensamento de Elisabeth é que esse princípio de subsistência independente é desmentido pelos fenômenos (SHAPIRO, 1999, p. 507)

Em última análise, Elisabeth parece sugerir que, diante de determinados fatos patológicos, uma tese dualista forte não se sustenta. De fato, seria a alma radicalmente distinta do corpo? Poderia ela exercer todas as suas funções cognitivas (duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e sentir) a despeito de estar unida ou não a um substrato biológico? Em que medida o pensamento depende dos movimentos corpóreos, especificamente dos cerebrais? Como dissemos, a existência (e a interferência na capacidade cognitiva do ser humano) de doenças causadas pelos vapores é um problema para um dualista estrito como Descartes. À luz dessas indagações, resta-nos saber: como o filósofo reagiu a essas críticas de Elisabeth?

* * *

Várias foram as investidas semelhantes às de Elisabeth contra a metafísica cartesiana. Como vimos, o próprio Gassendi, ao formular suas objeções às *Meditações*, já havia colocado o problema a Descartes. Além dele, diversos outros contemporâneos do filósofo já lhe questionaram se o pensamento ou o raciocínio poderiam ser (ou não) completamente independentes dos fenômenos fisiológicos. O que estava por detrás de perguntas como essas

era, e nós o sabemos, posturas materialistas com relação à alma do homem. Vejamos brevemente alguns poucos exemplos textuais que atestam o que dissemos.

Os teólogos e filósofos das *Segundas Objeções* já haviam questionado Descartes se a alma não poderia ser material: "e como sabeis que não é um corpo que, por seus diversos movimentos e choques, efetua essa ação que chamamos pensamento?" (DESCARTES, 1973, p. 155; AT IX 97). E, mais fortemente, "porque o sistema todo de vosso corpo, que credes haver rejeitado, ou partes de dele, as do cérebro, por exemplo, não podem concorrer para formar esses movimentos que chamamos pensamento?" (DESCARTES, 1973, p. 155-6; AT IX 97). Além deles, Thomas Hobbes, no contexto das *Terceiras Objeções*, também argumenta que "uma coisa que pensa é uma coisa corporal" (DESCARTES, AT IX 135). Por fim, os filósofos, teólogos e geômetras das *Sextas Objeções* propuseram algo semelhante, pois eles também querem saber se o pensamento não é extenso: "[…] e o que atribuís ao pensamento não é outra coisa senão o movimento corpóreo?" (DESCARTES, AT IX 218).

Contudo, a despeito dessas diversas críticas, ainda no contexto de sua correspondência com Elisabeth, Descartes parece não atribuir demasiada importância a problemas dessa natureza. Todavia, embora em 1643 ele não responda especificamente a esse problema, dois anos mais tarde ele apenas destaca que

> […] notais muito bem que há doenças que, privando do poder de raciocinar, privam também do de gozar de uma satisfação de espírito racional; e isso ensina-me que o que eu dissera em geral de todos os homens só devem entender-se daqueles que tem o livre uso da razão (DESCARTES, 2001, p. 82; AT IV 281-2)

Isso sugere que, ao invés de responder ao problema, Descartes simplesmente o ignora. Contudo, o motivo de tal desconsideração não nos ocorre. Todavia, é inegável que o filósofo reconhece o problema, chegando a mencioná-lo em outros textos. Nas *Respostas às Quintas Objeções*, por exemplo, Descartes escreve que, algumas vezes, a influência de elementos corporais é maléfica para o bom desempenho de nossas funções psíquicas: "[…] muitas vezes suas ações [do pensamento] podem ser impedidas pelo vinho e por outras coisas corpóreas" (DESCARTES, AT VII 353-4). Posteriormente, quanto da publicação da *Descrição do corpo humano* (1647), Descartes também assume que "a alma não pode excitar nenhum movimento no corpo, se todos os seus órgãos corporais que são requeridos a esse movimento não estiverem bem dispostos" (DESCARTES, AT IX 225). Aliás, continua o autor, […] mesmo os movimentos que denominamos *voluntários* procedem principalmente

dessa disposição dos órgãos, uma vez que eles não podem ser excitados sem ela […]" (DESCARTES, AT XI 225). Contudo, a despeito do conteúdo das *Respostas às Quintas Objeções* e da *Descrição do corpo humano*, é preciso ter em conta que

> se mediações corporais específicas revelam-se efetivamente necessárias para certos pensamentos (os sentimentos, as paixões e o movimento voluntário), é preciso atentar-se e não concluir, por isso, que Descartes 'materialize' a alma. Tornar a interação da alma e do corpo 'dependente' de alterações corporais específicos não implica, *a priori*, em todo caso, renunciar ao mecanicismo mais sistemático. Não é porque a alma se serve e padece com o corpo que ela se reduza a ele (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 29)

Diante do que afirma esta pesquisadora, podemos saber que Descartes jamais abdicou de sua postura dualista forte, não obstante as diversas críticas que recebera. Finalmente, a resposta à Arnauld parece ser a mais esclarecedora a esse respeito:

> não se deve julgar [que a faculdade de pensar] […] esteja tão estreitamente unida aos órgãos do corpo e que ela não possa exercer-se sem eles. Pois, ainda que vejamos muitas vezes que tais órgãos a impede, disso não se segue que sejam eles que a produzam, e nenhuma razão, por menor que seja, cabe aduzir em favor de que eles a produzam (DESCARTES, AT IX 177)

Este é, portanto, o posicionamento cartesiano: embora a alma seja, de certo modo, "dependente" do corpo, sobretudo quando se trata de levar a cabo algumas de suas ações ou paixões (como o movimento voluntário e os sentimentos, respectivamente), ela, a alma, jamais poderia ser considerada material e estritamente dependente dos movimentos fisiológicos. É justamente neste ponto que Elisabeth afasta-se consideravelmente de Descartes. Para a princesa, é muito difícil compreender como a alma pode ser tão distinta do corpo, uma vez que a experiência atesta que ela é (em alguns momentos específicos) bastante influenciada ou regida pela corporeidade. Portanto, na carta de 20 de junho de 1643, a futura abadessa de Herford ainda nos parece significativamente inclinada ao materialismo. Para ela, a alma é devedora da corporeidade, podendo ser até material, pois, é bastante desarrazoado que, sendo completamente distinta do corpo, a alma "[…] possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele" (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685).

* * *

Ao final de sua carta a Descartes, percebemos que Elisabeth não está plenamente convencida da imaterialidade da alma. Nas palavras da monarca,

> mas desde que tens empreendido instruir-me, não mantenho esses sentimentos senão como amigos que não creio poder conservar, assegurando-me que me explicarás tão bem a natureza de uma substância imaterial e a maneira de suas ações e paixões no corpo, quanto todas as outras coisas que quiserdes ensinar (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685)

Na presente carta, não admitindo a imaterialidade da alma, Elisabeth é ainda mais explícita em sua perspectiva materialista da mente, o que não se verificava na carta de 16 de maio de 1643. Portanto, há um significativo avanço no materialismo não redutivo da princesa. A essa altura da discussão com o filósofo, a princesa afirma claramente o imperativo de se "[…] conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo, e de ser movido por algo imaterial" (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685). Em outros termos, se afirmamos que a alma move o corpo, ela o faz porque é material. Caso não seja, não poderíamos sustentar que as ações voluntárias são possíveis, sobretudo do modo como Descartes as explicava. Nas palavras de Lisa Shapiro,

> […] Elisabeth tenta expressar sua preocupação, e os exemplos que ela invoca para isso podem nos ajudar a começar a entender seu ponto de vista. Ela sustenta que é mais fácil para ela ter a idéia de que a alma tem matéria e extensão do que conceber a interação de uma coisa imaterial e material. E isso parece implicar que ela pode ver apenas duas alternativas para conceber a relação entre alma e corpo. Por um lado, pode-se ser um dualista, como Descartes parece ser, e ficar com um problema de interação aparentemente intratável. Por outro lado, pode-se ser um materialista reducionista, talvez como Hobbes, e afirmar que as 'atividades' de nossa alma são apenas manifestações de um tipo particular de estado corporal. E, de fato, ver as coisas nesses termos é bastante razoável, pois é precisamente assim que se processam as críticas ao dualismo cartesiano (SHAPIRO, 1999, p. 507)

Na perspectiva de Shapiro (1999), Elisabeth começou a delinear uma metafísica alternativa a de Descartes, pois, embora ela acreditasse na autonomia da alma com relação ao corpo, este ainda assim exerceria determinada influência relevante e é condição da possibilidade do pensar. Dito de outro modo, um corpo *são* possibilita o bom desempenho do pensamento, ao passo que um corpo *doente* (como que tomado por vapores), não pode viabilizar o êxito nas ações intelectuais. Portanto, é preciso pensar a alma à luz do materialismo, caso queiramos aceitar a possibilidade de ela mover um corpo. Eis, reiteremos, vitorioso o *axioma da medida comum*! Mas, como veremos mais adiante, o materialismo de Elisabeth de 20 de junho tornar-se-á nuançado a partir de 1 de julho de 1643, sobretudo após Elisabeth ler as novas considerações de Descartes que estudaremos a seguir.

4.4: *Carta de Descartes a Elisabeth*: 28 de junho de 1643

Na presente carta (a segunda das duas em que Descartes apresenta suas respostas ao problema levantado por Elisabeth), o autor possui alguns objetivos específicos. Dentre eles, em primeiro lugar, será na carta de 28 de junho que ele irá retomar a "doutrina das três noções primitivas", sobretudo com o fito de complementá-la. É por isso que, logo no início do texto, o autor menciona as três noções primitivas, acrescentando que cada qual exige uma espécie de "ferramenta epistêmica" adequada para sua compreensão. Em segundo lugar, o autor defende que o mecanismo que subjaz ao processo de interação substancial é imperscrutável do ponto de vista filosófico, pois, além de se tratar de uma noção primitiva *que cada um prova sempre em si mesmo sem filosofar*, ele só pode ser elucidado por meio dos sentidos. E, sobretudo por ser o domínio da metafísica aquele em que os sentidos são considerados essencialmente enganosos e de nenhuma serventia, a investigação do problema da união substancial é considerado por Descartes como algo externo à Filosofia, isto é, às investidas do intelecto puro.

Tendo isso em vista, Descartes salienta em terceiro lugar que uma das causas de Elisabeth encontrar obscuridades na tese da união substancial é que ela está bastante apegada às investigações metafísicas. Sendo assim, parece ao filósofo que é evidente que o espírito humano seja incapaz de compreender *ao mesmo tempo* a tese da distinção e a da união substanciais. Ora, como compreender que somos seres compostos por duas substâncias estreitamente unidas, sobretudo depois de percebermos que tais substâncias são realmente distintas e completamente irredutíveis entre si? Trata-se, como pretendemos mostrar, de uma incapacidade relativa ao intelecto humano, o que faz dela uma dificuldade de natureza essencialmente psicológica.

Por último, Descartes propõe à Elisabeth uma espécie de "experiência mental", cuja principal característica repousa sobre a possibilidade de se pensar que a alma possui matéria e extensão. Não se trata, como pretendemos argumentar, de um "deslize" do filósofo com relação à sua tese da distinção real. Ao fim e ao cabo, a referida experiência tem como objetivo fazer com que Elisabeth perceba que, mesmo unidos, corpo e alma ainda são duas substâncias realmente distintas (tese que a princesa, diante da aporia causada pelo problema da união substancial, está bastante resistente em aceitar).

4.4.1: As ferramentas epistêmicas adequadas

Em sua carta a Elisabeth de 28 de junho, Descartes considera necessário retomar a doutrina das três noções primitivas, mas, desta vez, com a intenção de "reparar as coisas que havia omitido" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 691). Eis alguns dos pontos que o filósofo achou por bem acrescentar:

> […] depois de haver distinguido três gêneros de ideias ou de noções primitivas, que se conhece cada uma de uma maneira particular, e não pela comparação de uma com a outra; a saber, a noção que temos da alma, do corpo e da união entre alma e corpo, devo explicar a diferença que há entre essas três sortes de noções, e entre as operações da alma pelas quais nós as temos, e dizer os meios que nos tornam cada uma delas familiar e fácil […] (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 691)

Notemos que Descartes retoma de modo bastante sintético os imperativos metodológicos que ele estabelecera como indispensáveis em sua carta de 21 de maio: cada noção primitiva, bem como tudo o que nela se enquadra, deve ser investigada de uma "maneira particular", evitando compará-las umas com as outras, de modo que o intercâmbio entre modelos epistêmicos é inviável. Como sabemos, aos olhos de Descartes, tudo o que diz respeito à noção primitiva *extensão*, por exemplo, não pode ser misturado ou confundido com o que se relaciona unicamente à noção primitiva de *união* ou de *pensamento* - cada qual deve ser analisada particular e isoladamente.

Na presente carta, o filósofo oferece elementos novos para que possamos melhor compreender cada uma das noções primitivas, ou seja, ele elege as "operações da alma" pelas quais podemos melhor as conhecer, isto é, os "meios que nos tornam cada uma delas familiar e fácil". Estes meios constituem, no nosso entender, as "ferramentas epistêmicas" adequadas que devem ser utilizadas quando formos investigar essa ou aquela noção primitiva. *Munida da ferramenta adequada, e, sobretudo, abandonando o velho hábito de confundir as coisas materiais com as intelectuais, Elisabeth poderia, na visão de Descartes, compreender a força que a alma tem de mover o corpo*. Vejamos a construção argumentativa do filósofo:

> Primeiramente, portanto, observo uma grande diferença entre essas três sortes de noções, nisto que a alma não se concebe senão pelo entendimento puro, o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, se podem conhecer também pelo só entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo, não se conhecem senão obscuramente pelo só entendimento e mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas se conhecem muito claramente pelos sentidos (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 691-2)

Ao reafirmar a grande diferença que há entre as três noções primitivas, consequentemente Descartes estabelece a significativa distinção entre as "ferramentas epistêmicas" a partir das quais cada uma dessas noções deve ser investigada. Portanto, "fica assim delimitado o terreno que nos é lícito pensar o real, pois a cada uma dessas noções pertence uma categoria ontológica demarcada, dotada de leis específicas, sujeita a métodos próprios, usando linguagens diferentes" (FERREIRA, 2003, p. 358). Contudo, o pressuposto de que a investigação de certos domínios ontológicos exigem "ferramentas epistêmico/ metodológicas" adequadas não é uma novidade no contexto do pensamento cartesiano. Antes, porém, é uma marca *sui generis* do próprio cartesianismo.

No *Discurso do Método*, por exemplo, anos antes do filósofo apresentar aquilo que denominamos uma "teoria das noções primitivas", Descartes já enfatizava a necessidade de discriminar as ferramentas epistêmicas:

> Mas o que leva muitos a se persuadirem de que há dificuldade em conhecê-lo [Deus], e mesmo também em conhecer o que é sua alma, é o fato de nunca elevarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal modo acostumados a nada considerar senão imaginando, que é uma forma de pensar particular às coisas materiais, que tudo quanto não é imaginável lhes parece não ser inteligível. […] E me parece que todos os que querem usar da imaginação para compreendê-las procedem do mesmo modo que se, para ouvir os sons ou sentir os odores, quiserem servir-se dos olhos (DESCARTES, AT VI 37)[231]

Portanto, constitui um erro tentar compreender questões metafísicas (como a natureza de Deus ou da alma do homem) utilizando-nos da faculdade de imaginar[232]. Isso se torna ainda mais evidente quando, em uma *Carta a Mersenne*, novamente Descartes defende que "a parte do espírito que mais auxilia nas Matemáticas, a imaginação, nada mais é que um obstáculo para as especulações metafísicas" (DESCARTES, AT II 622). Nos termos de Guéroult,

> a metafísica, com efeito, é apenas uma ciência como a matemática e a física. Ela difere unicamente quanto a seus objetos, que são tomados inteiramente do entendimento puro, excluindo o concurso de qualquer outra faculdade, ao passo que a matemática e a física, que igualmente se referem a seres conhecidos no entendimento puro, requerem, no caso da

---

[231] *Cf.* também a *Segunda Meditação*: "E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo [enquanto substância pensante] e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza" (DESCARTES, AT IX 22).

[232] *Cf.* a *Carta a More*, 5 de fevereiro de 1649: "Nada desse tipo pode ser dito sobre Deus ou sobre nossa mente; eles não podem ser apreendidos pela imaginação, mas apenas pelo intelecto" (DESCARTES, AT V 270). Ver também a *Carta a Regius*, maio de 1641 (AT III 374-5); *Entretien avec Burman*, 16 de abril de 1648 (AT V 154); *Segunda Meditação* (AT IX 22); *Respostas às Segundas Objeções* (AT IX 122-3); *Exposição Geométrica* (AT IX 125-6); *Respostas às Quintas Objeções* (AT VII 347).

> matemática, o concurso da imaginação (construção *in concreto*) […] (GUÉROULT, 2016, p. 73)

Nesse sentido, pode-se dizer que "a metafísica cartesiana começa com uma tomada de consciência daquilo que a distingui das matemáticas; estas são obra do entendimento puro com o recurso da imaginação, [ao passo que] o *cogito* e a existência de Deus devem ser pensados para além de toda imagem" (GOUHIER, 1958, p. 90-1). Portanto, optar por uma ferramenta epistêmica ao invés de outra, sobretudo a depender da natureza do objeto a ser investigado, sempre fora um imperativo do método cartesiano. Para analisar a natureza de Deus e da alma, por exemplo, Descartes afastou-se plenamente dos sentidos - daí a necessidade das "razões de duvidar" que objetivavam *abducere mentem a sensibus* (DESCARTES, AT I 351).

Ademais, aplicando as afirmações de Descartes no *Discurso* ao vocabulário das cartas a Elisabeth, pode-se dizer que, para o filósofo, quando nosso objeto de investigação for a essência divina ou os modos da alma, devemos nos ater unicamente aos atos do entendimento *puro*, isto é, aos elementos próprios à noção primitiva "pensamento": "[…] a alma não se concebe senão pelo entendimento puro" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 691-2)[233]. De modo análogo, não é viável debruçar-se sobre as propriedades extensas dos corpos físicos apenas com o intelecto puro, mas deve-se recorrer ao auxílio da imaginação. Ou seja, não podemos investigar os corpos naturais tendo por base a noção primitiva "pensamento", mas é necessário nos restringirmos unicamente à noção primitiva "extensão": "o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, se podem conhecer também pelo só entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação […]" (DESCARTES, 2017, p. 200,; AT III 691-2)[234].

Aquele que investiga a natureza de Deus e da alma valendo-se da imaginação acaba por confundir a noção primitiva "pensamento" com aquela, igualmente primitiva, de "extensão". Justamente por isso, os metafísicos de nada podem esperar do conhecimento imaginativo, e, caso eles sigam esse caminho, eles serão conduzidos inevitavelmente ao erro. Por outro lado, aqueles que pretendem analisar a geometria e os problemas matemáticos

---

[233] "E os pensamentos metafísicos que exercitam o entendimento puro servem para tornar a noção de alma familiar […]" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692).

[234] "[…] o estudo das matemáticas que exercitam sobretudo a imaginação em considerar as figuras e os movimentos nos acostuma a formar noções do corpo bem distintas […]" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692).

apenas obteriam melhores resultados se se valessem da noção primitiva de extensão (na qual a imaginação auxilia o pensamento puro), ao invés de ficar limitados à noção primitiva de pensamento, voltados aos atos puros do entendimento[235].

Outro caso emblemático em que Descartes afirmou claramente a necessidade de valermo-nos de ferramentas epistêmicas adequadas para a investigação de objetos ontológicos específicos é o das *Respostas às Quintas Objeções.* As referidas colocações de Descartes se situam a partir dessas objeções de Gassendi: para o matemático epicurista, não era possível que a alma estivesse unida e misturada com o corpo, sobretudo por ela ser imaterial, indivisível e não extensa (DESCARTES, AT VII 344). Ademais, pergunta o matemático, se Descartes argumenta que seu próprio espírito "[…] não possui partes, como vós se misturais, ou quase se misturais, com as partes mais sutis dessa matéria com a qual confessais estar unido, pois não podemos obter uma mistura exceto de partes capazes de serem misturadas umas com as outras?" (DESCARTES, AT VII 344). E, mais fortemente, "[…] toda união não se deve fazer pelo *contato* muito íntimo de duas coisas unidas? Mas como pode ocorrer contato sem corpos?" (DESCARTES, AT VII 344 - grifos nossos).

Como já destacamos, a proximidade das críticas de Gassendi com os questionamentos de Elisabeth é facilmente verificável. Herrera-Balboa, estudioso do pensamento de Gassendi, defende que a princesa foi uma espécie de "continuadora" das críticas gassendianas, o que se evidencia pelo estreito contato que a palatina possuía com Samuel Sorbièrbe, seu cortesão, discípulo do matemático (HERRERA-BALBOA, 2020, p. 373). Elisabeth e este pensador possuem um denominador conceitual comum: para que aja contato físico, faz-se preciso corpos, isto é, matéria; e se a alma é inextensa, como admitir que ela poderia unir-se substancialmente a um corpo? É em face desse questionamento que Descartes evoca, pela primeira vez, o argumento da confusão de noções primitivas (embora não utilize esta terminologia), aplicada quando da apreciação das questões relacionadas à união substancial. Para o autor das *Meditações*,

> o que dizeis nessa passagem, no que se refere à união entre o espírito e o corpo, é semelhante às dificuldades precedentes. Nada objetais contra minhas razões, mas colocais somente dúvidas que vos parecem derivar de minhas conclusões, embora efetivamente não vos ocorram ao espírito senão porque desejais submeter ao

[235] "[…] a Metafísica deverá ser cultivada com o auxílio exclusivo do entendimento puro, cabendo nela o estudo da alma. As matemáticas resolvem-se com a ajuda da imaginação, pois é simultaneamente imaginando e inteligindo que podemos adquirir um conhecimento válido sobre figuras, movimento e corpos (FERREIRA, 1988, p. 186).

> *exame da imaginação coisas que de sua própria natureza não estão sujeitas a tal jurisdição*. Assim, quando quereis aqui a mistura que se faz entre o corpo e espírito com a de dois corpos misturados, basta-me responder que *não se deve fazer entre essas coisas comparação alguma, pois que são de dois gêneros totalmente diferentes*, e não se deve *imaginar* que o espírito tenha partes, ainda que se conceba partes no corpo (DESCARTES, 1973, p. 212-3; AT VII 390 - grifos nossos)

Descartes argumenta que a objeção de Gassendi é infundada, sobretudo porque suas dúvidas nascem de um equivocado desejo de sujeitar ao escrutínio da imaginação questões que, por sua própria natureza, não pertencem a tal domínio (DESCARTES, AT VII 389-90). Certamente, Gassendi não compreendeu as afirmações do *Discurso* aludidas acima, pois ele foi capaz de confundir ferramentas epistêmicas na investigação de teses ontológicas; tal como Elisabeth, Gassendi analisou a união substancial à luz da imaginação. Dito de outra forma, ela e ele as conceberam aos moldes da noção primitiva de extensão - pensando que o modo como a alma se une ao corpo é idêntica ao modo como um corpo se uniria a outro corpo - o que, na perspectiva cartesiana, constitui um equívoco.

Por isso, não se pode confundir o contato entre dois corpos (que, por sua vez, pressupõe o pensamento puro auxiliado pela imaginação para o elucidar), com o modo como a alma interage com o corpo - deve-se recorrer, como vimos, à noção primitiva de união. Como veremos a seguir, limitando-se à noção primitiva de união, afastando-se completamente das investigações metafísicas, abstendo-se de meditar seriamente e valendo-se unicamente dos sentidos e das conversas corriqueiras, é que se pode compreender a força que a alma tem de mover o corpo.

4.4.2: Ao filósofo a distinção, ao "não filósofo" a união

À luz do que expusemos no tópico anterior, pode-se inferir que as três noções primitivas são tipos de conhecimentos distintos e independentes. Elas se distinguem no que diz respeito aos seus próprios objetos e, consequentemente, às ferramentas epistêmicas que podemos nos valer para descrevê-los e investigá-los. Como vimos, a natureza de Deus e da alma são melhor compreendidas quando as delimitamos à noção primitiva "pensamento", de modo que devemos nos valer apenas dos "atos puros do entendimento" - é assim que, na perspectiva cartesiana, se produz metafísica.

O movimento, as figuras geométricas e os problemas matemáticos devem ser investigados à luz da noção primitiva de "extensão", na qual podemos utilizar tanto os atos puros do entendimento (para compreender as diversas demonstrações matemáticas) quanto o auxílio da imaginação para traçar figuras no plano, por exemplo - para Descartes, essas são as ferramentas de um verdadeiro físico e/ou matemático. Além disso, vimos que a maneira através da qual podemos adquirir ambos os conhecimentos (metafísicos e físicos) já foram largamente levados a cabo por Descartes, tanto nas *Meditações* quanto no *Discurso*.

Resta-nos analisar a maneira que nos torna mais familiar o conhecimento *psico-fisiológico*, isto é, "as coisas que pertencem à união da alma e do corpo". A esse respeito, Descartes é claríssimo: "[…] as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não se conhecem senão obscuramente pelo só entendimento e mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas se conhecem muito claramente pelos sentidos" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 691-2). Donde se vê que, para Descartes, o conhecimento "muito claro" que podemos ter da união substancial é diverso dos conhecimentos físicos e metafísicos. Tal diferença se caracteriza pelo fato de que é preciso abstrair de todo e qualquer elemento intelectual se quisermos compreender a união da alma e do corpo. Nas palavras de Guéroult,

> […] o conhecimento da distinção e aquele da união se referem a saberes diferentes: o primeiro à razão, o segundo ao sentimento. Para ter acesso ao primeiro, é preciso 'fechar os olhos, tapar os ouvidos', em resumo, 'desviar-se de todos os seus sentidos'; para ter acesso ao segundo, é preciso, de algum modo, se fechar ao entendimento puro, 'desfazer-se das ideias claras e distintas e, em particular, das razões que provaram a distinção das substâncias', para se abandonar inteiramente à experiência do sentimento (GUÉROULT, 2016, p. 448)[236]

No que diz respeito à possibilidade de conhecermos claramente, à luz da sensibilidade, o modo como a alma move o corpo, as afirmações de Descartes à Elisabeth são absolutamente inéditas. Aos olhos de Gouhier, o filósofo opera "[…] uma mudança radical de perspectiva quando passamos da metafísica e da matemática para a psicofisiologia" (GOUHIER, 2016, p. 332). E, certamente, essa mudança se expressa em um possível reconhecimento (e/ou reabilitação) da relevância epistêmica dos sentidos para que se possa compreender a unidade substancial do homem (FERREIRA, 1998). Ora, se no domínio metafísico os sentidos podem

[236] "Com o terceiro gênero de noções, se pode haver conhecimento claro e mesmo muito claro, não se trata mais de uma questão relativa ao entendimento, tampouco à imaginação que desenha as *res arithmeticas* e *geometricas*: não se trata mais, aqui, de uma questão de evidência, trata-se, segundo as expressões da *Sexta Meditação*, *ex iis quae isto cogitandi modo, quem sensu appello, percipiuntur* [de ideias que reconheço em meu espírito por esse modo de pensar que eu chamo sentir]" (GOUHIER, 2016, p. 332).

ser considerados essencialmente enganosos (DESCARTES, AT IX 14), no que concerne à psicofisiologia, eles são os únicos capazes de nos fazer conhecê-la *muito claramente*.

Isso quer dizer que, na perspectiva cartesiana, a união não é somente inexplicável, ela é impensável, pois ela está *en deça de la raison* (LAPORTE, 1988, p. 220)[237]. Consequentemente, "[…] aqueles que não filosofam nunca, e que não se servem senão dos sentidos não duvidem que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma […]" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692). Além disso, continua o filósofo, "é usando somente da vida e das conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo" (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692)[238]. Todavia, não obstante a impossibilidade de se pensar filosoficamente a união substancial, nós podemos, de acordo com Descartes, conhecê-la muito claramente com a ajuda dos sentidos. Nas palavras de Guéroult,

> poderia ocorrer, por fim, que, do mesmo modo que o entendimento, considerando-se como o único positivo, expulsa para o puro negativo a verdade do sentimento que lhe é estranho, o sentimento lhe desse o troco e o expulsasse, em relação aos seus próprios ensinamentos, para o negativo, considerando a si mesmo (o próprio sentimento) como positivo; e que, assim, para se chegar à verdade do sentimento, deva-se tomar em relação ao entendimento as mesmas precauções que se tomam em relação aos sentidos para se chegar à verdade do entendimento. Se, para ter acesso à verdade do entendimento é preciso se fechar aos sentidos: 'fechar os olhos, a boca, as orelhas etc.', para ter acesso à verdade do sentimento não seria preciso se fechar ao entendimento, no intuito de se entregar apenas ao puro vivido, que só é autêntico quando dissociado de tudo que não é ele mesmo? (GUÉROULT, 2016, p. 373)

Este movimento metodológico descrito por Guéroult é absolutamente pendular: um é irredutível ao outro, um se constitui apenas à boa distância do outro. Do mesmo modo que é penoso para os não filósofos compreenderem questões metafísicas, haja vista que esse conhecimento pressupõe um esforço intelectual de se desvencilhar dos sentidos, é igualmente difícil para aqueles que, habituados ao cultivo do intelecto (comprometidos com o esforço

---

[237] "A união que escapa ao entendimento une duas substâncias que lhe são acessíveis. No que denominamos uma psico-fisiologia, tudo o que corresponde à psico e tudo o que diz respeito à fisiologia é objeto de ciência racional: a experiência não racional dá o que o hífen representa" (GOUHIER, 2016, p. 343).

[238] Afirmações semelhantes encontramos na *Carta a Hypetaspistes* de agosto de 1641: "sabemos *por experiência* que nossas mentes estão tão intimamente unidas aos nossos corpos que quase sempre são acionados por elas" (DESCARTES, AT III 424 - grifos nossos). Ver também o *Colóquio com Burman*: a união substancial, isto é, o modo como a alma pode ser afetada pelo corpo e vice-versa, é muito difícil de se explicar, embora isso seja um dado claro e evidente da experiência que não possa ser negado de modo algum (DESCARTES, AT V 163). A Chanut, Descartes escreve que "não há nenhum em todos esses movimentos de sua vontade que lhe fosse obscuro, nem que ela [a alma] não tenha um conhecimento muito perfeito" (DESCARTES, AT IV 602). Por fim, nas *Respostas às Quartas Objeções*, lê-se que "a estreita união do espírito e do corpo, que diariamente experimentamos […]" (DESCARTES, AT IX 177).

analítico e o rigor da ordem das razões), compreender a união substancial. Concebê-la pressupõe o abandono de hábitos intelectuais diuturnamente arraigados, impostos pelos ditames do método filosófico-científico[239]. Conhecer o homem é, portanto, abandonar-se ao sentimento, aos sentidos, ao imediato vivido e, finalmente, à vida comum…

A filosofia e a vida comum (ou o "imediato vivido") são dois domínios distintos, mas ambos pressupõem um esforço metódico igualmente exigente. Em outras palavras, se a experiência própria à vida comum é capaz de me persuadir claramente acerca dos fatos da união, ela jamais poderia me auxiliar no que diz respeito àqueles da distinção real. Do mesmo modo que a utilização da faculdade da imaginação é prejudicial à investigação das questões metafísicas, de igual modo o método exigido pelas empreitadas metafísicas (o completo afastamento dos sentidos) é vão e prejudicial ao conhecimento do imediato vivido. *Trata-se de um outro lado do cartesianismo que as colocações de Elisabeth fez vir à luz: a circunscrição própria e a relevância epistemológica dos dados da sensibilidade para o fomento do conhecimento não metafísico (não intelectualizado, tampouco fisico-matemático e/ou imaginativo) do vivido, da experiência comum, da singeleza do dia-a-dia*. Enquanto o afastamento livre e deliberado dos sentidos nos conduz, uma vez observadas as regras do método, à verdadeira ciência, o distanciamento igualmente deliberado do método científico nos revela a experiência simples e corriqueira do homem, enquanto composto substancial.

Nessa perspectiva, Daniel Garber destaca que estamos diante de duas questões distintas: uma delas concerne à *inteligibilidade* da interação substancial em seus próprios termos, e a outra diz respeito à interação *real* entre a alma e o corpo do homem (GARBER, 2001b, p. 170). A princesa Elisabeth, ao tentar compreender (à luz da Filosofia e da Nova ciência mecanicista) como a interação alma-corpo poderia ser de algum modo *inteligível*, ela recorrera à proeminente noção de choque, peculiar ao mecanicismo. Uma consequência disso é que "a questão da inteligibilidade da interação mente-corpo rapidamente se torna uma questão de se a interação mente-corpo pode ser entendida sem, de alguma forma, relacionar à maneira pela qual os corpos causam mudanças uns nos outros através do impacto" (GARBER, 2001b, p. 170).

---

[239] "Aqueles que não filosofam aprendem aquilo que, segundo o estrito cânone da Mecânica, não pode ser unido. […] O esforço metódico e científico que caracterizou a metafísica sempre foi o de distinguir, de obter o simples, o independente. No momento, estamos considerando o absolutamente confuso, a união dos distintos, para a visibilidade científica, para aquilo que talvez deveria ser desconsiderado como um nada desse ponto de vista. Mas, a partir de um outro ponto de vista, da visibilidade não científica, não filosofante, a união tem a sua simplicidade, a sua clareza, a sua distinção, a sua facilidade de concepção" (SOARES, 2017, p. 141).

Por outro lado, mesmo que não se possa compreender filosófica ou cientificamente a interação substancial, isso não não nos impede de atestar em nosso quotidiano que ela é plenamente factível, pois "a união da alma e do corpo é um fato; se nós a compreendemos ou não, ela permanece um fato" (GOUHIER, 1949, p. 231). Por isso, Garber enfatiza que a questão relacionada à inteligibilidade da união precisa ser diferenciada da facticidade da união substancial propriamente dita. Nas palavras do comentador, "embora Descartes e seus correspondentes e críticos frequentemente vinculem as duas questões por razões óbvias, elas são realmente um tanto independentes" (GARBER, 2001b, p. 170). Nessa perspectiva, cremos que, não obstante a suposta ininteligibilidade filosófica da interação alma-corpo, essas duas substâncias ontologicamente distintas interagem real e mutuamente entre si. Em poucas palavras, é correto dizer que, mesmo abdicando da atividade filosófica, ainda assim é possível nos certificarmos da realidade da união da alma e do corpo, mesmo que sua natureza "escape" às investidas do intelecto. Ao levantar o problema da inteligibilidade da união substancial, Étienne Gilson argumenta que "ela continua sendo possível, mas inconcebível. […] Ela se prova, mas não se representa" (GILSON, 1987, p. 434-5).

Na esteira de Gilson, Ferdinand Alquié destaca que a união substancial "[…] vive-se e não se pode compreender, as lições da afetividade são irredutíveis às do entendimento" (ALQUIÉ, 1986, p. 120). Em julho de 1648, ao teólogo jansenista Antoine Arnauld, Descartes escreve "que a mente, que é incorpórea, possa mover o corpo é algo que não nos é ensinado por qualquer raciocínio ou comparação" (DESCARTES, AT V 222). Contudo, continua Descartes, não podemos duvidar disso, "[…] posto que uma experiência certíssima e evidentíssima nô-lo mostra todos os dias" (DESCARTES, AT V 222; AT V 163).

Isso se dá, sobretudo, porque "[…] a ordem do ser e do conhecer se separam. Na ordem do conhecer, não se pode deixar de pensar à parte, clara e distintamente, a alma e o corpo. Mas não se pode atingir o homem real, esse 'verdadeiro homem' […]" (ALQUIÉ, 1986, p. 117). *Ao fim e ao cabo, para Descartes, só se concebe a unidade substancial do homem cessando de filosofar*. O problema da união substancial é, na perspectiva cartesiana, externo à Filosofia (ALQUIÉ, 1986, p. 117). Nessa mesma perspectiva, Laporte destaca que para conhecermos a união, faz-se preciso uma sincera "renúncia da atitude intelectualista" (LAPORTE, 1988, p. 253). Justamente por isso, Descartes "remete Elisabeth para a evidência dos sentidos e do imediato vivido" (ALQUIÉ, 1986, p. 117). A princesa

deveria abandonar a inteligibilidade atrelada à explicação mecânico-causal, substituindo-a pela descrição factual de nossas simples e corriqueiras experiências quotidianas.

Portanto, aquele que se abandona à vida e às conversas ordinárias compreende que suas ações voluntárias são possíveis e factuais, pois, como lembra Bento Prado Júnior (1990), a união substancial constitui um "fato bruto" e incontornável da experiência humana. Diante dos fatos humanos mais banais, o ser humano se convence da possibilidade de sua alma mover seu corpo, pois "para saber o que é a união da alma com o corpo, não é necessário, de fato, ser um filósofo; basta ter fome e pedir à mão que corte um pedaço de pão; por sua vez, saber o que é a alma e o que é o corpo é outra questão: unicamente a verdadeira filosofia pode nos ensinar" (GOUHIER, 2016, p. 351)[240]. Todo e qualquer ser humano que, ao sentir fome e desejar comer um pedaço de pão, o poderá fazer sem grandes dificuldades. "Tudo o que Descartes quis dizer é que a distinção da alma e do corpo se pensa, ao passo que a sua união se sente" (GILSON, 1967, p. 249).

Eis, portanto, que "essa união é um fato que se constata, não uma verdade de essência que se conhece em sua possibilidade intrínseca" (GUÉROULT, 2016, p. 655). Por fim, a "eficácia motriz da vontade" é, para Descartes, "[…] um fato *sui generis*, independente de todo raciocínio, e contra o qual nenhum deles poderia prevalecer" (LAPORTE, 1988, p. 228). A união substancial, diz-nos Laporte, "[…] não é uma 'hipótese', ela é um fato e, esse fato, por mais desconcertante que ele seja, sua realidade nos é 'manifesta' não menos clara e distintamente que aquela de nosso próprio pensamento" (LAPORTE, 1988, p. 251). E, "sem dúvida, é mais fácil provar a união vivendo que explicá-la intelectualmente" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 95), pois ela constitui uma *certissima et evidentissima experientia* (DESCARTES, AT V 222).

* * *

[240] "[…] entender a interação mente-corpo ou as habilidades que a ação intencional envolve é apenas fazer as coisas, mover os membros, ter sensações e agir. Podemos descrever esses fenômenos na linguagem comum, em termos da psicologia do senso comum, mas não podemos explicar essas experiências em termos científicos. Na verdade, é quase verdade que eles são evidentes ou indubitáveis. Portanto, acho que Descartes deve ser levado muito a sério ao pedir à princesa Elizabeth que se abstenha de meditações e exercícios matemáticos para voltar à vida cotidiana e às conversas comuns, a fim de aprender a conceber a união mente-corpo" (ALANEN, 1996, p. 13-4).

Ora, uma vez que é mais fácil ter uma experiência da união substancial na vida quotidiana do que prová-la do ponto de vista filosófico ou intelectual, vimos que Descartes convida Elisabeth a abdicar plenamente da filosofia e das meditações sérias se realmente seu objetivo for compreender a interação alma-corpo. Todavia, ele o faz com significativo temor:

> Quase tenho medo de que Vossa Alteza pense que aqui não falo sério, mas isto seria contrário ao respeito que vos devo e que eu nunca deixaria de vos render. E posso dizer, com verdade, que a principal regra que tenho observado em meus estudos é aquela que creio mais me ter servido para adquirir qualquer conhecimento, a saber, que nunca empreguei senão poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e, muito poucas horas por ano aqueles que ocupam só o entendimento, e que tenho dado o resto do meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso do espírito, conto inclusive entre os exercícios da imaginação, todas as conversas sérias, e tudo isso a que é preciso ter atenção (DESCARTES, 2017, p. 200-1; AT III 692-3)

À luz deste trecho, percebemos que a sinceridade de Descartes é genuína. Na perspectiva do filósofo, para que se compreenda a força que a alma tem de mover o corpo é preciso abandonar definitivamente a Filosofia e as meditações que exigem demasiada atenção. Faz-se necessário, como o próprio autor confessa fazer, não empregar senão poucas horas por dia aos estudos imaginativos (como os geométricos, por exemplo), e muito poucas horas anuais à metafísica. É conveniente dedicar o resto de nosso tempo ao "descanso dos sentidos" e ao "repouso do espírito", afastando-se consideravelmente de conversas muito sérias.

Contudo, cremos que Descartes não tenha o objetivo de abandonar definitivamente a exigência e a precisão conceituais peculiares aos pensamentos metafísicos. Opinião contrária à nossa parece ser assumida, ao menos à primeira vista, por Alquié, pois este comentador defende que "[…] depois de ter começado por sonhar descobrir pela filosofia o meio de caminhar na vida com infalível segurança, Descartes parece confessar que não se pode ao mesmo tempo filosofar e viver" (ALQUIÉ, 1986, p. 117). Lili Alanen, por sua vez, acredita que Descartes tenha desistido da Filosofia, sobretudo da necessidade (cara aos olhos de Elisabeth) de oferecer explicações sobre a interação substancial. Nas palavras da pesquisadora,

> pode-se perguntar se Descartes poderia estar falando sério ao sugerir que Elisabeth é filósofa demais para entender o que para as pessoas comuns e o bom senso está à vista. Dificilmente ocorreria àqueles que confiam em sua experiência diária de interação mente-corpo tratar a mente e o corpo como substâncias distintas. É como se ele dissesse: esqueça o dualismo e o problema desaparecerá. Se por 'filósofo' entendemos alguém que pede motivos e explicações, é de fato Elisabeth quem parece, a esta altura, mais fiel à profissão do que o seu professor.

> Ela é quem insiste na consistência, enquanto Descartes parece ter desistido dela (ALANEN, 2005, p. 199)[241]

Todavia, não diríamos que Descartes tenha desistido de filosofar em face do problema da união substancial. O que ele faz é, mais uma vez, seguir fielmente o seu método de investigação. Ora, se podemos compreender a relação mente-corpo *apenas* do ponto de vista da terceira noção primitiva (e, se neste contexto epistêmico, a ferramenta mais adequada de investigação resume-se aos sentidos) é preciso abandonar-se à sensibilidade, abdicando dos esforços intelectuais que a metafísica e a filosofia exigem. Ao invés de abandonar a metafísica e os seus princípios *definitivamente*, Descartes acreditava que era

> […] muito necessário ter compreendido bem, *uma vez na vida*[242], os princípios da metafísica, porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e da nossa alma, creio também que seria muito prejudicial ocupar frequentemente o entendimento a meditar essas questões, porque não poderia ocupar-se tão bem das funções da imaginação e dos sentidos, mas que o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que temos uma vez tirado, depois empregar o resto do tempo que tivermos para o estudo nos pensamentos onde o entendimento age com a imaginação e os sentidos (DESCARTES, 2017, p. 202; AT III 695 - grifos nossos)

Ao analisar este trecho da correspondência de Descartes e Elisabeth, Gouhier escreve que

> […] Descartes não pretende tratar a metafísica como uma tarefa da qual ele precisa se livrar de uma vez por todas; ao contrário, ele afirma sua absoluta confiança na verdade metafísica: basta compreender seus princípios uma única vez, pois, raciocinando bem, chegamos a resultados definitivos, os quais não precisamos temer, tampouco esperarmos, no futuro, nada mais do que eles (GOUHIER, 1924, p. 311)

De fato, Descartes não aconselha Elisabeth a abandonar definitivamente a Filosofia. Ao contrário, ele assume que os princípios da metafísica são perenes e insubstituíveis, uma vez que eles foram estabelecidos de modo claro e distinto, seguindo rigorosamente os passos metodológicos adequados. Mas, se o objetivo da princesa é desvendar o mecanismo de interação mente-corpo, basta-lhe viver e deixar de filosofar. Elisabeth já era uma filósofa, e

---

[241] John Cottingham defende algo semelhante à Lili Alanen: "Trata-se de uma passagem estranha, já que ele parece quase abdicar de um papel para o filósofo: parar de tentar *analisar* a união, parece ser o que Descartes diz a Elisabeth. Basta o modo como a *sentimos* em nossa experiência sensorial quotidiana" (COTTINGHAM, 1999, p. 48 - grifos nossos).

[242] Neste ponto, Descartes retoma o que escreveu na primeira meditação: "[…] de modo que me era necessário tentar seriamente, *uma vez em minha vida*, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito […]" (DESCARTES, 1973, p. 93; AT IX 13 - grifos nossos). Ver também o *Colóquio com Burman*: "Um ponto a ser observado é que não se deve dedicar tanto esforço às Meditações e às perguntas metafísicas, ou dar-lhes um tratamento elaborado em comentários e afins. Ainda menos se deve fazer o que alguns tentam fazer e se aprofundar mais nessas questões do que o autor; ele já lidou com elas o suficiente. É suficiente tê-las apreendido uma vez de uma maneira geral e depois lembrar a conclusão" (DESCARTES, AT V 165).

ela, melhor do que ninguém, compreendeu muito bem os pressupostos de Descartes. À luz de sua leitura das *Meditações Metafísicas*, Elisabeth pode reconhecer que a alma é distinta do corpo, embora ela não deva se esquecer "[…] que ela é 'do mundo', assim, não deve abusar da metafísica, mas deve considerar sobretudo que esse [comedimento metafísico] possui relação com a terceira noção: 'a união da alma e do corpo'" (GOUHIER, 1924, p. 311).

4.4.3: Distinção e união: uma impossibilidade psicológica de compreensão

Ao mesmo tempo em que Descartes sugere à Elisabeth que deixe que filosofar, sobretudo porque ela almejava compreender a interação substancial[243], ele destaca sutilmente a consequência de uma atitude contrária à essa: quem filosofar de modo adequado poderá não compreender a união substancial, mas será capaz de conceber a distinção entre a alma e o corpo[244]. Consequentemente, aquele que entende esta tese metafísica pode ter significativas dificuldades em conceber a unidade substancial do homem. Justamente por isso, Descartes é ainda mais incisivo quando afirma que as obscuridades relatadas por Elisabeth devem-se também à sua grande dedicação às meditações e discussões de ordem filosófica. Nas palavras do autor,

> mas julgo que são essas meditações, mais que os pensamentos que requerem menos atenção, que lhe tem feito encontrar obscuridades na noção que temos da união; não me parece que o *espírito humano* seja capaz de conceber tão distintamente e *ao mesmo tempo* a distinção entre a alma e o corpo e sua união, porque para isso seria preciso concebê-los como uma coisa e ao mesmo tempo concebê-lo como duas, o que se *contradiz* (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 693 - grifos nossos)

Se, por um lado, Descartes afirma à Elisabeth que o conhecimento da distinção real entre a alma e o corpo do homem poderia atrapalhar nossa compreensão de sua união, por outro lado, ele escreve a Arnauld que a tese da unidade poderia atrapalhar o conhecimento que venhamos a ter da distinção real: "não nego que essa estreita união do espírito e do corpo, que diariamente experimentamos, seja a causa de que não descubramos facilmente, e somente através de profunda mediação, a distinção real que há entre um e outro" (DESCARTES, AT IX 177). Nesse sentido, tanto a correspondência com Elisabeth quanto as *Respostas às*

---

[243] "Se considerarmos a experiência, alma e corpo nos aparecem de fato como naturalmente unidos; é por isso que o homem envolto na vida dos sentidos é infalivelmente conduzido a pensar que alma e corpo não formam senão uma só e mesma natureza composta, e que sua separação real é de um modo ou de outro impossível" (GUÉROULT, 2016, p. 509).

[244] "[…] tenhais podido atender as *meditações que são requeridas* para bem conhecer a distinção que há entre a alma e o corpo" (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 693 - grifos nossos).

Quartas Objeções parecem sugerir que há uma espécie de "descompasso" entre as teses cartesianas da distinção e união substanciais. É por isso que Henri Gouhier argumenta que

> o não-filósofo pensa clara e espontaneamente na união da alma e do corpo; esta noção e seus modos são para ele ainda dados imediatos da consciência. Mas ele tem dificuldade em compreender sua distinção, em discernir a essência da alma tomada em sua espiritualidade pura, e aquela de uma matéria não impregnada de forças psíquicas. Ao contrário, o filósofo cartesiano adquiriu o hábito de pensar tão bem na distinção que perdeu o senso de união, que fica desorientado ao se deparar com o composto humano (GOUHIER, 2016, p. 332-3)

Nessa mesma perspectiva, Guéroult destaca que

> sabemos, com efeito, que o sentimento da união é prejudicial ao conhecimento claro e distinto da distinção real entre a alma e o corpo e *vice-versa*, de modo que o filósofo tem uma grande dificuldade de obedecer aos ensinamentos do sentimento (do vivido) e de praticar a verdadeira psicologia, enquanto o homem comum, unicamente voltado a esse vivido, não consegue se desembaraçar do peso das qualidades sensíveis para perceber a verdade do corpo e praticar a verdadeira física (GUÉROULT, 2016, p. 583)

Portanto, o filósofo cartesiano, imbuído das razões metafísicas a favor da distinção substancial, certamente tem dificuldades em conceber a natureza humana enquanto um *unum quid* (DESCARTES, AT VII 81). É nesse sentido que Gouhier aventa a hipótese que o filósofo se "desorienta" ao se deparar com o composto humano. Inversamente, o não-filósofo encontra dificuldades em compreender a tese da distinção real, pois ele está demasiadamente apegado aos sentidos, o que lhe faz misturar as características do corpo com os da alma, negando a distinção substancial em toda a sua radicalidade. É por isso que Guéroult sustenta que o *sentimento da união é prejudicial ao conhecimento claro e distinto da distinção real entre a alma e o corpo e vice-versa*, pois um filósofo, fortemente afastado da sensibilidade, não se entrega aos sentimentos (ao vivido), ao passo que o homem comum, limitado ao dia-a-dia prosaico e não reflexivo, *não consegue se desembaraçar das amarras das qualidades sensíveis para perceber a verdadeira essência do corpo e estudar a verdadeira física*.

* * *

Uma vez evidenciado, à luz dos textos de Descartes, que o *espírito humano* é incapaz de conceber *ao mesmo tempo* as teses da real distinção e da união substanciais, resta-nos abordar a natureza de tal incapacidade. Em outras palavras, em que sentido podemos dizer que as referidas teses se contradizem? Poderíamos afirmar que, no interior do próprio sistema

de Descartes, há um descompasso lógico em sua rigorosa ordem? Se pretendermos ler as *Meditações Metafísicas* às luz da *ordem das razões*[245], cedo ou tarde perceberemos que, entre as teses da distinção e união substanciais, parece não haver um elemento (a medida) que nos permita operar a passagem da discrepância ontológica entre a alma e o corpo à sua unidade substancial. Se, à luz da geometrização da Filosofia levada a cabo por Descartes, a passagem de A a C pressupõe um elemento B que viabilize tal transição, pode-se dizer que entre a distinção (A) e a união (C) a ordem se desfaz, ou seja, a demonstração parece permanecer truncada[246]. Em poucas palavras, poderíamos dizer que há uma incongruência ontológica no interior da ordem das razões? Para responder a essas questões, recorreremos, dentre outros elementos teóricos, ao que Guéroult denominou uma *Teoria geral da possibilidade*.

Como vimos, sob o prisma cartesiano, é difícil para os metafísicos compreenderem a distinção e a união substanciais, uma vez que o próprio espírito humano é incapaz de conceber tão distintamente e *ao mesmo tempo* a distinção entre a alma e o corpo e sua união, porque para isso seria preciso concebê-los como uma coisa e ao mesmo tempo concebê-lo como duas, o que se *contradiz* (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 693 - grifos nossos). Além disso, em sua primeira carta a Elisabeth, Descartes já havia afirmado claramente o motivo de ele ter dito "quase nada" sobre o modo da alma agir (sobre) e padecer com o corpo: essa explicação seria, aos olhos do filósofo, nociva à sua argumentação a favor da distinção real entre as duas substâncias (DESCARTES, AT III 664-5).

Ademais, vale lembrar que Gassendi já havia alertado Descartes sobre tal dificuldade quando, nas *Quintas Objeções*, ele questionou o filósofo acerca da possibilidade de unir duas substâncias após ter estabelecido sua radical separação ontológica[247]. Além disso, nos *Princípios*, o próprio filósofo escreve que podemos "[…] ter duas noções claras e distintas: uma de uma substância criada que pensa e outra de uma substância extensa, desde que *separemos* cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão" (DESCARTES, 1997, p. 46; AT VIII 25-6 - grifos nossos). Tomada nessa

---

[245] "a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem" (DESCARTES, 1973, p. 176; AT IX 121).

[246] Agradecemos à professor Marilena Chaui por nos sugerir esta interpretação.

[247] "E se sois inteiramente distinto, como estais vós confundido com essa matéria e compondes um todo com ela?" (DESCARTES, AT VII 313-4 *apud* GUÉROULT, 2016, p. 654).

radicalidade, o estabelecimento da tese da distinção substancial "ofuscaria", ou até mesmo prejudicaria, a inteireza da tese da estreita união ontológica entre a alma e o corpo do homem.

Próximo a essa perspectiva, Jean Laporte afirma que "[…] a união substancial põe em perigo […] o princípio supremo de todo o conhecimento que é o princípio de contradição" (LAPORTE, 1988, p. 249). Todavia, não é a intenção de Laporte afirmar que a tese da unidade é contraditória em si mesma, ou no sentido de uma contradição *in terminis*, ou até mesmo contraditória no contexto da doutrina cartesiana. Porém, o comentador não deixa de destacar a dificuldade que é engendrada quando tentamos compreender, *ao mesmo tempo*, a real distinção do corpo e da alma e sua íntima união (LAPORTE, 1988, p. 249). Este fato, destaca o comentador, constitui a evidência de que a união substancial "coloca em perigo", ou, mais fortemente, poderia arruinar o princípio de não-contradição. Isso porque, para Descartes, devemos conceber que o homem é um *unum quid*, e, ao *mesmo tempo*, saber que ele é, a despeito dessa estreita unidade, composto de duas substâncias absolutamente distintas. Ora, não seria *contraditório* unir duas coisas que a razão esforçara-se por mostrar que são absolutamente irredutíveis entre si?

De modo mais incisivo, Margaret Wilson argumenta que Descartes, ao afirmar que é contraditório conceber ao mesmo tempo a união e a distinção substanciais, confessa que no interior de seu sistema metafísico haveria uma significativa auto-contradição (WILSON, 1978), o que revelaria um sutil descompasso lógico no interior da *ordem das razões*. Ruth Mattern, por sua vez, parece apoiar-se nessa mesma interpretação, pois sustenta que Descartes assume que a doutrina da real distinção entre a alma e o corpo do homem é incompatível com a tese da unidade expostas na *sexta meditação*[248]. A nosso ver, tanto Wilson quanto Mattern interpretam de modo equivocado o referido trecho, pois o filósofo jamais pretenderia confessar a existência de uma genuína contradição entre a tese da real distinção e aquela da união substancial. Diversamente, e disso Descartes jamais abdicou, o ser humano é um

[248] "A intenção de Descartes na declaração de incompatibilidade, então, não é negar a compatibilidade de sua presente concepção de união e todas as versões da distinção entre mente e corpo. É muito mais provável que ele pretenda afirmar a incompatibilidade dessa concepção de união e a versão forte da distinção mente-corpo retratada nas *Meditações*, a versão implicando que a mente está localizada apenas no cérebro e é totalmente não extensa" (MATTERN, 1978, p. 221).

composto de duas substâncias realmente distintas, ou seja, distinção e união substanciais são as principais razões de ser do homem[249].

David Yandell, por sua vez, posiciona-se fortemente contrário à leitura de Wilson (1978) e Mattern (1978), e, a nosso ver, ele apresenta boas razões (YANDELL, 1997, p. 265-70)[250]. Em primeiro lugar, Yandell enfatiza o *contexto* no qual se inserem as afirmações do filósofo à Elisabeth. Em sua segunda resposta à princesa, o objetivo de Descartes não era o de discutir o que era possível concebermos ou não, mas, já que Elisabeth protesta que não consegue entender a união substancial, o filósofo reconhece essa dificuldade (YANDELL, 1997, p. 268). Nessa perspectiva, não se trata de dizer que uma compreensão simultânea da distinção e da união substanciais sejam *impossíveis* (visto que se contrariam), mas apenas de reiterar eventuais obstáculos que decorrem dessa compreensão. Em segundo lugar, Yandell destaca a relevância da temporalidade para força do argumento, pois, aos olhos de Descartes, parece difícil conceber *en messe temps* a distinção entre a alma e o corpo e sua união (YANDELL, 1997, p. 268).

Em síntese, para Yandell, isso sugere menos uma contradição lógica no interior da *ordem das razões*, mas revela alguma limitação da própria natureza humana (que nos impede de conceber - *simultaneamente* - duas coisas distintas como unidas). *Portanto, a contradição que isso envolve não é ontológica, mas psicológica, haja vista que é peculiar ao sujeito do conhecimento e não aos objetos do conhecimento propriamente ditos*. Dito de outro modo, "a questão colocada pela princesa Elizabeth apenas prova a presença de um obstáculo psicológico […]" (GOUHIER, 2016, p. 334), uma vez que, à primeira vista, conciliar as teses da distinção e união substanciais possa lhe parecer uma tarefa contraditória. É justamente por isso, inclusive, que Descartes escreve que não me parece que o *espírito humano* seja capaz…

Aos nossos olhos, a interpretação de David Yandell se torna ainda mais convincente, pois ela é compatível com aquilo que Guéroult denominou *Teoria geral da possibilidade*. Longe de esmiuçarmos todos os pressupostos desta teoria, basta-nos dizer que, em seu contexto, há uma clara distinção entre duas ordens de contradições (ou de impossibilidades)

---

[249] *Cf.* as *Respostas às Quartas Objeções*: […] não penso ter provado muito ao mostrar que o espírito pode existir sem o corpo, tampouco ao afirmar que eles estão substancialmente unidos, porque essa união substancial não impede que alguém possa ter um ideia clara e distinta ou um conceito do espírito como uma coisa completa" (DESCARTES, AT IX 177).

[250] Vale destacar que os textos de Wilson (1978) e Mattern (1978) foram citados por Yandell (1997) com a finalidade de refutar as visões expressas neles.

(GUÉROULT, 2016, p. 475). Na primeira delas, nos deparamos com uma contradição de caráter *absoluto*, imposta ao próprio Deus pela sua onipotência, sendo, portanto, apoiada na própria definição de onipotência divina. Essa ordem de contradição é a única capaz de determinar o leque de impossibilidades para a ação divina, haja vista que "a infinidade da onipotência cria então para Deus todo um conjunto de impossibilidades absolutas […]" (GUÉROULT, 2016, p. 470).

Tais impossibilidades fundam, de acordo com a visão de Guéroult, "[…] aquilo que não poderia ser, senão pela *negação* dessa própria onipotência [divina]" (GUÉROULT, 2016, p. 468 - grifos nossos). Em outras palavras, Deus, sendo onipotente, não poderia criar algo que, de certo modo, *limitasse* ou *negasse* seu poder. Tal é o caso, por exemplo, de ser impossível (ou contraditório) para Deus que Ele "[…] não seja; que seja enganador; que possa fazer que o que é ou foi não seja; que possa infringir o princípio de causalidade; que possa criar seres independentes […]; que não possa fazer o que concebemos como possível; que possa tolerar átomos; que possa criar o vácuo" (GUÉROULT, 2016, p. 468).

Diversamente, a segunda ordem de contradição, longe de ser absoluta, é meramente relativa - e relativa ao intelecto humano. Trata-se de uma contradição que se funda nas capacidades *limitadas* do entendimento, o que, consequentemente, determina as impossibilidades de compreensão do ser racional (GUÉROULT, 2016, p. 475). *É uma ordem de contradição relativa à capacidade de conhecer do homem, portanto, ela não diz respeito às coisas mesmas*. Assim, pode existir, de acordo com a visão de Guéroult, uma "incompatibilidade recíproca de certas ideias e certos seres" (GUÉROULT, 2016, p. 476). Evidências textuais não faltam em favor dessa abordagem. Vejamos, por exemplo, as *Respostas às Segundas Objeções*: "pois, toda a impossibilidade, ou, se me é permitido servir-me aqui dos termos da Escola, toda a implicação consiste somente em nosso conceito ou pensamento, que não pode conjuntar as ideias que se contrariam umas às outras" (DESCARTES, 1973, p. 174; AT IX 119). Nessa mesma perspectiva, temos o *Entretien avec Burman*:

> não há contradição nas coisas, mas apenas nas ideias, porque são nossas ideias somente que julgamos de maneira tal que se opõe entre si. Ora, as coisas não se opõem entre si, porque todas podem existir… Sucede o contrário com as ideias, porque nelas julgamos coisas diferentes que, separadamente, não se contradizem, mas que nós julgamos de modo que as tornamos uma só. Assim nasce a contradição (DESCARTES, AT V 161 *apud* LEBRUN, 1973, p. 174)

Descartes defende que não existe uma contradição real entre as coisas mesmas (daí as interpretações de Wilson (1978) e Mattern (1978) não se sustentarem), mas pode haver contradição apenas no plano de nossas ideias. Isso em virtude de que, "geralmente, podemos assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não possa fazer o que não podemos compreender" (DESCARTES, AT I 146). E Ele o faz, pois, reitera Descartes, os fins divinos são impenetráveis (DESCARTES, AT IX 44). Em poucas palavras, a onipotência divina salvaguarda a possibilidade do composto substancial, não obstante o fato de seus elementos constituintes (a alma e o corpo) serem absolutamente irredutíveis entre si. Quer entendamos ou não ao mesmo tempo a união e a distinção substanciais, isso não impede a ação divina. Nesse sentido, *intelecção* da união substancia e união substancial *de fato* não estão estritamente relacionadas.

* * *

De nossa parte, cremos que é nessa "segunda ordem de contradição" que devemos compreender as afirmações de Descartes a Elisabeth. O filósofo jamais defenderia que assumir a distinção real entre a alma e o corpo do homem seja contraditório com a aceitação da tese da união substancial. Ao contrário, para ele, a tese da unidade de substâncias supõe a tese da distinção real (GUÉROULT, 2016, p. 450) - para isso, basta conhecermos a ordem das razões na *sexta meditação*. É, nas palavras de Descartes, o espírito humano que pode não ser capaz de compreender distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre a alma e o corpo e a sua união (DESCARTES, AT III 693). Pois, aos olhos de um metafísico, pode parecer contraditório conceber que duas substâncias pudessem ser tidas, após a clara afirmação de sua distinção ontológica, como uma só coisa, isto é, como um todo substancial.

Contudo, nelas mesmas, e para além de todo raciocínio, alma e corpo se conjugam muito estreitamente, formando uma espécie de único todo, proveniente de sua mistura: eis o homem (DESCARTES, AT IX 64)! Embora os filósofos, dado suas limitações intelectuais, não sejam capazes de compreender a tese da unidade sem serem maculados pela contradição, ela é um dado incontornável da natureza, inteligível apenas no interior de nossas experiências quotidianas. Em última análise, Deus, cujos fins são impenetráveis, assim o quis.

4.4.4: Uma experiência mental

Como Descartes já observou de modo bastante claro, ele supunha que Elisabeth possuía "[…] fortemente presentes em seu espírito as razões que provam a distinção da alma e do corpo […]" (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 693). Contudo, ele jamais lhe pediu que se desfizesse delas: "[…] e não querendo suplicar que delas se desfaça para se representar a noção da união que cada um prova sempre em si mesmo sem filosofar […]" (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 693-4). Isso sugere que, ao contrário do que argumentava Ferdinand Alquié (1986, p. 117), Descartes não renunciou à distinção das ideias e pediu a Elisabeth que atribuísse matéria e extensão à alma, mesmo que isso fosse sinônimo de concebê-la unida ao corpo. Na visão de Kolesnik-Antoine, "quando Descartes suplica 'muito seriamente' a Elisabeth que conceba a alma como material ou confie na experiência quotidiana familiar, ele não pede a ela que volte atrás sob o risco de perder as conquistas da distinção" (KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 181).

Portanto, contrariamente ao que acredita Alquié, Descartes não renunciou aos seus pressupostos metafísicos elementares, mas ele propôs à Elisabeth apenas uma espécie de "experiência mental", de caráter unicamente metodológico (AGOSTINI, 2014). Vejamos como tal experiência é construída:

> mas porque Vossa Alteza observa que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma que lhe atribuir a capacidade de mover um corpo e de este ser movido por algo imaterial, peço que atribua livremente matéria e essa extensão à alma, pois isso não é outra coisa senão concebê-la unida ao corpo (DESCARTES, 2017, p. 201; AT III 694)

À primeira vista, conceber a alma unida ao corpo é concebê-la como material[251]. Inclusive, Descartes já havia feito afirmações dessa natureza em uma carta a Hyperaspistes de agosto de 1641 (DESCARTES, AT III 424-5) e a Arnauld de 29 de julho de 1648 (DESCARTES, AT V 223). Nesse sentido, é certo que não se pode atribuir extensão à alma quando tomada isoladamente, como puro objeto da metafísica. Contudo, Descartes parece não

[251] Jean Laporte defende algo bastante próximo ao pensamento de Alquié (1986, p. 117). Ele argumenta que essas "[…] explicações fornecidas a Elisabeth afastam toda suspeita de serem metafóricas […]" (LAPORTE, 1988, p. 131); para o comentador, conceber a alma unida ao corpo é, propriamente, concebê-la como material (LAPORTE, 1988, p. 131). Assim, as explicações cartesianas acerca da união substancial, não sendo metáforas, mas reais, revelam que a alma, ao unir-se ao corpo, assume um "[…] novo atributo, [mas que não é a mesma extensão de que é composto o mundo material], que se acrescenta àqueles que a definem como uma substância, e em virtude do qual ela se encontrará proporcional ao corpo e apta a se unir a ele - *apta corpori uniri*" (LAPORTE, 1988, p. 132). Ao fim e ao cabo, como Laporte é um defensor do "trialismo cartesiano", cremos que para ele a alma se faz substancialmente material à medida que forma, com o corpo extenso, um único todo substancial, isto é, uma terceira substância (LAPORTE, 1988, p. 226).

ver problema algum em conceder-lhe materialidade quando ela se encontra unida ao corpo (enquanto composto substancial, ou seja, enquanto objeto da experiência, da afetividade e do imediato vivido). Todavia, a afirmação de Descartes de que se poderia conferir matéria e extensão à alma (sobretudo porque isso nada mais seria do que concebê-la unida ao corpo) parece chocar-se ao menos com três outras interessantes passagens de textos cartesianos. Vejamos alguns deles.

O primeiro texto que gostaríamos de apresentar é aquele da construção da prova da distinção real. Na *sexta meditação*, Descartes escreve:

> 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 ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensante e inextensa, e que, por outro, tenho uma ideia 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 ele" (DESCARTES, 1973, p. 142; AT IX 62 - grifos nossos)

Neste excerto, percebemos claramente que mesmo que o espírito dispusesse de um corpo ao qual estivesse estritamente conjugado (o que será concretizado no contexto da prova da união substancial), ele ainda permaneceria inteira e verdadeiramente distinto de seu corpo, de modo que ele ainda poderia ser ou existir sem ele. Portanto, não se trata de conceber a alma como material quando ela está unida ao corpo, mas de perceber que, com ele, ela forma um único todo. Contudo, tal composição (ou mistura muito estreita) não é capaz de "macular" a essência do espírito, tampouco de acrescentar algo estranho à sua natureza previamente estabelecida por Deus. É justamente por isso que Descartes afirma em suas *Respostas às Quartas Objeções*, segundo texto a ser investigado:

> […] não penso ter provado muito ao mostrar que o espírito pode existir sem o corpo, tampouco ao afirmar que eles estão substancialmente unidos, porque essa união substancial não impede que alguém possa ter um ideia clara e distinta ou um conceito do espírito como uma 'coisa completa', isto é, como uma substância apta a existir por si mesma como algo imaterial (DESCARTES, AT IX 177)

Quando Descartes escreve que ele provou a distinção real entre o espírito e o corpo, e, logo em seguida, que ele demonstrou a estreita união entre ambos, ele não deixou de observar que, não obstante tal união, pode-se ter uma ideia clara e distinta da alma como uma "coisa completa". Como vimos no capítulo terceiro, uma coisa completa é uma substância, isto é, uma *res quae per se apta est existere*, ou seja, uma coisa apta a existir por si própria. Existindo por si própria, dependendo apenas do concurso divino para conservar-se na

existência, a alma pode ser considerada distinta de tudo aquilo que ela não é, até mesmo do corpo ao qual está estritamente unida. Portanto, ambos, mesmo formando um *unum quid*, permaneceriam radicalmente distintos.

É justamente o que se lê no artigo 60 da primeira parte dos *Princípios*, terceiro texto a ser analisado:

> E mesmo que Deus tenha juntado tão estreitamente um corpo a uma alma sendo impossível uni-los mais, fazendo um composto dessas substâncias assim unidas, concebemos também que permaneceriam sempre realmente distintas apesar dessa união. Com efeito, independentemente da ligação que Deus estabeleceu entre eles, não conseguiu livrar-se do poder que tinha para os separar, ou para conservar um sem a outra. Ora, as coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente umas das outras são realmente distintas (DESCARTES, 1997, p. 49; AT VIII 29).

Este excerto é o mais importante para a ideia que estamos defendendo. Nele, Descartes afirma com clareza que, embora Deus tenha unido corpo e alma de modo muito estreito, fazendo dessas duas substâncias um composto, elas permanecem realmente distintas apesar da unidade. Portanto, não se deve pensar que a alma torna-se material por estar unida ao corpo, pois sua substancialidade nada perde (ou nada ganha) com tal conjugação. Essa ideia é sintetizada por Guéroult de modo bastante explícito:

> […] quaisquer que possam ser as vicissitudes de sua existência, e mesmo se eles, na existência, se apresentam a mim como unidos, eu sei que essa união não poderá em nada manchar a irredutibilidade e a independência real da essência de cada um deles, e que Deus, que, em razão de sua onipotência, pôde uni-los efetivamente na existência, poderia igualmente desuni-los por meio dessa mesma onipotência e fazê-los existir separadamente *sem que algo, por isso, fosse alterado na natureza deles*. […] Elas não se tornam, em razão disso, nem mais nem menos independentes em si, seja de que modo for sua união ou desunião de fato na existência (GUÉROULT, 2016, p. 508 - grifos nossos)

Daí crermos que Descartes, sobretudo no ponto de sua correspondência com Elisabeth que estamos analisando, não possa ser levado ao "pé da letra". Ele jamais atribuiria matéria e extensão à alma, pois isso seria sinônimo de um abandono significativo de um de seus pressupostos metafísicos basilares. Consequentemente, a atribuição que Descartes faz à alma de matéria e extensão *não passa de uma concessão metodológica à princesa*, cujo objetivo era o de fazer com que ela compreendesse a união substancial, não tendo a necessidade de desfazer-se da distinção (o que ela, até agora, relutou em aceitar). Tal concessão constitui o que Igor Agostini (2014) denominou uma "experiência mental".

* * *

De acordo com Agostini (2014, p. 111-2), a carta de Elisabeth precedentemente analisada (20 de junho de 1643) estabeleceu uma espécie de "virada" na concepção elisabethana da alma humana. Nela, diferentemente da de 16 de maio, a princesa pretendeu conceber explicitamente o espírito como material, sobretudo para que ele pudesse mover o corpo. Descartes, portanto, "[…] está diante de um problema que não requer apenas a explicação da união (que a Princesa continua sem compreender), mas o de salvar a distinção, de fazer com que a Princesa retome a distinção real que ela perdeu" (AGOSTINI, 2014, p. 112). Para tanto, Descartes propõe o que o referido estudioso denomina uma "experiência mental". Como vimos, ele pede à princesa que atribua matéria e extensão à alma, embora o faça com o fito de convencê-la de que

> após haver bem concebido isto e provado em si mesma, lhe será fácil considerar que a matéria que teria atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo, e que a extensão dessa matéria é de outra natureza que a extensão desse pensamento, nisto que, o primeiro é determinado a um certo lugar do qual exclui toda outra extensão do corpo, o que não se faz pela segunda. E assim Vossa Alteza não deixará de aplica-se com facilidade ao conhecimento da distinção da alma e do corpo, não obstante conceba a sua união (DESCARTES, 2017, p. 201-2; AT III 694-5)

Essa experiência mental tem como objetivo mostrar para Elisabeth que, não obstante a união substancial, a alma ainda permanece radicalmente distinta do corpo. Assim, Descartes pretende persuadi-la a retornar à distinção real, fazendo com que a princesa abandone seu projeto de materializar a alma. Nessa perspectiva, cremos que Descartes não pensou em atribuir matéria e extensão ao espírito do mesmo modo como Elisabeth assim sugerira. O que ele faz é, unicamente, propor uma atribuição *metodológica* de matéria à alma (atribuição esta que logo seria abandonada, sobretudo quando Elisabeth conseguisse compreender a união).

Se, por um lado, Elisabeth propôs uma nova ontologia do espírito, Descartes, por sua vez, sugeriu uma nova metodologia de compreensão do mesmo. Isso se deu porque Elisabeth não se convenceu, mesmo à luz do método <u>analítico</u> das *Meditações*, que a alma é distinta do corpo. Portanto, Descartes concedeu que ela partisse da <u>síntese</u> (união), compreendendo-a muito bem para que só depois ela pudesse separar radicalmente tais substâncias (pelo método da análise). Em poucas palavras, o filósofo pede à Elisabeth que siga o caminho inverso das *Meditações*, e, caso ele estivesse com a verdade, começando pela a síntese ou pela análise,

ambos os caminhos conduziriam a princesa à tese da distinção real entre o espírito e a matéria[252]. É justamente isso o que explicita David Yandell:

> […] não se deve tentar simultaneamente se envolver no empreendimento metafísico abstrato de considerar a distinção entre tipos de substâncias e observar sua interação. Antes, deve-se primeiro experimentar a interação dentro de si mesmo e formar a noção ou concepção de si mesmo como unificado, depois retornar às considerações abstratas sobre a distinção entre mente e corpo (YANDELL, 1997. p. 252)

Aos olhos de Yandell, Descartes ofereceu um remédio à postura materialista de Elisabeth, pois "[…] ele propôs que ela refletisse primeiro sobre a união e depois considerasse os argumentos que provavam a distinção. Isso permitiria que ela 'voltasse ao conhecimento da distinção entre a alma e o corpo', apesar de ter concebido sua união" (YANDELL, 1997, p. 269). É em virtude disso que Gouhier (2016) defende que as observações de Descartes à Elisabeth não possuem uma natureza doutrinal, mas elas apenas expressam a facilidade linguística própria às nossas maneiras mais banais de pensar. Dito de outro modo, o filósofo não almeja realizar uma

> […] precisão metafísica, tampouco um refinamento psicológico, mas ele possui um objetivo: Descartes corrige a ideia que o homem faz espontaneamente de seu ser, ideia que está impregnada de uma espécie de materialismo pré-filosófico e, como tal, puramente verbal. Ele finge a aceitar até o momento em que a distinção filosófica da alma e do corpo permite pensar filosoficamente a sua união (GOUHIER, 2016, p. 363)

Portanto, Descartes jamais pretendeu afirmar que a alma torna-se material a partir de sua união com o corpo. Ao invés disso, ele apenas sugeriu à princesa o seguinte: materialize a alma, viva intensamente a experiência da união substancial, sinta-se como um único todo, faça da alma e do corpo uma só e mesma coisa. Entretanto, cedo ou tarde, a futura abadessa de Herfor perceberá que sua alma é inteiramente distinta de seu corpo, não obstante Deus os unir real e substancialmente. O importante será, embora não abdicando de viver experiências humanas e não filosóficas (que, por sua vez, pressupõem a união da alma e do corpo, como os sentimentos, os apetites e as ações voluntárias), saber que, metafisicamente, a distinção substancial é uma tese verdadeira, o que Descartes pretendeu mostrar em suas *Meditações Metafísicas* e que a princesa reluta em aceitar em sua radicalidade plena.

* * *

[252] Agradecemos à Professora Doutora Marilena Chaui por nos ter sugerido, em uma das reuniões do Grupo de Estudos Espinosanos, a referida interpretação. Contudo, eventuais erros nela contidos são inteiramente de nossa responsabilidade.

O final desta quarta carta sugere que Descartes deixou de lado o problema da união substancial para tratar da desagradável querela de Utrecht. Nas palavras do filósofo,

> a extrema devoção que tenho ao serviço de Vossa Alteza me faz esperar que minha fraqueza não lhe seja desagradável, ela me empenhou em um longo discurso em que procurei, desta vez, esclarecer todas as dificuldades da questão proposta, mas uma desagradável notícia que recebi de Utrecht; em que o magistrado me chama para verificar o que escrevi a um de seus ministros, embora seja um homem que me caluniou muito indignamente, e que isto que escrevi dele para minha defesa seja conhecido por todo mundo; me constrange a acabar por aqui para ir consultar os meios de me tirar, o mais mais cedo que eu puder, dessas contendas (DESCARTES, 2017, p. 202; AT III 695)

Contudo, Lisa Shapiro (2007, p. 6) aventa a hipótese de haver lacunas nessa altura correspondência, sobretudo porque elas ensejam uma série de perguntas, quais sejam:

> por que a troca sobre a interação e a união da mente e do corpo é suspensa abruptamente antes que o problema em questão tenha sido satisfatoriamente resolvido? Como Elisabeth e Descartes fazem a transição da discussão da imprecisão da descrição de Descartes da união da mente e do corpo com os métodos da geometria algébrica? Por que Elisabeth sente que pode recorrer a Descartes com seus problemas médicos no verão de 1644? Por que a troca retoma apenas quando ele mais uma vez se digna servir como médico dela? Foram trocadas cartas que agora estão perdidas? Ou Descartes e Elisabeth continuaram suas conversas pessoalmente? (SHAPIRO, 2007, p. 6)

Infelizmente, estas são questões que não temos condições de responder. O que sabemos é que Descartes dá por encerrada a discussão sobre o problema da união substancial, muito embora, como veremos a seguir, Elisabeth não se convenceu de como ela poderia entender o mecanismo de interação substancial à luz dos sentidos. Embora seu materialismo, sobretudo a partir de agora, passe a ser de fato "não redutivo", ela ainda continua afirmando a necessidade da alma ter ao menos alguma propriedade (que, embora não essencial), possa fazer com que ela mova o corpo. Teria Elisabeth feito uso da "ferramenta epistêmica" adequada sugerida por Descartes? Aos seus olhos, seria tal ferramenta (os sentidos) realmente esclarecedora? Qual seria, na perspectiva de Elisabeth, o alcance epistêmico dessa abordagem?

4.5: *Carta de Elisabeth a Descartes*: primeiro de julho de 1643

Certamente, como evidenciamos no contexto da última carta sobre a união substancial, Elisabeth não segue a recomendação de Descartes de deixar de filosofar. Como explica Maria Luísa Ferreira,

> na carta de 28 de junho de 1643, [Descartes] sugere-lhe o relaxamento do espírito e o repouso dos sentidos, aconselhando-a a moderar-se nos

> estudos. Elisabeth não se dá por vencida, pois o jogo que mais a distrai é o debate de ideias. Embora o filósofo lhe assegure que apenas dedica algumas horas por ano à metafísica, a princesa continua a questioná-lo, praticando a filosofia como se essa fosse uma '*medicina mentis*' (FERREIRA, 2001, p. 8)

Ao reiniciar o debate com o filósofo, Elisabeth afirma que a carta de Descartes de 28 de junho a "[…] fez ver claramente três sortes de noções que temos dos objetos, e como devemos nos servir delas" (DESCARTES, 2017, p. 202; AT IV 2). Esta sutil afirmação sugere que a princesa da Baviera compreendeu correta e claramente a relevância dos elementos que Descartes acrescentou à sua teoria das noções primitivas. Como vimos, esses novos elementos reduzem-se às "ferramentas epistêmicas" adequadas para serem utilizadas em cada domínio de investigação: o pensamento puro serve para analisar a natureza da alma; o pensamento auxiliado pela imaginação para compreender os corpos e suas relações matemáticas; e, finalmente, o uso dos sentidos é essencial se quisermos entender o modo como a alma move o corpo.

Todavia, muito embora Elisabeth compreenda o cerne da argumentação de Descartes, ela se insurge contra ela mais uma vez, pois, aos seus olhos, ela é ainda insuficiente: "creio assim que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira pela qual o faz" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2). A nosso ver, para Elisabeth, o problema não é se a alma move o corpo ou não, isso é um fato consolidado, pois a todo o momento realizamos ações voluntárias (e os sentidos nos atestam). Contudo, o verdadeiro enigma se expressa no *modus operandi* (na "maneira pela qual o faz") a partir do qual duas substâncias radicalmente distintas poderiam interagir.

A princesa concorda com Descartes que a experiência quotidiana, fundada na sensibilidade, nos mostra que a alma move o corpo[253]. Por exemplo, ao verificarmos (por intermédio da visão) que levantamos nossa mão esquerda quando temos um propósito deliberado, sabemos que nossa alma pode agir na corporeidade e fazer com que nossos membros se movam. Contudo, o problema é que, embora os sentidos tenham sua relevância em nos assegurar que a ação voluntária é possível e factual, eles não nos mostram como tal ação acontece. Isso porque, "não se pode argumentar que, uma vez que a sensação e o

[253] "Elisabeth privilegia a experiência empírica, aqui como em outros momentos da correspondência. Mas nem sentidos, nem imaginação e […] nem o entendimento conseguem explicar como se dá essa interação entre alma e corpo" (LACERDA, 2020, p. 149).

movimento voluntário são reais, a interação causal entre as substâncias mental e a material deve ser possível" (RADNER, 1985, p. 38).

Justamente por isso, Ferdinand Alquié destaca que a comprovação empírica das ações voluntárias não é uma explicação (ALQUIÉ, 1987, p. 45); e, mais fortemente, "importa reconhecer que, às questões que lhe coloca Elisabeth, Descartes não fornece qualquer resposta propriamente explicativa" (ALQUIÉ, 1987, p. 45)[254]. Ao fim e ao cabo, o que Elisabeth pretende argumentar é que "a questão da possibilidade da interação alma e corpo não pode ser resolvida por qualquer apelo aos fatos fundamentais da experiência" (RADNER, 1987, p. 45) - o que, na visão cartesiana, é um pressuposto imprescindível para a elucidação do problema. Eis, uma vez mais, Elisabeth em confronto direto com os pressupostos conceituais preconizados pelo filósofo das ideias claras e distintas: "embora o filósofo lhe mereça a maior admiração e respeito, nem sempre as suas teses a convencem. Delas exige não só a proclamada clareza e distinção, como também a consistência interna e a operacionalidade" (FERREIRA, 2001, p. 5).

4.5.1: O materialismo não redutivo de Elisabeth (III): uma função extensa da alma que lhe seja menos essencial

Ao rejeitar o último recurso oferecido por Descartes para que ela pudesse compreender a interação substancial (o apelo aos sentidos nas experiências quotidianas), Elisabeth se mantém firme em sua adesão ao "axioma da medida comum". Ora, já que os sentidos não são capazes de nos mostrar o *modo* como a alma move o corpo, é preciso reconhecer que "[…] há propriedades na alma que nos são desconhecidas, que poderão talvez confundir o que vossas *Meditações Metafísicas* me tem persuadido por tão boas razões da inextensão da

[254] "Verdade é que nela [na relação da alma com a pineal] não há nada de substancialmente obscuro, *mas se omite o princípio essencial*. O problema metafísico da união da alma e do corpo se supõe resolvido e a solução se expôs claramente de modo que se adapte aos fatos. Faltaria conceber e explicar a possibilidade mesma da ação recíproca da alma e do corpo" (HAMELIN, 1949, p. 283-4) - grifos nossos.

alma" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2)[255]. Em uma perspectiva mecanicista forte (como é o caso daquela adotada por Elisabeth), o único modo de resolver o problema da união substancial seria materializar a alma (embora a princesa não o faça radicalmente). Em outras palavras, a princesa pretendia tornar a alma ontologicamente *semelhante* ao corpo, sobretudo para poder compreender como ela poderia mover elementos extensos. Triunfa, deste modo, o "axioma da medida comum".

Ao tentar convencer Descartes de que a alma pudesse possuir *propriedades não essenciais que nos são desconhecidas*, Elisabeth recorre à explicação cartesiana do mecanismo do erro formal conforme exposta na *quarta meditação*. Em breves palavras, Descartes explica o erro formal a partir de um "descompasso" ou, se preferirmos, de uma "assimetria" existente entre a *finitude* de nosso intelecto e a *infinitude* da vontade. Sendo assim, afirmamos deliberada e voluntariamente algo que ainda não conhecemos o bastante para o fazê-lo - eis a causa do erro. Portanto, à luz da *quarta meditação*, Elisabeth argumenta que "esta dúvida parece estar fundada sobre a regra que dais, falando do verdadeiro e do falso e que todo erro vem de formarmos julgamento do que não percebemos o suficiente" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2). Na visão de Tessa Lacerda, a princesa "[…] chama atenção para que Descartes não caia no erro da maneira como ele mesmo descreve, formando juízos acerca do que não conhece claramente […]" (LACERDA, 2020, p. 150).

Ora, o que a princesa da Boêmia parece estar sugerindo que Descartes não tenha entendido o suficiente e, ao afirmar o que ainda não compreende o bastante, tenha se equivocado? Certamente, Elisabeth se refere à natureza da alma. Embora ela admita que o filósofo apresente boas razões para sustentar sua tese acerca da inextensão do espírito, pode ser que ele ainda não conheça o suficiente a sua natureza, de modo que ela possa abarcar

---

[255] Notemos, uma vez mais, as sutis semelhanças das afirmações de Elisabeth com aquelas de Antoine Arnauld: "Por isso, do mesmo modo que os geômetras concebem a linha como um comprimento sem largura, e a superfície como um comprimento e largura sem profundidade (ainda que não exista comprimento sem largura, tampouco largura sem profundidade), do mesmo modo - alguém poderá pensar - poderia ser que o pensamento fosse uma coisa extensa, embora dotada, além das propriedades comuns a tudo o que é extenso (como ser móvel, possuir figura etc), ter essa peculiar faculdade de pensar: e então, mediante uma abstração do espírito, poderia ser concebida como se apenas tivesse essa faculdade (a saber: como uma coisa pensante), ainda que, na realidade, convenham todas as demais propriedades dos corpos" (DESCARTES, AT IX 158-9). Portanto, tanto para Arnauld quanto para Elisabeth, extensão e inextensão, divisível e indivisível, física e metafísica poderiam coexistir e constituirem juntos a natureza da substância pensante. Ao fim e ao cabo, o que está por detrás dessa crítica de Arnauld (e também da de Elisabeth) é que Descartes supostamente não foi capaz de provar que ele conhece o espírito e o corpo inteira e completamente (suficientemente, nos termos de Elisabeth), uma vez que, segundo ambos, a ontologia da alma pode abarcar mais coisas, como propriedades extensas, por exemplo.

propriedades extensas não essenciais: "ainda que a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não a repugna em nada, ela poderá convir a uma outra função da alma que lhe seja menos essencial" (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2)[256]. Justamente por isso, a alma não deixaria de ser imaterial, mas ela poderia ser possuidora de certas propriedades extensas, muito embora tais propriedades não sejam partes essenciais e/ou constituintes de sua natureza. Nas palavras de Lisa Shapiro,

> […] Elisabeth desenvolve uma posição filosófica única: ela não defende um materialismo reducionista, tampouco um dualismo de substâncias, mas almeja encontrar uma forma de respeitar a autonomia do pensamento sem negar que essa faculdade da razão dependa de alguma maneira essencial de nossa condição corporal (SHAPIRO, 1999, p. 505)

Nessa perspectiva, o que parecia ser (sobretudo até a carta de Elisabeth de 20 de junho de 1643) um materialismo bastante estrito e ousado é fortemente colocado em xeque pela força persuasiva / moral do dualismo sobre uma princesa calvinista, futura abadessa profundamente religiosa. Assim, ao fim e ao cabo, a concepção de Lisa Shapiro é que Elisabeth constrói uma espécie de "materialismo nuançado"[257], pois ela "[…] aceita que a alma poderia existir sem o corpo. Mas, para ela, isso não implica que a extensão seja contrária ou incompatível com o pensamento; é possível que a extensão seja uma propriedade da alma" (BROAD, 2004, p. 27).

* * *

Na presente carta, última da série sobre a união substancial, Elisabeth afasta-se consideravelmente da metafísica de Descartes exposta em suas *Meditações Metafísicas*. Na perspectiva da princesa, para que a alma possa mover o corpo do modo como Descartes

---

[256] Que a alma possua propriedades não essenciais que nos sejam desconhecidas já era algo que Descartes aceitava. Todavia, para o filósofo, tal desconhecimento circunstancial de algumas propriedades da alma não seria capaz de afetar aquilo que dela já conhecemos clara e distintamente. Se, por acaso, esse desconhecimento um dia se dissipar, certamente o que viríamos a conhecer "de novo" não iria contradizer o que antes conhecíamos da alma. Isso ele diz a Gibieuf: "Mas não nego por isso que possa haver na alma ou no corpo várias propriedades das quais eu não tenha nenhuma ideia; contudo, nego apenas que haja alguma propriedade que repugne as ideias que eu já possuía, entre outras, aquela que eu tenho de sua distinção; pois, se não fosse assim, Deus seria enganador e nós não teríamos nenhuma regra para nos assegurar da verdade" (DESCARTES, AT III 478). Descartes concorda com Elisabeth, mas esse assentimento não chega, como Elisabeth pretende, a afirmar que a alma seja material, ou que ela possua propriedades desconhecidas que contradiriam sua imaterialidade. Nas palavras de Alquié, "de fato, embora admitindo que possa existir em cada substância propriedades incognocíveis, Descartes nega que haja alguma que contrarie as ideias que temos delas: isso seria contrário à veracidade divina" (ALQUIÉ, 1950, p. 270).

[257] Este termo foi-nos sugerido por um parecerista cuja identidade desconhecemos.

supunha, haveria a necessidade de revisar a tese da real distinção entre a alma e o corpo do homem. Se isso não for feito, ou seja, se o espírito não for tido como ao menos material em algum sentido menos forte, não tem como a interação substancial ser inteligível. Contudo, é preciso destacar que Elisabeth não quer aderir a um materialismo estrito como aquele defendido por Hobbes, por exemplo. Diversamente, ela pretende "[…] preservar a intuição por trás do dualismo de substância de Descartes - isto é, a intuição de que o pensamento não é uma mera questão de movimentos corporais - embora ao mesmo tempo reconheça que essa faculdade a razão ainda depende de alguma forma do corpo" (SHAPIRO, 1999, p. 507-8).

Por isso, pode-se dizer que a princesa cede surpreendentemente ao dualismo de substâncias, de modo que a natureza da alma ainda repousa sobre a imaterialidade. Igor Agostini (2014) assume plenamente essa interpretação de Lisa Shapiro (1999;2007), sobretudo ao defender que a postura materialista de Elisabeth não é, em última análise, um "materialismo integral" (AGOSTINI, 2014, p. 111). Para ambos os estudiosos, na visão de Elisabeth, a extensão que a alma possuiria não lhe seria essencial, mas de algum modo partícipe de sua natureza. Ou seja, a extensão é uma espécie de elemento secundário, não essencial, mas capaz de viabilizar a força que ela teria de mover o corpo.

Em breves palavras, pode-se dizer que esta é a posição central de Elisabeth da boêmia, inventivamente sintetizada por Shapiro: "o corpo permite que a mente seja o que é" (SHAPIRO, 1999, p. 515). Ou seja, o pensamento não subsiste por si só (como é o caso do *cogito solus in mundo* e alheio aos imperativos fisiológicos), mas ele depende em certa medida do corpo. Daí, sob o olhar de Lisa Shapiro (1999), Elisabeth não se enquadrar em uma perspectiva dualista forte, tampouco aderir a um materialismo reducionista semelhante ao de Thomas Hobbes. Para a princesa da Boêmia, *o pensamento não se reduz às funções fisiológicas, mas é dependente delas de alguma maneira*.

CONCLUSÃO

É inegável que a análise das cinco primeiras cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth é imprescindível para melhor compreendermos a tese cartesiana da união substancial, sobretudo quando analisada a partir do problema das "ações voluntárias". Daí a relevância das afirmações de Elisabeth para um melhor desenvolvimento do sistema cartesiano. Sem as investidas da princesa, certamente Descartes não teria formulado a "doutrina das três noções primitivas", embora ela já estivesse implicitamente presente no interior de seu sistema filosófico. Consequentemente, pretendemos ter mostrado que, a despeito de leituras bastante atentas da *primeira*, *segunda* e *sexta meditações*, a discussão da unidade substancial do homem não se resume a esses textos de Descartes. Contudo, eles são evidentemente essenciais - afirmação esta que dispensa quaisquer esclarecimentos.

Justamente por isso, adentramos o sistema filosófico de Descartes guiados pelas teses cartesianas que as afirmações de Elisabeth pressupunham. Estudamos a natureza da alma em Descartes, buscando compreender o processo de constituição do *cogito* no interior das *primeira* e *segunda meditações*. Debruçamo-nos sobre *O Homem*, obra na qual o filósofo caracterizou a natureza mecanicista do funcionamento do corpo humano, da glândula pineal e dos espíritos animais. Por fim, retomamos a leitura das *Meditações*, sobretudo a *sexta* delas, de modo que pudéssemos compreender e apresentar o ser humano na perspectiva de Descartes, qual seja: um ser composto da mistura estreitíssima de duas substâncias radicalmente distintas, a alma e o corpo.

E, uma vez terminado o percurso proposto neste trabalho, resta-nos responder a esta difícil pergunta: Elisabeth da Boêmia é uma filósofa? Dito de outro modo, a princesa da Bavária, abadessa de Herford, pode ser considerada uma mulher que, em pleno século XVII, teria elaborado um pensamento filosófico próprio, original e autêntico? Muitos pesquisadores contemporâneos se debruçaram sobre esta questão, basta consultarmos a fecunda produção acadêmica de Lisa Shapiro (1999; 2007), Lili Alanen (1996; 2005), Deborah Tollefsen (1999), Delphine Kolesnik-Antoine (2009; 2014), Sabrina Ebbersmeyer (2014; 2020), Frederique Janssen-Lauret (2018), Tessa Moura Lacerda (2020), Katarina Peixoto (2020), dentre outros intelectuais.

* * *

Embora as visões acerca de uma possível originalidade filosófica de Elisabeth sejam plurais, os referidos pesquisadores convergem a um ponto interessante: para elevar alguém à honra de "filósofo" ou "filósofa", faz-se necessário apresentar evidências textuais que comprovem a participação ou, se preferirmos, a contribuição do "candidato" no debate filosófico. Só assim seria viável propor uma reescritura do cânone filosófico, enriquecendo o acervo de obras filosóficas com aquelas escritas por mulheres. Neste sentido, Elisabeth da Boêmia é certamente uma filósofa de peculiar relevância, uma vez que seu intenso e abundante diálogo epistolar com Descartes é eminentemente filosófico. Basta pousarmos os olhos sobre algumas de suas cartas enviadas ao filósofo para percebermos a natureza filosófica desses documentos.

Ora, se filosofar pode ser sinônimo de discutir com coerência determinados problemas filosóficos, não restam dúvidas de que a eleitora palatina foi uma filósofa perspicaz. A jovem princesa da Boêmia estava verdadeiramente inserida no debate filosófico de seu século, construindo sua argumentação com rigor. Quanta engenhosidade e talento suas cartas revelam! Dona de um estilo elegante e prudente, a futura abadessa de Herford manteve-se firme na defesa de seus posicionamentos, valendo-se de argumentos consistentes e reveladores de sua considerável ilustração e cultura. Muitas de suas colocações a Descartes são verdadeiramente desafiadoras, não raro podendo ser tidas como interessantes objeções à consolidada doutrina cartesiana.

Entretanto, se concebermos os filósofos como aqueles que são os protagonistas na criação de engenhosos e complicados sistemas filosóficos, ou como homens ou mulheres ocupados com a feitura de volumosos tratados, obviamente Elisabeth da Boêmia não se enquadra em tal caracterização. Os escritos filosóficos da princesa reduzem-se à sua correspondência com Descartes e, muitas vezes, o papel que ela desempenha nessa relação constitui o cerne de interessantes discussões. De objetora ao discípulado, a prática filosófica de Elisabeth parece consolidar-se em ambos os domínios alternadamente.

À luz do relato de Lili Alanen (descrito em seu interessante artigo *Descartes and Elisabeth: a philosophical dialogue?* (2005), na ocasião da *Conference seventeenth century women philosophers* - novembro de 1997), sabemos que Daniel Garber e Lisa Shapiro foram

os protagonistas de um interessante debate. De acordo com Alanen[258], Garber reconhece que, embora

> 'haja uma quantidade considerável de filosofia na correspondência de Elisabeth com Descartes', e, embora ele também pareça reconhecer que seu pensamento é filosófico mesmo quando seu estilo de filosofar é bastante diferente do de Descartes, ele afirma que isso por si só é não o suficiente para torná-la uma filósofa. Ela simplesmente não se encaixa nos moldes de uma filósofa e deve ser considerada, ao invés disso, uma 'Donzela erudita' [*Maid Learned*] […] (ALANEN, 2005, p. 195)

Diretamente oposta à tese de Daniel Garber é aquela defendida por Lisa Shapiro. Como mostramos ao longo deste trabalho, Shapiro argumenta que Elisabeth da Boêmia, no que diz respeito à concepção de alma humana, possui um pensamento filosófico original e inédito, que se caracteriza por uma espécie de "metafísica alternativa" àquela de Descartes. Tal alternativa é fruto de uma crítica direta ao dualismo substancial cartesiano, que culmina em considerar a alma imaterial, mas, não obstante isso, possuidora de alguma propriedade extensa não essencial. Na perspectiva de Shapiro, a originalidade da eleitora palatina de revela-se no fato de que, para ela, a alma pode ser considerada distinta do corpo, não reduzindo-se aos fenômenos fisiológicos, mas a faculdade de raciocinar é estritamente dependente deles. Nisso se resume a leitura que Shapiro faz de Elisabeth, o que ela denomina de "metafísica alternativa", mas que, no nosso entender, pode ser chamado de um "materialismo não redutivo". Nesse sentido, a alma não poderia ser distinta do corpo na *radicalidade* em que Descartes propunha.

A despeito deste debate, cremos que o problema de outorgar à Elisabeth o título e a dignidade de filósofa não se resume unicamente ao fato de ela ter discutido problemas filosóficos, tampouco de ela ter sido uma estudiosa do pensamento cartesiano. A nosso ver, essa problemática deve ser deslocada para outro plano de análise. Nosso esforço foi o de buscar identificar quais são os *argumentos* utilizados por Elisabeth para construir e defender sua tese sobre a alma do homem, tentando compreender se eles são *originais* ou não. A princesa oferece três sugestões a Descartes, e, cada qual, reafirma a necessidade de materializar a alma, mesmo que a referida materialização não seja *estrita e plenamente* levada a cabo.

---

[258] Infelizmente, o texto que norteou a conferência de Daniel Garber (*Elisabeth of Bohemia: A Learned Maid?*) não foi publicado. Justamente por isso, valemo-nos da reconstrução do debate feita por Lili Alanen (2005).

A primeira sugestão elisabethana apoia-se no imperativo hobbesiano de separar, ou, se preferirmos, de distinguir a substância pensante de sua ação (DESCARTES, AT IX 137). Dito de outro modo, Elisabeth quer diferenciar o "*sujeito do ato*", do próprio "*ato desempenhado*" pelo sujeito. Nas palavras da princesa, "[…] vos peço uma definição mais particular da alma que em vossa metafísica, isto é, dessa substância separada de sua ação, do pensamento" (DESCARTES, 2017, p. 195; AT III 661). Ao fazer este pedido, Elisabeth elabora com peculiar sutileza uma crítica à concepção cartesiana de substância, cuja identificação desta com seu atributo essencial é algo incontestável para Descartes. Ao olhos do filósofo, uma vez que o atributo principal da substância pensante é o pensamento; e, haja vista que o atributo principal de uma substância revela a natureza última da substância da qual é atributo; conclui-se que a natureza da substância pensante reduz-se ao próprio pensamento: pois a alma deixaria de ser ou de existir, se deixasse igualmente de pensar (DESCARTES, AT IX 21; AT VI 32-3). É justamente este pressuposto ontológico que a princesa da Bavária pretende começar a desconstruir em sua primeira carta a Descartes. Contudo, como mostramos, *essa desconstrução já foi proposta dois anos antes por Hobbes nas terceiras objeções*. Resta-nos a questão: de que modo Elisabeth pretende sustentar tal desconstrução? Quais os argumentos por ela utilizados para atingir seu objetivo?

Para Elisabeth, a essência da substância pensante (embora esta pense a maior parte do tempo) não deve ser reduzida unicamente ao pensamento - consequentemente, ela não pode ser *apenas* uma substância imaterial. Por que? Para responder a esta pergunta, a eleitora palatina apresenta dois exemplos de "casos particulares", retirados da vida comum, que, como mostramos, *já foram levantados tanto por Arnauld quanto por Gassendi*: tratam-se dos casos particulares da "vida intra-uterina" e da experiência de um "grande desmaio". Em ambos os casos, é evidente que a mente deixa de pensar por algum tempo. Nada é capaz de nos provar que a alma de um feto esteja pensando o tempo todo dentro do ventre de sua mãe, tampouco que, durante uma síncope, nossa mente esteja atenta e plenamente consciente do que está ocorrendo com nosso corpo. Nesses dois casos, a alma parece estar tão "contaminada" ou até mesmo "sufocada" pelo corpo que sua atividade de raciocinar claramente parece estar absolutamente comprometida.

Portanto, à luz desses casos peculiares e absolutamente circunstanciais, Elisabeth conclui que a alma parece deixar de pensar durante a ocorrência de tais casos. Diante disso, a

princesa aparenta desafiar Descartes a responder uma questão espinhosa: estaria a alma pensando o tempo todo? Ou, de modo mais claro, seria ela uma substância cuja natureza consiste unicamente em pensar? Sua atividade intelectual, ou seja, sua ação, não seria de algum modo condicionada pelos estados corporais, como se evidencia no caso do desmaio? Este é um primeiro ponto muito relevante. Na correspondência com Elisabeth, não identificamos respostas da parte de Descartes a estes problemas, embora ele os esclareça, como mostramos, em outros textos. Portanto, o dualismo de substâncias pode engendrar uma multiplicidade de outros problemas de difícil solução. O melhor caminho seria, talvez, abandoná-lo em sua "robustez", isto é, em seu caráter fortemente heterogêneo. Todavia, questões dessa natureza já haviam sido sugeridas a Descartes por Arnauld e pelo próprio Gassendi em suas objeções às *Meditações Metafísicas*.

* * *

Finalmente, resta-nos concluir que, no que diz respeito à tese cartesiana da união substancial, o materialismo não redutivo elisabethano não é propriamente uma invenção filosófica de Elisabeth. Tal doutrina se constrói à luz dos textos cartesianos, bem como repousa à sombra das linhas dos objetores de Descartes. Contudo, a marca elisabethana se consolida no modo como ela própria (re)organiza as críticas que já haviam sido feitas a Descartes, conduzindo-as à análise das possibilidades de estabelecimento de uma filosofia prática: curar o corpo por meio da alma: "sabendo que sois o melhor médico para mim, encontro livremente as fraquezas de vossas especulações, e espero que observando o juramento de Hipócrates, forneça os remédios sem publicá-los" (DESCARTES, 2017, p. 195; AT III 662).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obra essencial

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, 12 vols., Paris: Vrin, 1996.

2. Obras utilizadas para fins de citação de textos cartesianos

DESCARTES, René. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O Mundo ou o Tratado da Luz e O Homem*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

_____. *Discurso do Método & Ensaios*. São Paulo: Editora UNESP Digital, 2018.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *A Procura da Verdade pela Luz Natural*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2010.

_____. *Carta a Mersenne: 1º de abril de 1640*. Scientiae Studia, v. 1, n. 1 (pp. 87-92). São Paulo, 2003.

_____. *Carta a Mersenne: 15 de abril de 1630*. Modernos e contemporâneos, v. 1, n. 2 (pp. 211-14). Campinas: UNICAMP, 2017.

_____. *Carta a Gibieuf: 19 de janeiro de 1642*. In: Descartes, R. Obras Escolhidas. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2010.

3. Obras utilizadas para fins de citação da correspondência de Descartes e Elisabeth

CARDOSO, Adelino. & FERREIRA, Maria Luísa (orgs). *Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta editora, 2001.

COELHO, Rafael Teruel. *Filosofar no feminino: a primeira carta de Elisabeth da Boêmia a René Descartes (16 de maio de 1643)*. Instauratio Magna, v. 1, n. 1. São Bernardo do Campo: UFABC, 2021.

JESUS, Paula. *Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: cartas sobre a união substancial*. Discurso, v. 47, n. 2 (pp. 193-203). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

4. Obras complementares

4.1 Livros

ADAM, Charles. *Descartes: ses amitiés féminines*. Paris: Ancienne Librairie Furne, Boivin & Cie., 1937.

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de L'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

_____. *Leçons sur Descartes: Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: Éditions de La Table Ronde, 2005.

ALQUIÉ, Ferdinand et all. *Galileu, Descartes e o mecanismo*. Lisboa: Gradativa, 1987.

ARISTÓTELES. *De anima*. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes (tomo II)*. Paris: Daniel Horthemels, 1691.

BROAD, Jacqueline. *Women philosophers of the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BROWN, Deborah. *Descartes and the passionate mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BRUNSCHVICG, Leon. *Descartes*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1939.

BUZON, Frédéric. & CARRAUD, Vicent. *Descartes et les "principia" II: corps et mouvement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

ESPINOSA, Baruch. *Pensamentos Metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político e correspondência*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

FERREIRA, Maria Luísa. *Diálogo e Controvérsia na Modernidade Pré-Crítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

FORGE, Louis de La. *Treatise on the human mind*. Berlim: Springer-Science & Business Media Dordrecht, 1997.

FORLIN, Enéias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

_____. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

FRANKFURT, Harry. *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Paris: Épiméthée, Presses Universitaires de France, 1989.

GALILEI, Galileu. *O Ensaiador*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1999.

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1967.

_____. *Texte e Commentaire (Discours de la Méthode)*. Paris: Vrin, 1987.

GRANGER, Giles. *Introdução ao volume René Descartes (XV)*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

GUÉROULT, Marthial. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
GOUHIER, Henri. Descartes: essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale. Paris: Vrin, 1973.

_____. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 2016.

_____. *Les premières pensées de Descartes: contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: Vrin, 1958.

_____. *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin, 1949.

_____. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: Vrin, 1924.

HAMELIN, *Octave. El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1949.

HARTH, Erica. *Cartesian women*. New York: Cornell University Press, 1992.

KENNY, Anthonny. *Descartes: a Study of the Philosophy*. New York: Random House, 1968.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *L' homme cartésien: la "force qu'a l'âme de mouvoir le corps" Descartes, Malebranche*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Forense Universitária, 1979.

_____. *Considerações sobre Descartes*. 3ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1963.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

LEBRUN, Gérard. *Prefácio e Notas ao volume René Descartes (XV)*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhem. *Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: GF Flamarion, 1969.

_____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

MARION, Jean-Luc. *Le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

PRADO JR., Bento. *A união entre a alma e o corpo em Descartes, segundo Lívio Teixeira. In: Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

RENOUVIER, Charles. *Descartes*. Buenos Aires: Colección Austral, 1950.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950.

_____. *La morale de Descartes*. Paris: Quadrige / Press Universitaires de France, 1998.

_____. *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Épiméthée / Press Universitaires de France, 1990.

_____. *Descartes e o racionalismo*. Porto: Editora Rés, 1989.

SHAPIRO, Lisa. *Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes: the correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

WILSON, Margareth. *Descartes*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1978.

WOLFF, Francis. *Nossa humanidade: de Aristóteles às Neurociências*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

4.2 Artigos em coletâneas

AGOSTINI, Igor. *Le mythe du cartésianisme d'Elisabeth*. In: Kolesnik-Antoine, D. & Pellegrin, M. F. Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes? Paris: Vrin, 2014.

ALANEN, Lili. *Descartes and Elisabeth: a philosophical dialogue?* In: Alanen, L. & Witt, C. Feminist reflections on the history of philosophy. USA: Springer Science & Business Media, 2005.

ALQUIÉ, Ferdinand. *René Descartes*. In: Alquié, F. et all. Galileu, Descartes e o mecanismo. Lisboa: Gradativa, 1987.

BEAUDE, Joseph. *Mecanismo*. In: Alquié, F. et all. Galileu, Descartes e o mecanismo. Lisboa: Gradativa, 1987.

BELGIOIOSO, Giulia. *Descartes, Élisabeth et le cercle cartésien de La Haye*. In: Kolesnik-Antoine, D. & Pellegrin, M. F. Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes? Paris: Vrin, 2014.

BEYSSADE, Michelle. *The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?* In: Voss, S. (org.) Essays on the philosophy and science of René Descartes. New York: Oxford University Press, 1993.

BROUGHTON, Janet. *Conhecimento de si*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.). Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

CARDOSO, Adelino. *(Introdução) Os conselhos do filósofo-médico*. In: Cardoso, A. & Ferreira, M.L.R. (orgs). Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia. Oeiras: Celta editora, 2001.

CLARKE, Desmond. *A filosofia da ciência de Descartes e a revolução científica*. In: Cottingham, J. (org.). Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

COTTINGHAM, John. *Dualismo cartesiano: teologia, metafísica e ciência*. In: Cottingham, J. (org.) Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

DELLA ROCCA, Michael. *Causa sem inteligibilidade e causa sem Deus em Descartes*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.). Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

FERREIRA, Maria Luísa. *Descartes, as mulheres e a filosofia*. In: Santos, L.R., Alves, P.M.S. & Cardoso, A. Descartes, Leibniz e a modernidade (org.). Lisboa: Edições Colibri, 1998.

_____. *(Introdução) Consultando Descartes: as cartas a Elisabeth*. In: Cardoso, A. & Ferreira, M.L.R. (orgs.) Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia. Oeiras: Celta editora, 2001.

EBBERSMEYER, Sabrina. *Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Elisabeth*. In: Kolesnik-Antoine, D. & Pellegrin, M. F. Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes? Paris: Vrin, 2014.

_____. *Verbete Elisabeth of Bohemia*. In: Jalobeanu, D. & Wolfe, C. T. (eds.) Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences. Switzerland: Springer Nature, 2020.

FRIEDMAN, Michael. *Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.). Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

GARBER, Daniel. & WILSON, Margareth. *Mind-body problems*. In: Garber, D. & Ayers, M. (org.). History of Seventeenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GARBER, Daniel. *Motion and Methaphysics in the Young Leibniz*. In: Hooker, M. Critical and interpretative essays. Minnesota: University of Minnesota, 1982.

_____. *Mind, Body and the Laws of Natureza in Descartes and Leibniz*. In: Garber, D. Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.

_____. *Understanding interaction: what Descartes should have told Elisabeth*. In: Garber, D. Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.

_____. *Descartes and occasionalism*. In: Garber, D. Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2001c.

_____. *A física de Descartes*. In: Cottingham, J. (org.). Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

GARBER, Daniel. & WILSON, Margareth. *Mind-Body Problems*. In: Garber, D. & Ayers, M. (org.). The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GAUKROGER, Stephen. *Vida e obra*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.) Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

HATFIELD, Gary. *A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia*. In: Cottingham, J. (org.) Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

HOFFMAN, Paul. *The unity of Descartes's Man*. In: Hoffman, P. Essays on Descartes. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. *A união e a interação entre mente e corpo*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.) Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

KOLESNIK-ANTOINE, *Delphine. Élisabeth philosophe: un cartésianisme empirique?* In: Kolesnik-Antoine, D. & Pellegrin, M. F. Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes? Paris: Vrin, 2014.

JANSSEN-LAURET, Frederique. *Elisabeth da Bohemia as a Naturalistic Dualist*. In: Thomas, E (org.). Early Modern Women on Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

MARION, Jean-Luc. *A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples*. In: Cottingham, J. (org.) Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MARKIE, P. *O Cogito e sua importância*. In: Cottingham, J. (org.). Descartes. Ideias e Letras, 2009.

MATTERN, Ruth. *Descartes's correspondence with Elizabeth: concerning both the union and distinction of mind and body*. In: Hooker, M. Descartes: Critical and Interpretive Essays. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

MEHL, Eduard. *Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque*. In: Kolesnik-Antoine, D. (org). Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIª Meditation. Paris: Éditions Kimé, 1998.

OWENS, David. *O uso cartesiano da dúvida*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.) Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *From Metaphysics to Physics*. In: Voss, S. (org.) Essays on the philosophy and science of René Descartes. New York: Oxford University Press, 1993.

RORTY, Amélie. *Descartes sobre o pensar com o corpo*. In: Cottingham, J. (org.) Descartes. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

ROZEMOND, Marleen. *O dualismo de Descartes*. In: Broughton, J. & Carriero, J. (orgs.) Descartes. Porto Alegre: Editora Penso, 2011.

SHAPIRO, Lisa. *Princess Elisabeth of Bohemia as a cartesian*. In: Nadler, S., Schmaltz, T. M. & Antoine-Mahut, D. The Oxford handbook of Descartes and Cartesianism. Oxford: Oxford University Press, 2019.

SCHMALTZ, Tad. *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom*. In: O'Neill, E. & Lascano, M. P (orgs.) Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought. Switzerland: Springer Nature, 2019.

4.3 Artigos em periódicos

ALANEN, Lili. *Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union*. Synthese, v. 106, n. 1, (pp.3-20), 1996.

ALTMANN, Sílvia. *Unicidade do atributo principal em Descartes*. Analytica, v. 17, n. 2 (pp. 51-74), 2013.

BATTISTI, César Augusto. *A prova da multiplicidade de corpos na sexta meditação*. Educação e Filosofia, v. 25, número especial (pp. 181-214), 2011.

BEDAU, Mark. *Cartesian Interaction*. Midwest studies in Philosophy, v. 10, (pp.483-502), 1986.

BELGIOIOSO, Giulia. *Le débat sur l'union dans les lettres de René Descartes: un esquisse*. Educação e Filosofia, v. 29, número especial (pp. 17-84), 2015.

BEYSSADE, Jean-Marie. *A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia?* Analytica, v. 2, n. 2 (pp.11-36), 1997a.

_____. *Sobre o círculo cartesiano*. Analytica, v. 2, n. 1 (pp.11-36), 1997b.

BEYSSADE, Michelle. *A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes*. Analytica, v. 2, n. 2, (pp. 37-49), 1997.

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

COELHO, Rafael Teruel. *Descartes e Elisabeth: o problema das ações voluntárias*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII, v. 1, n. 43 (pp. 399-427), 2020.

COTTINGHAM, John. *Cartesian trialism*. Mind, v. 94, n. 374 (pp. 218-230), 1985.

CUSTÓDIO, Márcio. *Causa e Transferência de Movimento nas Interações do Sistema Cartesiano*. Ideação, v. 6, n. 28 (pp. 13-45), 2013.

DI MARCO, M. *Spirit animali e meccanicismo fisiologico in Descartes*. Physis, n. 18 (pp. 21-70), 1971.

DONATELLI, Marisa. *As Cartas a Elisabeth: uma terapêutica epistolar*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII, v. 8, (pp. 116-29), 2002.

_____. *Descartes e os médicos*. Scientiae Studia, v. 1, n. 3 (pp. 323-36), 2003.

_____. *Conarius e memória na carta de 1 de abril de 1640 de Descartes a Mersenne*. Scientiae Studia, v. 1, n. 1, (pp. 81-6), 2003a.

_____. *Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica*. Scientiae Studia, v. 6, n. 2, (pp. 235-52), 2008.

_____. *A Fisiologia e as paixões em Descartes*. Caderno de História e Filosofia da Ciência, v. 9, n. 1, (pp. 7-31), 1999.

FERREIRA, Maria Luísa. *Diálogo e Controvérsia na Modernidade Pré-Crítica: o caso Descartes*. Phainomenon, n. 5/6, (pp. 351-66), 2003.

FOYER, Dreyfus. *Les conceptions médicales de Descartes*. Revue de Métaphysique et Morale, n. 44, (pp. 237-86), 1937.

GOUHIER, Henri. *L'itinéraire ontologique de Descartes*. Rivista di Filosofia Neo-scolastica, v. 26, n. 3 (pp. 259-76), 1934.

_____. *Doute Méthodique ou négation méthodique?* Les Études philosophiques, n. 2 (pp. 135-62), 1954.

HERRERA-BALBOA, Samuel. *Las objeciones de Gassendi a las Meditaciones metafísicas de Descartes en su contexto filosófico*. Transformação, v. 43, n. 3, (pp. 339-360), 2020.

LACERDA, Tessa. *Corpo e política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia*. Ideação, n. 42, (pp. 141-154), 2020.

LANDIM, Raul. *A referência do dêitico "eu" na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?* Analytica, v. 1, n. 2 (pp. 41-67), 1994a.

_____. *Pode o cogito ser posto em questão?* Discurso, v. 24 (pp.9-30), 1994b.

_____. *Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas Meditações de Descartes*. Kriterion, v. 55, n. 130, (pp. 669-90), 2014.

LOEB, Louis. *Is There a Problem of Cartesian Interaction?* Journal of the History of Philosophy, v. 23, n. 2, (pp. 227-231), 1985.

MARQUES, Jordino. *A correspondência com a princesa Elisabeth e a fundamentação da moral cartesiana*. Discurso, n. 31 (pp. 383-98), 2000.

MCLAUGHLIN, Peter. *Descartes on mind-body interaction and the conservation of motion*. The Philosophical Review, v. 102, n. 2, (pp. 155-182), 1993.

O'NEIL, Eileen. *Mind-body interaction and metaphysical Consistency: a defense of Descartes*. Journal of the History of Philosophy, v. 25, n. 2 (pp. 227-45), 1987.

PATY, Michel. *Mathesis Universalis e inteligibilidade em Descartes*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 8, (pp. 9-57), 1998.

PEIXOTO, Katarina Ribeiro. *Elisabeth da Boêmia (Verbete)*. Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 10 (pp. 1-13), 2020.

RADNER, Daisie. *Descartes' Notion of the Union of Mind and Body*. Journal of the History of Philosophy, v. 9, n. 2 (pp. 159-170), 1971.

_____. *Is There a Problem of Cartesian Interaction?* Journal of the History of Philosophy, v. 23, n. 1, (pp. 35-49), 1985.

RENAULT, Laurence. *Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes*. Educação e Filosofia, v. 25, número especial (pp.63-80), 2011.

RICHARDSON, R. C. *The "Scandal" of Cartesian Interactionism*. Mind, v. 91, n. 361 (pp. 20-37), 1982.

_____. *Union and Interaction of Body and Soul*. Journal of the History of Philosophy, v. 23, n. 2 (pp. 221-26), 1985.

ROCHA, Ethel. *Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 16, n. 1 (pp.127-44), 2006a.

_____. *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*. Analytica, v. 10, n. 2, (pp.89-105), 2006b.

_____. *Conhecimento do intelecto: argumento do cogito, mesma cera e homens verdadeiros*. Discurso, n. 38, (pp. 31-60), 2008a.

_____. *O argumento a favor da união corpo e alma em Descartes*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 18, n. 1, (pp. 211-26), 2008b.

SEAGER, William. *Descartes on the Union of Mind and Body*. History of Philosophy Quarterly, v. 5, n. 2 (pp. 119-132), 1988.

SHAPIRO, Lisa. *Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy*. British Journal for the History of Philosophy, v. 7, n. 3 (pp. 503-20), 1999.

_____. *Descartes's Pineal Gland Reconsidered*. Midwest, v. 35, (pp. 259-86), 2011.

SOARES, Alexandre. *A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth*. Modernos e contemporâneos, v. 1, n. 2, (pp. 130-46), 2017.

TOLLEFSEN, Deborah. *Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction*. Hypatia, v. 14, n. 3, (pp. 59-77), 1999.

YANDELL, David. *What Descartes really told Elisabeth: mind-body union as a primitive notion*. British Journal for the History of Philosophy, v. 5, n. 2, (pp. 249-73), 1997.