

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

BEATRIZ LAPORTA

A IMPORTÂNCIA DA *UNIÃO SUBSTANCIAL* PARA O ESTABELECIMENTO DA
***ÁRVORE DO SABER* CARTESIANA**

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2021

BEATRIZ LAPORTA

A IMPORTÂNCIA DA *UNIÃO SUBSTANCIAL* PARA O ESTABELECIMENTO DA

***ÁRVORE DO SABER* CARTESIANA**

VERSÃO CORRIGIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Moderna I.

Orientadora: Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda.

SÃO PAULO

2021

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

Catálogo na publicação

Serviço de biblioteca e documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Laporta, Beatriz.

A importância da *união substancial* para o estabelecimento da *árvore do saber* cartesiana. / Beatriz Laporta; orientadora Tessa Moura Lacerda. – São Paulo, 2021.

146f.

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

1. Descartes; 2. União substancial; 3. Árvore do saber;
4. Metafísica; 5. Moral.

Laporta, Beatriz.

A importância da *união substancial* para o estabelecimento da *árvore do saber* cartesiana.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Data de aprovação:

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Celi Hirata

Instituição: Universidade Federal de São Carlos

Julgamento: Aprovada

Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin

Instituição: Universidade Estadual de Campinas (IFCH)

Julgamento: Aprovada

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Instituição: Universidade Federal de Pernambuco

Julgamento: Aprovada

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, à Professora Dra Tessa Moura Lacerda, por ter orientado meu trabalho com tanta parceria e atenção, por ter me ajudado a realizar um sonho de escrever uma dissertação de mestrado e, principalmente, por ter caminhado comigo ao longo desses anos suscitando em mim inspiração e carinho.

Ao Departamento de Filosofia da USP pelo enorme suporte, e em especial ao PET-filosofia por ter me proporcionado experiências tão enriquecedoras na graduação.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos e ao Grupo de Orientandos, pois filosofia não se faz isolado em seu quarto, ao pé de uma lareira, mas verdadeiramente no encontro das conversações com os amigos, do cotidiano e da vida prática.

Ao Professor Dr Luis César Oliva por ter me orientado na iniciação científica, meu primeiro contato com a minha pesquisa já na graduação, por ter me apresentado uma forma rigorosa de ler Descartes, por ter aceitado o convite para participar da banca examinadora de qualificação e pelos apontamentos feitos nessa ocasião, além de todo o apoio e gentileza durante estes anos.

Ao Professor Dr Érico Andrade por ter aceitado o convite para participar da banca examinadora de qualificação, pelas sugestões e apontamentos feitos que foram imprescindíveis para a elaboração final desse texto, e pela alegria na parceria de pesquisa em artigo e comunicação ao longo do meu último ano de mestrado.

Ao Professor Dr Paul Rateau por ter sido o supervisor de minha pesquisa no exterior (estágio sanduíche na Université Sorbonne- Paris 1), possibilitando que eu tivesse contato com interpretações recentes do cartesianismo fora do Brasil e pelo gentil acolhimento em Paris.

Aos Professores Doutores Celi Hirata e Eneias Forlin não só pela inspiração, como por terem aceitado participar da minha defesa. É uma enorme alegria para mim ter a minha dissertação lida e comentada por vocês.

Aos meus pais, Edson Carlos Laporta e Luciliana Maria dos Santos Laporta, por sempre terem me apoiado a seguir uma carreira por paixão e por sempre me incentivarem a ler e buscar o conhecimento.

Aos meus colegas que me acompanharam por todos esses anos em leituras do meu texto, em conversas desafiadoras e deliciosas, mas, principalmente, pela amizade carinhosa e imprescindível a quem se dedica exclusivamente ao trabalho de pesquisa em filosofia no Brasil.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pelo apoio financeiro tanto na bolsa de pesquisa do país (nº processo 2019/04830-4) quanto na bolsa de pesquisa no exterior (nº processo 2019/21617-2) que propiciaram a realização desta pesquisa.

Para todas as mulheres filósofas, pesquisadoras, estudantes.

Continuemos em luta.

.

PARA HENRY SETTON

IN MEMORIAM

(1995-2020)

LAPORTA, BEATRIZ. A importância da união substancial para o estabelecimento da árvore do saber cartesiana. 2021. Dissertação de mestrado- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

RESUMO

Trata-se de investigar como Descartes abriu espaço para o conhecimento incerto e confuso em sua filosofia a partir da consideração da *união substancial* entre alma e corpo. Na metáfora da “árvore do saber” apresentada no prefácio de seus *Princípios da filosofia*, a raiz é a metafísica, o tronco é a física e os ramos principais são a mecânica, a medicina e a moral. Busca-se mostrar que é a “raiz” metafísica e o “tronco” física que fundamentam a questão prática da moral, o plano do conhecimento da experiência e do sentimento, isto é, do conhecimento incerto e confuso. A *Correspondência* com Elisabeth de 1643 traz novas luzes sobre a maneira de pensar essa questão prática na medida em que se debruça sobre *como pode a alma mover o corpo*. Pretende-se ver por que Descartes propõe a Elisabeth que considere a alma como extensa para entender como ela tem a força de mover o corpo, pois a questão possui uma impossibilidade de resposta racional. Acredita-se que é a teoria da distinção das substâncias que permite a Descartes propor uma nova física, diferente da física aristotélica-tomista das formas substanciais, e, principalmente, a *união substancial* que permite que essa física no ser humano seja a fisiologia do corpo próprio, não hipotética.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; União substancial; Árvore do saber; Metafísica; Moral.

ABSTRACT

This dissertation investigates how Descartes created space in his philosophy for the uncertain and confused knowledge, through the consideration of the substantial union between soul and body. In the metaphor of the “tree of knowledge”, as presented in the Preface to his *Principles of Philosophy*, the roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches are mechanics, medicine and morality. We aim to demonstrate that the metaphysical “roots” and the physical “trunk” are the fundament of the practical issue of morality, of the plan of the knowledge of experience and feeling, that is, of uncertain and confused knowledge. The study of his letters to Elisabeth from 1643 casts new light on how this practical question is conceived, insofar as Descartes addresses how it is possible for the soul to move the body. We intend to discuss why Descartes suggests that Elisabeth should think of the soul as having extension in order to understand how it has force to move the body, dealing with a question that has no rational answer. It is our thesis that the theorization of the distinction between substances enables Descartes’ proposition of a new physics, distinct from the Aristotelian-Thomistic physics of substantial forms, and, especially, that the substantial union is what allows this physics, applied to human being, to be a physiology of the proper body, that is, non-hypothetical.

KEYWORDS: Descartes; Substantial union; Tree of knowledge; Metaphysics; Morality.

Abreviações das obras de René Descartes para citações.

TP: *As paixões da alma*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MM: *Meditações Metafísicas*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CP: *Correspondência*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973; CARDOSO, A; FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro Ferreira (org.). *Medicina dos afectos: Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Trad. Inês Cardoso e Paula de Jesus. Oeiras: Celta editora, 2001.

DM: *Discurso do Método*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RDE: *Regras para a direção do espírito*. Trad. Port. De João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

TH: MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola, 1993.

PF: *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70. 1997; *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. Edição bilingue. 2002; *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad: Homero Santiago. SP: Martins Fontes, 2003.

EB: *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*. Trad: Ch. Adam. Paris: Boivin Et C. Éditeurs, 1937.

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I- A RAÍZ DA ÁRVORE DO SABER	25
I.I A fundamentação das <i>Meditações Metafísicas</i>	27
I.II O conceito de <i>Sabedoria</i> nos <i>Princípios da Filosofia</i>	44
CAPÍTULO II- A CIÊNCIA UNIVERSAL	54
II.I As <i>Regras para a direção do espírito</i>	55
II.II O <i>Discurso do método</i>	62
CAPÍTULO III- ABERTURA DO PROBLEMA: A CORRESPONDÊNCIA ENTRE RENÉ DESCARTES E ELISABETH DA BOÊMIA	81
III.I A melancolia e a medicina	94
III.II A retomada das <i>Meditações Metafísicas</i>	103
CAPÍTULO IV- O SER HUMANO	109
IV.I O <i>Tratado do Homem</i> : explicações mecânicas	111
IV.II O <i>Tratado das Paixões</i> : o conceito de corpo-próprio	119
CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

INTRODUÇÃO

René Descartes é, sem dúvida, um marco na História da Filosofia ocidental¹. Qualquer leitor de filosofia já ouviu falar nem que seja superficialmente desse filósofo e é fácil afirmar que ele é um dos filósofos mais comentados desde sua época. Filósofo esse tão preocupado em ser claro em seus textos que se esforçou em não deixar arestas em seu trabalho. Ora, como então estudar Descartes, um filósofo de quase cinco séculos, sem que se caia em qualquer ponto já dito? O que se aposta aqui é que justamente pelo pensamento de Descartes ser tão rico ele permite leituras cada vez mais profundas e férteis. Assim, tratar de um clássico sempre é uma garantia de boa caminhada.

Porém, fazer uma investigação sobre um filósofo célebre, e até mesmo sobre um dos maiores filósofos franceses, como diz Alquié, traz enormes dificuldades. Uma delas é tentar fugir de uma “simplificação desastrosa da sua doutrina, onde apenas se enxerga um racionalismo estreito e de vistas curtas”, para no lugar disso enxergar sua genialidade em sua “extraordinária complexidade” e, assim, ver “sua riqueza tão grande que nela podemos descobrir a fonte de toda a filosofia moderna.” (ALQUIÉ, 1987, p.17).

A partir disso, além de ser possível enxergar a importância de Descartes dentro da História da Filosofia, pode-se compreender que a sua teoria está em constante disputa. A cada leitor são invocados pontos distintos, como aqueles que levantam erroneamente a reputação de Descartes como um autor que despreza o sensível e nega categoricamente qualquer valor à sensação, dado o foco excessivo depositado no momento metafísico² de sua obra. Aceitando ou não que, conforme diz Alquié, há uma simplificação desastrosa da sua doutrina, ou mesmo um racionalismo estreito³, é fato que a complexidade da filosofia cartesiana abre diversos caminhos de pesquisa e, por isso, inúmeras interpretações foram escritas ao longo dos anos por grandes comentadores.

O que nos surge como interesse é um dos pontos mais criticados pela tradição cartesiana. Desde seus contemporâneos debatedores, até filósofos e comentadores

¹ Afirmamos que Descartes é considerado um auto-canônico, isto é, quer seja na História da Filosofia ocidental como narrada até aqui ou mesmo nas discussões de reescritura do cânone filosófico, a importância desse pensador se mantém.

² Cf. MOREAU (2016). Ou seja, seja em 1987 com Alquié ou em 2016 com Moreau vemos que a discussão aqui levantada continua.

³ “Racionalismo estreito” no sentido de que só haveria uma racionalização científica (imposição da ordem e medida) em que não caberia qualquer outro sentido de conhecimento.

posteriores, a questão da *união substancial* fez surgir novas teorias e novos métodos de conhecimento nas filosofias pós-cartesianas. Dentro disso, defendemos que a impossibilidade de se entender distintamente como pode se dar a interação alma-corpo não é uma falha cartesiana; o projeto cartesiano de *Sabedoria*, isto é, a aquisição de uma sabedoria total possível ao sujeito, deriva da constatação de que a *união substancial* não pode, e não deve, estar no campo de conhecimentos claros e distintos.

Conforme Buzon e Kambouchner (2010, p.13/14), as grandes metafísicas pós-cartesianas são, de um modo geral, proposições para superar o caráter incompreensível do regime causal em operação na união entre corpo e alma. Quer dizer, a concepção cartesiana da causalidade, principalmente quanto à união, trouxe grandes dificuldades para os filósofos *do* e posteriores *ao* século XVII. Essa questão passou pelos filósofos Leibniz, Malebranche, Espinoza, Merleau-Ponty, e também pelos trabalhos dos comentadores Alquié, Gilson, Gueroult, Gontier, Kolesnik-Antoine, Rodis-Lewis, Laporte e outros⁴. E, mesmo em vida, Descartes respondeu a diversas objeções⁵ sobre a

⁴ Alguns desenvolvimentos sobre isso podem ser vistos, por exemplo, em « La tradition française, emblématisée par les études de J. Laporte, H. Gouhier et G. Rodis-Lewis et renouvelée par D. Kambouchner, insiste préférentiellement sur la nécessité de surmonter le problème de l'hétérogénéité afin de penser adéquatement le « vrai homme » » (KOLENISK-ANTOINE, 2009, p.19).

⁵ “[...] algumas objeções foram feitas por diversos teólogos e filósofos da época. Sete delas foram levadas em consideração e vieram a compor o apêndice às *Meditações* denominado *Objeções e respostas*: a primeira foi feita por um professor de teologia de nome Johannes Caterus; a segunda por Mersenne (a partir de objeções colhidas “da boca de diversos teólogos e filósofos”); a terceira por Thomas Hobbes; a quarta pelo padre jansenista (o jansenismo foi uma versão modificada pelo calvinismo) Antoine Arnauld; a quinta por Pierre Gassendi; a sexta (a exemplo da segunda) chegou a Descartes na forma de um sumário de objeções feitas por teólogos, filósofos e geômetras; enfim, a sétima foi feita pelo jesuíta Pierre Bourdin.” (PINELLI, 2013, p.221).

união substancial, por exemplo, desde as correspondências com Elisabeth⁶, Beeckman, Mersenne, Arnauld, Gassendi e Hyperapistes⁷.

Não pretendemos discutir as complexas hipóteses metafísicas desses autores, apenas afirmar que, destinados a superar essa suposta aporia cartesiana, grandes pensadores e pensadoras pós-cartesianos se debruçaram sobre isso. Gassendi, por exemplo, foca suas objeções na dificuldade da medida comum na relação das substâncias quando pergunta a Descartes como este considera “que a espécie ou a ideia do corpo, que é extenso, pode ser recebida em mim que sou uma coisa inextensa” (GASSENDI supracitado. *Objecções e respostas*, 1973, p.211). Ora, para Descartes, não há um problema na possibilidade metafísica da união, não é impossível que duas substâncias radicalmente distintas se relacionem, isto é, não é necessária uma medida comum para que atuem uma sobre a outra, e ele responde

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

⁶ Elisabeth da Boêmia (1618-1680) é colocada aqui junto aos filósofos contemporâneos e críticos a Descartes - indo ao lado contrário do cânone filosófico- por ter desenvolvido na *Correspondência* com Descartes uma extensa e importantíssima crítica a sua teoria de *união substancial*. Ou seja, ao pedir a Descartes uma explicação mais detalhada da alma, ela insinua que esta poderia ser de algum modo material, salvando possivelmente a teoria mecânica da relação (cf. LACERDA, Tessa Moura. *Corpo e política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia*. Revista Ideação, n. 42. Julho/ dezembro 2020), mais especificamente na carta de 20 de junho de 1643. A título de conhecimento, Descartes escreve sobre uma “alma corporal” em um sentido particular em carta a Arnauld de 26 de julho afirmando que “se por corporal entendemos o que pertence ao corpo, embora seja de outra natureza, a alma também pode ser dita corporal, na medida em que está apta a unir-se ao corpo; mas se por corporal entendemos o que participa da natureza do corpo, esse peso não é mais corporal do que a nossa própria alma”. (cf. Lebrun em notas da edição *Pensadores para Paixões da Alma*. 1973). Não entramos no debate sobre se Elisabeth desenvolveu ou não uma doutrina materialista da alma, ou se apenas pode ser considerada uma pensadora mecanicista ao trazer para a psicofisiologia a física cartesiana, mas consideramos que ela tenha essa interpretação e que, mesmo não tendo desenvolvido seus argumentos em um tratado, sua crítica a Descartes não é de menor importância. Além de Elisabeth saber da dificuldade para mulheres escreverem doutrinas no século XVII (ela fala isso em “*faiblasse de mon sexe*”), vemos o juízo de valor da referência textual da correspondência entre ela e Descartes não só pela sua extensão, mas pela profundidade na discussão, além de Descartes ter dedicado a ela o *Tratado das Paixões*. Ademais, mantemos a qualificação “princesa” quando tratamos de Elisabeth, pois mesmo que a consideremos uma filósofa, pensamos que a terminologia monárquica é importante pois ela tinha uma posição política, e só pôde estudar e escrever a Descartes devido a essa posição, isto é, não é uma adjetivação menor ou desqualificadora.

⁷ Para um aprofundamento nessa questão, ver TOYOOKA, M. *L’union de l’âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. Université de Strasbourg. 2018. Ou ainda, GOUIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.

imaginar que o espírito tenha partes, ainda que conceba partes no corpo (DESCARTES, *Objecções e respostas*, 1973, p.212).

Consideramos que Leibniz, para expressar esse aspecto da concepção cartesiana da relação entre mente e corpo, nos parágrafos 60 e 61 dos *Ensaio de Teodicéia* (1710), não se afasta do modelo de relação entre piloto e navio, utilizando o exemplo de cavaleiro e cavalo, e desenvolverá a famosa teoria da "harmonia pré-estabelecida", na qual corpo e alma são independentes, não se influenciam mutuamente, mas se desenvolvem paralela e harmoniosamente. Para ele (e para muitos outros), não pode haver causalidade entre coisas incomensuráveis como a alma e o corpo tal como Descartes concebe e, então, a hipótese da harmonia preestabelecida é mais razoável que aquela da influência real ou da causalidade ocasional, por exemplo. Assim, tudo tem uma razão para ser e para ser assim (e não de outro modo) por causa do Princípio de razão suficiente. Já para Malebranche, resumidamente, não haveria interação entre corpo e mente - é Deus quem, por ocasião de uma mudança no corpo, intervirá na correspondência, por exemplo, a dor ou o movimento⁸.

Já em Espinosa, corpo e mente são expressões do mesmo ser nos dois atributos da substância que conhecemos, pensamento e extensão; e ele chama o dualismo cartesiano de “uma hipótese mais oculta que toda qualidade oculta”⁹ na *Ética* (1677). Isso porque o que Espinosa critica efetivamente em Descartes é que este teria supostamente ignorado a verdadeira natureza da mente ao tratar da união, pois não é possível admitir que a alma sofra movimentos de um corpo extenso, isto é, que ela pode ser afetada pelo corpo, se ela não é extensa.

Indo na mesma linha, Gassendi (1641), já citado, Elisabeth (1643), Burman (1648)¹⁰ e Arnauld (1648) formulam a crítica ao dualismo cartesiano nos mesmos moldes, a saber, como a alma pode ser afetada pelo corpo e vice-versa se essas substâncias são de naturezas completamente distintas. Descartes responde basicamente da mesma forma a todos: não se deve despender muito tempo (racionalmente) para responder essa pergunta, pois a experiência é suficiente para lidar com ela. Ou seja, metafisicamente essa pergunta

⁸ Cf. MOREAU, 2016, p.127.

⁹ Para um maior aprofundamento, ver BUZON; CASSAN; KAMBOUCHNER, 2015.

¹⁰ “Comment cela se peut-il faire? Comment l’âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes? [R] - Cela est très difficile à expliquer; mais l’expérience suffit: elle est si claire ici, qu’on ne saurait aucunement la nier; on le voit bien dans les passions, etc.” (DESCARTES, *EB*, 1937, p.71).

é irredutível, mas no campo da experiência não há dúvidas sobre como a alma está unida ao corpo.

Faz parte dos objetivos desse trabalho ver a *união* como justificada dentro de um projeto de saber completo cartesiano, isto é, a aposta é que em relação ao saber cartesiano “sua abrangência é total, pois vai desde a Metafísica até a Moral, passando pela Física”, no qual a *união* seria fundamental. Portanto,

é exatamente essa extensão que faz o pensamento cartesiano grande e digno de nota. É nessa tentativa de unidade e nesse projeto de sabedoria que podemos ver a ousadia do gênio filosófico de Descartes que traz em si o estigma de sua época, ao mesmo tempo que projeta, na totalidade de sua análise, a novidade da ciência moderna, da qual nosso filósofo é um dos expoentes máximos. (MARQUES, 1993, p.14)¹¹.

Pretende-se então investigar como só seria possível a Descartes estabelecer seu projeto de *Sabedoria* a partir de uma questão metafísica, a saber, a *união substancial*, campo das ideias confusas e incertas. E mais, o estudo que aqui se almeja deverá justificar e desenvolver os pontos necessários para demonstrar por que Descartes precisou que seu projeto de *Sabedoria*¹² assim fosse feito, a saber, partindo de uma raiz bem estruturada pelo método da clareza e distinção, para o estabelecimento do ser humano¹³ no campo da experiência e do sentimento.

Quer-se apontar que Descartes não pretendeu em nenhum momento se fixar no sujeito enquanto somente pensante, isto é, que já havia um espaço em sua filosofia - mesmo antes da produção do *Tratado das Paixões* - para a união da alma com o corpo como uma *união substancial*. Isso pois, na Carta-prefácio aos *Princípios da Filosofia*, ao

¹¹ Alquié (1950, p.4) afirma que nem pelos contemporâneos de Descartes, nem em nossa época, foi seguido o conselho de Descartes aos seus leitores de repassar sua obra imediatamente, para relê-la depois, “para que a unidade não lhe escape”. Ao contrário, suas obras foram divididas em questões e essas próprias questões em membros distintos. Justamente, queremos evitar isso neste trabalho.

¹² “*Sagesse*” no original. Como utilizamos nesta dissertação a edição traduzida desta obra, escolhemos manter “*Sabedoria*”.

¹³ Dentro das discussões filosóficas contemporâneas sobre o sentido de homem/ sujeito universal, o termo originalmente empregado no século XVII “homem” não caberia mais para representar o que denominamos “ser humano”. Conscientes desse problema e atentos a seguir a melhor tradução do francês nesta dissertação, optamos por manter o termo “homem” quando em citação direta ou indireta de Descartes ou dos comentadores, e utilizamos “ser humano” quando a letra é nossa.

colocar como objetivo de sua filosofia a construção de uma *árvore do saber*¹⁴, em que a metafísica seria a raiz, a física o tronco e a moral, medicina e mecânica os galhos, e ao construir nas *Meditações Metafísicas* uma metafísica pautada pelo método rigoroso de conhecimento certo e indubitável, o autor precisava de um ponto no qual pudesse lidar com o sujeito como pensante, mas principalmente como unido a um corpo. E, através da terceira noção primitiva explicada por Descartes na *Correspondência com Elisabeth*, ele mostra que a *união* é um conhecimento claro, mas não distinto, além de indicar a pretensão, dentro de seu plano de conhecimento, do estabelecimento de uma física não hipotética e de uma moral e uma medicina que lidassem com o ser humano enquanto alma unida a um corpo.

Tal análise será orientada de modo a investigar como Descartes permite pensar a inserção do homem concreto no mundo da experiência sem renunciar às teses metafísicas postas nas *Meditações*. Pois, através da imagem da *árvore do saber*, podemos ter ideia do sistema dedutivo cartesiano, isto é, saber que uma moral científica só poderá ser deduzida de uma metafísica e de uma física completas (Cf. SILVA, 1993. p.88). Nessa perspectiva (Cf. LAPORTE, 1988. p.254) veremos como a doutrina da *união substancial* não é certamente, no cartesianismo, uma sobrevivência, ou um remendo, e particularmente são impertinentes aqueles que afirmam isso. Ela é uma das pedras mestras do cartesianismo, conferindo-lhe sua fisionomia filosófica, quase única na história¹⁵. Ou ainda, “a união substancial da alma e do corpo, bem longe de ser uma circunstância, é uma peça essencial da metafísica cartesiana” (cf. GILSON, 1987, p.433)¹⁶

Portanto, a proposta dessa pesquisa se pauta em contribuir com o repertório de análise cartesiano a partir de uma aparente contradição em seu percurso teórico e, em específico, compreender como a partir da *união substancial* Descartes desejou incorporar

¹⁴ Vale apontar que, estritamente, o termo “árvore do saber” só surge bem mais tarde na introdução da edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, mas a ideia de uma ciência universal, que se quer enfatizar, já está presente desde as *Regras para a direção do espírito* e desde o *Discurso do Método*, como veremos no capítulo II deste trabalho.

¹⁵ Alquié (1950, p.8) afirma que Laporte quis conciliar integralmente os textos cartesianos, e por isso precisou deixar o terreno do racionalismo que consideramos frequentemente como a essência da filosofia de Descartes. Laporte via uma conformidade das hipóteses com os textos e se punha de frente aos intérpretes que, privilegiando um pretense espírito da doutrina, negligenciavam “a letra”. É preciso, para ele, reconhecer em Descartes esse campo do irracional da confusão, que é o que dá a sua filosofia uma fisionomia “quase única na história”.

¹⁶ [Tradução minha] “L’union substantielle de l’âme et du corps, bien loin d’être une thèse de circonstance, est une pièce essentielle de la métaphysique cartésienne.” (cf. GILSON, 1987, p.433).

em sua filosofia o plano do conhecimento incerto e confuso, isto é, o plano do conhecimento da experiência e do sentimento, possibilitando passar da metafísica para a física e depois a moral e medicina em sua *árvore do saber*, sem que abandonasse sua pesquisa metafísica, mas ao contrário, integrasse as certezas que o método lhe trouxe nos demais conhecimentos que buscava.

A estrutura desta dissertação tem como foco compreender a passagem da “raiz” para o “tronco” e “ramos” da árvore, revisitando os principais pontos de cada campo de conhecimento cartesiano, sem que seja necessário para isso reconstruir meticulosamente cada problema possível surgido durante o estudo. O ponto de partida se dá a partir da leitura das *Meditações* pois é nessa obra que se entende como seria possível a *união substancial* ao mesmo tempo que é feita a distinção das substâncias¹⁷. E a questão da interação alma-corpo surgida na *Correspondência* entre Descartes e Elisabeth, na qual a princesa foi uma das primeiras¹⁸ a expôr ao filósofo não entender como efetivamente a alma pode mover o corpo. Ou seja, Elisabeth se questiona justamente sobre o entendimento da *união substancial*, uma das últimas verdades estabelecidas nas *Meditações*, e não se pode entender o problema da *união substancial* se não se compreende antes o estabelecimento da distinção radical das substâncias feito na metafísica.

Tem-se, assim, que não é pequena, filosoficamente falando, a pergunta de Elisabeth, assim como não é menor a necessidade de Descartes, perante seu projeto, de que essa pergunta fosse respondida. Apoiando-se aqui em uma tradição, é sugerido que

¹⁷ Cronologicamente, sabe-se que para Descartes surge a questão do método primeiramente, e só depois aparece a *união substancial*. Do método tratamos no capítulo II desse trabalho e deixamos o primeiro capítulo cuidando das *Meditações*, pois assim consideramos melhor para a argumentação do texto. Nosso ponto está em entender o papel da *união* nessa problemática, mais do que analisar o método como a “seiva” da árvore.

¹⁸ Descartes já havia respondido às objeções de Gassendi sobre a interação das substâncias nos termos de medida comum (apresentamos isso de forma breve anteriormente). Porém, nos interessa ver, principalmente no capítulo terceiro, que a crítica de Elisabeth possibilita Descartes expôr sua teoria a partir de noções primitivas e por meio da discussão da abertura do campo do obscuro e do confuso que não havia sido exposta tão longamente e com tanto cuidado ainda no percurso cartesiano. Por isso nos é tão cara essa correspondência com a princesa. Com efeito, Descartes responde a Gassendi que “ainda que o espírito seja unido a todo o corpo, não se segue daí que ele seja extenso por todo o corpo, pois não é próprio do espírito ser extenso, mas somente pensar” (DESCARTES, *Objecções e respostas*, 1973, p.212), da mesma forma que responde a Elisabeth. Mas consideramos mais frutífero vermos a troca de cartas com a Princesa da Boêmia, mesmo que ela tenha acontecido após a de Gassendi, pois sua pergunta vai além do problema da medida comum, levantando a dificuldade de entender distintamente a relação das substâncias, algo que não foi desenvolvido na resposta cartesiana ao filósofo Gassendi.

ela não será facilmente respondida, nem ao menos respondida tal como Elisabeth desejava, mas por causa da forma que Descartes responde, a saber, através do campo do incerto e do confuso¹⁹, é que essa questão demonstra como é possível que ele passe a uma física e aos ramos da *árvore do saber* com propriedade.

Assim, o destaque à questão da *união substancial* se inicia nas cartas a Elisabeth de 21 de maio e 28 de junho de 1643, pois a princesa apresenta dificuldade em entender como a alma, substância pensante e inextensa cuja faculdade principal é o entendimento, consegue estar unida ao corpo, e mais, como ela pode impelir movimentos²⁰ a essa outra substância completa e totalmente diferente dela- algo naturalmente extenso e que necessita de contato físico. Em resposta, Descartes assume nessas cartas que falou pouco²¹ nas *Meditações Metafísicas* de como a alma está unida ao corpo e conseqüentemente de como pode agir e padecer com ele. E sabe que por ter focado longamente na distinção entre as duas substâncias - por causa de seu projeto metafísico-, abriu espaço para dúvidas como a de Elisabeth surgirem, e pede então a ela que atribua extensão à alma, pois assim seria mais fácil entender a interação.

Portanto, propõe-se nesse estudo uma leitura atenta das principais obras cartesianas para, tendo como fio condutor desta dissertação seguir a argumentação e os caminhos que Descartes foi construindo ao longo dos textos, entender a *união substancial* como necessária e justificada dentro do projeto de ciência universal, de *Sabedoria*, oposta aos confrontos da tradição. Dessa maneira, quer-se buscar justificar por meio da *união*

¹⁹ Quer-se dizer com isso que a *união* pode e deve ser vista pela filosofia, justamente porque filosofia não é somente a metafísica dentro da teoria cartesiana, mas é a *árvore* inteira. A *união* não é entendida distintamente, ela é clara e, por isso, pode ser considerada um conhecimento factual, mas não intelectual.

²⁰ “me digais como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as acções voluntárias”. (Elisabeth a Descartes, 6/16 maio de 1643. *CP*. 2001. p.29). Ora, só quem causa movimentos é Deus, e Elisabeth não trata em termos de “causar” movimento, o que levaria a diferença entre causa primeira e causa secundária. A princesa trata em “determinação”, pois a questão está na conservação de movimento, pois não se trata de um ocasionalismo. Mas o ponto é que no século XVII determinar não era interpretado como causar, isto é, o termo determinar era o mesmo que encontrar o ponto de origem de uma causa, que pode ser o corpo, Deus etc, e a direção que ela tem.

²¹ No sentido de *falou pouco* entendemos que Descartes não disse em nenhum momento que *nada disse* sobre como a alma se relaciona com o corpo, mas que ele sabe que disse *quase nada* a esse respeito. Podemos interpretar esse *quase nada* em um sentido amplo, no qual Descartes teria falado explicitamente da união, por exemplo, na Sexta Meditação, ou de um modo distribuído, no qual alguns textos canônicos apresentam essa discussão (a força que a alma tem de mover o corpo) implicitamente. É necessário enxergar, nesse sentido, que seria prejudicial à sua teoria metafísica, isto é, para a distinção da alma e do corpo que ele tratasse do assunto largamente, mesmo sendo crucial para o seu projeto de *Sabedoria* e que, por isso, Descartes disse “quase nada”.

substancial ao longo da dissertação que Descartes, mais do que “conseguiu” unir alma e corpo, ele “precisou”, isto é, é natural dentro de seu sistema filosófico que assim o fosse; que não poderia ter estabelecido a *união substancial* de outra forma que não através do percurso em demonstração pelo campo do incerto e do confuso. Mais do que observar a ordem de publicação dos textos e se Descartes possui uma obra para cada parte de sua árvore do saber, é mais importante para o texto ver a relação das obras metodologicamente, ou seja, entender como a *união substancial* pode ser vista como uma passagem da metafísica para os demais campos da *árvore*.

Nesses termos, entende-se que a física pode ser estabelecida como real e não hipotética somente a partir da prova da existência dos corpos, mas entendemos a física cartesiana como uma física dos corpos incluindo o do ser humano. Cumpre notar, a física do corpo humano não pode ser só considerada como geométrica porque uma teoria mecânica só dá conta de explicar o corpo enquanto extensão, e não enquanto um corpo intimamente unido à alma. Entendemos aqui mais do que uma física geral (dos *Ensaio*s que seguem o *Discurso do Método*, por exemplo), mas uma fisiologia mecânica, isto é, uma física mecânica do corpo próprio. A *união*, nesse sentido, fortalece o estabelecimento de uma física que não considera a alma como poder ou força do corpo. Apesar da ordem das *Meditações Metafísicas*, a *união* é fundamental para o estabelecimento dessa física comentada aqui porque a comprovação dos corpos é importante para o “sentir”, e esse “sentir” não será somente um “penso que sinto” nos campos da teoria cartesiana para além da metafísica. Então, a física do corpo humano, as ciências médicas e a moral não conseguirão ser apartadas da experimentação, pois

para a ciência cartesiana, as leis da natureza são inegociáveis porque universais (válidas em qualquer contexto) e necessárias (sempre válidas). Entretanto, a ciência que dela decorre não é necessariamente a expressão de verdades absolutas e imutáveis. Ciência para Descartes é experimentação. A ciência não pode ser realizada sem o recurso à experiência (ANDRADE, 2017. p.93)

Não está dentro do escopo desta dissertação analisar a *união substancial* por meio das questões morais ou a partir de uma releitura das *Meditações* buscando justificar a apresentação das substâncias enquanto unidas, pois acreditamos que existem inúmeros trabalhos consolidados sobre o assunto. Antes, buscamos trazer o problema do dualismo cartesiano em uma perspectiva de leitura da Obra (em maiúsculo) de Descartes a partir dos sentidos de unidade e percurso. Além disso, não é proposto seguir rigorosamente a

ordem da *árvore* na divisão de capítulos (como se a cada capítulo fosse obrigatório apresentarmos uma obra publicada de Descartes que trate somente de metafísica, física e dos ramos, nessa ordem), pois para a argumentação se tornou mais fundamental que a discussão sobre o método entrasse no segundo capítulo, e que no terceiro pudéssemos investigar a crítica de Elisabeth.

É sabido que a *Correspondência* com Elisabeth pode ser associada às discussões morais dentro da filosofia de Descartes e que, mesmo sendo tratada aqui como uma obra, é epistolar e não se assemelha às demais publicadas ou redigidas e pensadas somente pelo filósofo. Outro ponto que vale a pena ser justificado é que a *Correspondência* não foi colocada no primeiro capítulo porque a princesa leu as *Meditações*, e foi acordado ser melhor aos objetivos desse texto que o problema do dualismo aparecesse antes da crítica. Para solidificar nosso argumento de que Descartes planejou sua Filosofia a partir de uma unidade regida pelo método, que buscava o ser humano, é tratado no segundo capítulo os principais pontos do *Discurso do Método* e das *Regras para a direção do espírito*. Por fim, o quarto capítulo nos mostrará então, de fato, a importância da *união* para a *Sabedoria*, quando for analisada a questão da moral e da medicina-mecânica. Mesmo que Descartes não tenha seguido cronologicamente a *árvore* em seus escritos, seu foco, como veremos, era que o ser humano pudesse lidar com esses ramos, isto é, consigo mesmo.

Portanto, o primeiro capítulo desta dissertação versa sobre o estudo mais aprofundado da metafísica, com foco na obra *Meditações Metafísicas*, para entender o ponto inicial da *árvore do saber* no sentido de analisar a distinção e a união das substâncias. Entender que cada uma possui seu campo epistemológico específico e sua importância nesse projeto, além de mostrar que não pode ser cobrado de Descartes uma análise maior da *união* nesta obra. Esta é fundamental para entender o desejo de Descartes em sair da metafísica tradicional (escolástica, aristotélica), o estabelecimento do corpo como máquina e Deus como garantidor das ideias claras e distintas. Nesse capítulo também trataremos o conceito de *Sabedoria* nos *Princípios da Filosofia*, pois acredita-se que com esse texto tenha-se uma visão geral do projeto de Filosofia que Descartes desenhou.

Dedica-se o segundo capítulo dessa dissertação à investigação de como o projeto de ciência universal é apresentado no *Discurso do método* e nas *Regras para a direção do espírito*. Com isso, busca-se ter mais claro esse projeto filosófico cartesiano para no

capítulo terceiro estudar a questão de *como pode a alma mover o corpo* a partir da *Correspondência* com Elisabeth, pois como já foi dito, é partir dessa troca de cartas que surge o problema de tratar a *união substancial* através do entendimento. Ou seja, afirma-se que é a partir da pergunta da princesa que Descartes se debruça mais intensamente sobre a interação entre as substâncias dentro do problema da impossibilidade de pensá-la distintamente, pois mesmo já tendo a *união substancial* estabelecida desde a Sexta Meditação, Descartes só escreve o *Tratado das Paixões* após essa troca de cartas.

Mais precisamente, quer-se ver como Elisabeth ao insistir na dúvida e ao buscar em Descartes uma figura médica para aplacar suas aflições, permite que se abra uma discussão frutífera dentro da filosofia cartesiana que Descartes utilizará para justificar, aliado às suas obras, que seu projeto de *Sabedoria* necessita de um ser humano concreto, formado pelo sentimento e, portanto, incompreensível distintamente. Ao final desse capítulo começarão a ser indicadas as passagens sobre o ser humano concreto formado da *união substancial*, ponto que será melhor tratado no último capítulo dessa dissertação.

Por fim, o último capítulo cuidará de apresentar o tronco (mais especificamente uma física do corpo humano) e os ramos (medicina, moral e mecânica) no *Tratado das Paixões* e no *Tratado do homem*, fechando a dissertação e descrevendo esse percurso almejado por Descartes, mostrando como o objetivo não era ficar no *Cogito* (sujeito pensante), mas estabelecer para a ciência universal um ser humano composto de alma e corpo, ou seja, justificar a apresentação do ser humano da experiência.

Capítulo I

A raiz da árvore do saber

A obra *Meditações Metafísicas* é, sem dúvida, uma das mais importantes do sistema cartesiano. Publicada em 1641 e lida não só por muitos filósofos do século XVII, mas também por vários pós-cartesianos, essa obra foi largamente discutida e debatida com Descartes ainda em vida, não tendo sido modificada por ele em nenhum momento, e tendo sido constantemente invocada por ele, “seja como um breviário, seja como uma introdução necessária e verdadeiramente demonstrativa de sua filosofia” (GUEROULT. 2016, p.27). Tamanha magnitude exige de nossa parte uma pequena apresentação do recorte que nos será útil a essa dissertação. Não nos cabe percorrer todos os caminhos que as *Meditações* apresentam, nem mesmo meticulosamente retomar os passos que Descartes dá a cada prova que estabelece ou a cada objeção que enfrenta. Queremos, em vez disso, ver como se dá a metafísica cartesiana baseados no problema de entender ao mesmo tempo a *união substancial* e a estrita distinção das substâncias. De fato, só esse foco já requer que vejamos as seis meditações com cuidado.

Ora, se apostamos que ele tinha o objetivo de encontrar uma fundamentação absoluta para o conhecimento e que tinha uma ideia de fim em seu trabalho, de objetivo de pesquisa no ser humano da experiência capaz de produzir ciência, tentaremos entender que ele fez seu percurso metodológico por um motivo, a saber, para estabelecer o ser humano concreto²². Assim, busca-se mostrar que estão equivocados os que afirmam que a *união substancial* é um remendo²³ enquanto desejamos afirmar que ele precisava estabelecer a *união* somente ao final das *Meditações Metafísicas*.

²² “Verdadeiro homem” conforme o *Tratado do Homem*.

²³ Segundo Gueroult (2016, p.753), a teoria da *união substancial* cartesiana foi considerada frequentemente por muitos, “a começar por Espinosa, como uma peça recolocada, sobrevivência antiquada, estranha ao espírito vivo do cartesianismo”, porém, sabendo “o verdadeiro entrelaçamento das razões” em Descartes, isto é, que quando se retira um elemento da doutrina cartesiana ela automaticamente se destrói, não se pode afirmar que a *união* não seja intimamente associada às outras partes.

Porém, através da leitura, compreendemos que a obra *Meditações Metafísicas* não quis focar no estabelecimento do ser humano concreto e do mundo da experiência, pois se este fosse o caso Descartes não colocaria como objetivo no título “a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo”, nem mesmo teria deixado pouco espaço na obra para a questão da *união*. Mas, através do percurso metodológico que buscamos reconhecer como válido, há de se ver que existe uma razão em Descartes ter escrito tão longamente sobre a distinção das substâncias em sua metafísica e ter escrito tão pouco sobre a *união*. Para isso, utilizaremos como base da investigação a obra “Descartes segundo a ordem das razões” de Martial Gueroult. O original²⁴ (“Descartes selon l’ordre des raisons”) é dividido em 2 volumes. O primeiro, Gueroult intitula “L’âme et Dieu (les cinq premières Méditations)” e contém 8 capítulos cuja ordem de exposição segue a ordem das cinco primeiras Meditações, e o segundo é dedicado somente à Sexta Meditação, levando o título “L’âme et le corps”.

Dentro dessa divisão, nos basearemos na ordem seguida pelo autor ao fazer nossa análise, mas não adentraremos cada capítulo linha a linha. Nosso foco é, além de analisarmos o objetivo do comentador e seu método- e nos posicionarmos frente a isso- utilizar esse comentário clássico para nos ajudar a elucidar com mais facilidade as passagens das *Meditações Metafísicas*. Concordamos com Gueroult quando ele destaca um princípio ao historiador explicado pelo próprio Descartes em correspondência que “o que há de importante e útil nos livros dos espíritos superiores não consiste nestes ou naqueles pensamentos que se possam extrair deles; [mas] o fruto precioso que encerram deve brotar do corpo inteiro da obra” (GUEROULT, Descartes supracitado. 2016, p.11). Ou seja, busca-se fazer uma leitura das *Meditações* observando a conexão dos pensamentos, a cadeia de razões e enxergar a obra dentro do sistema cartesiano – em relação às outras obras publicadas e às cartas- enquanto se lê seguindo o percurso proposto por Descartes e fielmente comentado por Gueroult. Mas não precisaremos repetir o enorme esforço gueroultiano ao comentar a obra, pois queremos ler as *Meditações* para entender como Descartes prova a distinção das substâncias ao mesmo

²⁴ Para essa dissertação utilizamos a edição traduzida para o português com organização de Érico Andrade tanto para consulta quanto para citação, e a francesa para consulta, como é o caso do sumário que trazemos resumido aqui.

tempo em que prova sua estreita *união*. Ou seja, como essas duas verdades causam um embaraço no campo da clareza e distinção²⁵.

I.I A fundamentação das *Meditações Metafísicas*

No começo das *Meditações* Descartes deixa claro seu objetivo de fundar uma ciência sobre algo seguro removendo a base instável construída pela ciência tradicional. Admite que desde os primeiros anos recebeu como verdadeiro aquilo que era falso e estabeleceu sobre isso um saber incerto.

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto, 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, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências. (DESCARTES, *MM*, 1973, I. p.93).

A fim de se afastar desse alicerce instável e sabendo que seria impossível atacar cada uma das opiniões tradicionais, Descartes resolve atacar seus fundamentos e, então, começa pelos sentidos. Sobre os sentidos, (cf. Segunda Meditação) Descartes afirma que é um erro aceitarmos que os sentimentos correspondem exatamente ao mundo exterior baseado nos erros da experiência sensível, e mesmo, através do exemplo do sonho, que possa existir um mundo exterior material. Ora, como posso ter certeza de que os sentimentos que tenho dos objetos materiais não são apenas um sonho? Descartes conseguirá duvidar ainda da experiência, da matemática e do próprio corpo afirmando que deles temos somente preconceitos da infância²⁶. Para uma dúvida tão radical quanto

²⁵ Com isso, sabemos que Gueroult se posiciona e critica outros comentadores (por exemplo, F. Alquie, J. Laporte, H. Gouhier), muitos dos quais trazemos em nossa dissertação, mas não desejamos entrar em todas as disputas levantadas. Em vez disso, indicaremos sempre que necessário qual posicionamento estamos tomando. Gueroult em seu prefácio expõe a partir de Descartes o que espera ser o trabalho do historiador, a saber, que ele dispõe de duas técnicas, a primeira, a crítica propriamente dita e, a segunda, a análise das estruturas.

²⁶ Não só nessa obra, mas também no *Discurso do Método* -no começo da Segunda Parte- Descartes se refere a esses preconceitos da infância afirmando que a alma tomou como certo aquilo que era incerto a partir da falta de fundamentação para o saber pela razão, deixando o espírito ser guiado pelos instintos e preceptores. E nos *Princípios* -parte I, parágrafos 47 e 71 - afirma que esses prejuízos da infância estão diretamente relacionados com os sentidos, pois a alma produz juízos errôneos a partir do momento que é ofuscada pelo corpo (paixões). Aconselha então que o sujeito se concentre em axiomas e noções gerais para

essa, será necessário dispor do que se chama “Gênio Malígnio”. Assim, suporá que existe um certo Gênio Malígnio que empregou toda a sua indústria em lhe enganar, e que todas as coisas exteriores como o céu, ar, figuras, sons etc são apenas ilusões e enganos. E até o considerará como desprovido de mãos, carne, sentidos e dotado de uma falsa crença de ter essas coisas.

O que temos de importante é não só o fato de Descartes se propor a fundamentar uma nova metafísica, diferente da tradicional (escolástica), baseada no que considera princípios certos e seguros, mas que ao fazer isso faz cair por terra os sentimentos e toda a relação possível com a experiência. O que é curioso, pois isso que foi demolido e colocado em prova na Primeira Meditação voltará ao final da obra não como o fundamento do saber, ou seja, não através da discussão de alicerce, mas como o ponto aonde se quer chegar, a saber, o estabelecimento do mundo exterior. A inclinação natural contraposta à luz natural servirá para retomar o que foi abandonado e negado, isto é, os sentidos voltarão não mais sob o tema da epistemologia, mas, no lugar, de forma prática e ontológica.

O que se quer afirmar é que quando Descartes critica as sensações não o faz para abandoná-las definitivamente. Ora, mesmo que para estabelecer uma física geométrica, afastada das *formas substanciais* e das qualidades reais, precise de um ser humano não enquanto alma que controla o corpo análogo a uma máquina, mas as sensações terão que ser reavaliadas em seu papel e alcance metafísico, pois precisarão servir não de base para os erros (como estavam na Primeira Meditação), mas como fundamentais para a decisão daquilo que conserva ou destrói a vida do sujeito. Dizemos então que não se trata somente de um plano das essências, mas, ao contrário, Descartes precisa que as sensações se adequem ao mundo- às existências, para o estabelecimento das paixões e da moral.

Mas, antes de tudo isso, Descartes precisa encontrar um ponto fixo em meio a essas dúvidas. Ao alcançar a primeira verdade, o *cogito*, na Segunda Meditação, Descartes considera o sujeito como aquele que quer, que duvida, que imagina, que entende e que sente, e isso é dado pela cadeia de razões porque justamente é do fato de

se afastar desses erros dos sentidos e conclui que sobre a sensação não se tem um saber claro e distinto- como se fosse apenas um saber dos corpos extensos-, mas apenas que elas dizem respeito à união.

duvidar, que se sabe que pensa²⁷ e, desse modo, sabe que é pensamento. Contudo, isso não basta a Descartes, pois se rigorosamente se está autorizado a concluir que sou pensamento e essa é a minha natureza, não se pode dizer que isso dá valor objetivo à ciência. Só é possível afirmar que o *cogito* é puramente espiritual e que exclui dele qualquer coisa que não seja puro pensamento. Ora,

“[...] para conhecer que duas coisas se excluem, isto é, que há entre elas uma distinção real, não é necessário conhecê-las completamente, mas conhecê-las como completas [...] posso conhecer uma coisa como completa e ter a certeza de que este conhecimento está bem completo, se posso conceber clara e distintamente esta coisa, negando dela todo o resto.” (GUEROULT, 2016, p.98)

A essa existência não se pode ainda ser atribuída as funções de extensão, movimento, figura etc. Ora, não é possível atribuir a esse pensamento que o sujeito sabe que é, uma “máquina” composta de ossos e carne, e deve-se então analisar a alma em particular e ver que apenas “eu sou, eu existo: isto é certo [...] por todo o tempo em que penso” (DESCARTES, *MM*, 1973, II, p.102). Esse é, de fato, o ponto arquimediano a partir do qual Descartes consegue iniciar a cadeia de certezas.

Com efeito, com o projeto de estabelecer uma nova metafísica – do qual falaremos com maior atenção mais à frente quando tratarmos dos *Princípios* - Descartes não poderia ficar envolto em dúvidas. Justamente em meio a isso é que precisa encontrar um ponto fixo, um ponto de partida indubitável. Já o dissemos, o *cogito* terá esse papel. Desse modo, com o estabelecimento do ponto fixo, Descartes pode avançar e investigar os corpos particulares para ver se encontra algo certo e indubitável para além do eu pensante. Se utiliza então do exemplo do pedaço de cera para mostrar que, certamente, não são as propriedades sensíveis que obterá desses corpos, mas sua essência, a extensão, e que essa essência será dada, essa natureza dos corpos, pelo próprio pensamento. Assim, o corpo particular e os objetos materiais continuam duvidosos em sua existência e natureza²⁸. Ou

²⁷ Ou melhor, o percurso do *cogito* deve ser posto na primeira pessoa do singular e não deve ser visto sob os conectivos “portanto” ou “logo” por ser uma instituição absolutamente simples que não se pode ser posta em dúvida (pois sempre que o tenta, o reafirma). Assim, melhor seria dizer que é do fato de duvidar que eu sei que penso.

²⁸ Isso será melhor colocado mais à frente na Terceira Meditação, mas basta vermos que ao investigar o que é o sujeito descobre primeiramente que é algo que pensa e que isso exclui qualquer atribuição de extensão.

seja, não é porque se sabe que o sujeito sente, que se pode afirmar com exatidão o que vem de sua imaginação e sensações²⁹.

Na Terceira Meditação, o desafio é grande, pois busca-se provar a existência de algo que corresponda às representações do sujeito, isto é, é necessário enxergar além do *cogito* para que a clareza e distinção sejam efetivamente critérios de verdade. Dessa maneira, vê-se como na Terceira Meditação Descartes lançará mão da prova da existência de Deus através das próprias ideias contidas no sujeito, liberando este de uma solidão ontológica. Vê-se também que mesmo somente com a existência de Deus não se consegue estabelecer o mundo exterior material. A ciência, por enquanto, só possui um valor subjetivo, o que não significa que não tenha uma certeza própria- pois ela é evidente e necessária-, mas precisa ainda apresentar um valor objetivo. Por seu turno, a prova da existência de Deus serve de fundamento para a ciência porque é uma certeza metafísica que fundamenta a certeza absoluta e moral a partir da garantia de Deus das ideias claras e distintas. Dizemos que o que fundamenta o critério de verdade das ideias claras e distintas está no fato de que toda realidade objetiva (ideia) tem que ter realidade formal igual ou maior que ela; assim, a ideia de infinito tem conteúdo que o sujeito não tem proporção para produzir. De fato, essa é uma das provas da existência de Deus e dá a Descartes a possibilidade de afirmar que há um Deus perfeito, portanto, não enganador. Essa será a tônica estabelecida na Quarta Meditação que conduzirá o resto do livro, a saber, que Deus é garantidor da verdade.

Mas, retomando, na medida em que o eu pensante se descobre a partir da dúvida, ele se descobre como limitado, pois do fato de ser duvidante, sabe que não sabe tudo e isso equivale a dizer que é finito. Então, a Terceira Meditação nos desloca do exame da descoberta do eu (finito) para o exame da descoberta de Deus (infinito). A descoberta da existência de Deus dá a certeza que vai além do conteúdo dessa ideia, assim todas as ideias claras e distintas podem ser verdadeiras e indubitáveis, e poderão (como será visto na Sexta Meditação após a prova da existência dos corpos materiais) corresponder a um objeto que exista independente do sujeito enquanto pensamento.

²⁹ Conforme Gueroult (2016, p.18) “conhecemos primeiramente o Cogito e sabemos que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo, pois o espírito se conhece sem o corpo, mas o corpo não pode se conhecer sem o espírito”. Descartes então consegue inverter o ponto de vista escolástico e “tem consciência (incontestavelmente desde as *Regulae*) da urgência da dúvida metódica, do Cogito e da unidade do saber”.

Agora, na Quarta Meditação, voltando a falar do sujeito, mesmo ele sendo incapaz de duvidar que existe, essa certeza pode ser apenas subjetivamente válida, ou seja, “enquanto pensa”. Porém, sendo a existência de Deus uma certeza maior que a da existência do *cogito* ainda que deduzida do eu pensante na cadeia de razões, ela torna a certeza do *cogito* uma certeza objetiva, sólida e que deixa de ser momentânea. Justamente sobre isso é o outro ponto que não se pode deixar de comentar sobre a Quarta Meditação, a saber, nela temos a generalização da veracidade da ideia divina, isto é, há a retomada do recurso positivo do “Deus não é embusteiro” da Terceira Meditação. Pois, mesmo que Deus pudesse enganar, ele não quereria e isso basta para derrotar a ideia de Gênio Maligno – que criava uma dubitabilidade de direito para as ideias claras e distintas (que eram de fato e naturalmente indubitáveis antes da dúvida metafísica)- e o ceticismo instrumental da Primeira Meditação.

Descartes inicia a Quinta Meditação afirmando que há mais coisas a dizer de Deus e da alma mas que não falará disso nesse momento. Justamente *por que* não se pode interromper a cadeia de razões Descartes deve deixar de falar de Deus e deve partir para a prova da existência das coisas materiais. Mas vale lembrar que a partir da prova a priori da existência de Deus, o argumento ontológico, o “eu penso, eu existo” passará a ser válido não somente enquanto se pensa. Bom, dentre os objetos da metafísica escolástica- alma, Deus e mundo – Descartes já alcançou nessa obra os dois primeiros através do *cogito* e da prova da existência de Deus. Mas enquanto Deus excede a capacidade finita do sujeito as coisas materiais não, pois o mundo não está para além da capacidade de conhecimento da criatura e por isso não pode ser objeto de prova semelhante a de Deus- o que resulta em saber que é possível que o mundo não tenha correspondência externa e só em mim enquanto ideia. Como o eu pensante tem mais realidade que a representação do mundo, pelo princípio de causalidade, ele pode ser causa dessa representação e, assim, a essência pode não corresponder a uma essência fora desse Eu.

Nas Meditações Quinta e Sexta encontramos a presença das ideias obscuras e confusas que, por não serem um puro nada, poderão corresponder a alguma realidade. A essência das coisas materiais e sua existência serão discutidas a partir dessas ideias nessas meditações. Agora se iniciará a investigação dos conhecimentos das coisas materiais, mas, para isso, Descartes voltará a falar da veracidade divina como fundamento da ciência, pois com o fundamento da matemática garantido, falta a garantia da física que

exigirá não só a realidade inteligível, mas o conhecimento sensível, o conhecimento das coisas materiais. É indispensável que se consiga legitimar a experiência sensível, mesmo que ela não esteja completamente no campo do claro e distinto como está as matemáticas se se deseja formar uma física dos corpos reais e, principalmente, do corpo do ser humano para a busca da sua preservação.

Diferente da ideia de Deus, a ideia de mundo externo pode ser ampliada indefinidamente (em potencial) mas não tem atualidade infinita- porque só há um infinito, que é Deus. Se não se pode conceber a ideia de corpo infinito, torna-se necessário buscar um outro caminho, a saber, voltar às ideias do sujeito e ver se algo valida o mundo externo através da luz da veracidade divina. Dessa maneira, logo no início dessa meditação, temos que as ideias obscuras e confusas se beneficiarão do princípio de veracidade divina e, como o foco é no próprio corpo com o que foi obtido nas meditações anteriores, Descartes escreve que este se diferencia do pensamento pois é algo cujo atributo essencial é a extensão- ainda que não haja a prova da existência desse atributo essencial. Sua realidade é descoberta sem sua existência, o que é “novo” no percurso argumentativo das *Meditações*.

A prova da existência do mundo material acontecerá somente na Sexta Meditação após a distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Descartes apresenta durante essa meditação três faculdades e três graus de conhecimento sobre o corpo: o entendimento que apresenta a possibilidade da existência, a imaginação que fornece a probabilidade e, por último, a sensibilidade que dá a certeza da existência. Mas, para haver sensibilidade, é necessário que haja uma faculdade passiva de sentir no sujeito e, se há uma faculdade passiva de sentir no sujeito, deve existir uma faculdade ativa correspondente que cause essas sensações. Resumidamente, essa faculdade ativa deve estar em algo igual ou mais perfeito que o corpo, por exemplo, no sujeito ou em Deus.

Porém, Deus é veraz e não pode enganar o sujeito com essas sensações, e se a faculdade ativa estivesse no sujeito, este não seria apenas entendimento e vontade, pois teria uma faculdade involuntária e inconsciente. Agora, para apresentar que essa faculdade está em algo fora do corpo, Descartes volta a falar na Sexta Meditação da inclinação natural que havia sido descartada na Terceira Meditação, pois o sujeito possui uma forte inclinação em acreditar que suas sensações apresentam o mundo material a ponto de não poder desmentir essa inclinação. Ora, se Deus é veraz e essa inclinação

natural existe, há corpos materiais que existem e que causam sensações no sujeito. Entretanto, as sensações não se assemelham completamente aos objetos, e se pode apenas afirmar (ao menos até a *união substancial*) a existência apenas enquanto extensão desse mundo material.

Ora, mesmo que a inclinação natural não traga certezas do tipo da clareza e distinção (pela apreensão da intuição intelectual), tudo o que ela ensina contém alguma verdade. Os sentidos são desculpados de seus erros na Sexta Meditação³⁰, pois o critério de verdade não está somente na luz natural, mas também na natureza que ensina coisas verdadeiras e que podem ser utilizadas na experiência.

Em se tratando da prova da existência dos objetos materiais, Descartes falará da imaginação. Esta terá que dar uma demonstração convincente em termos aceitáveis da ordem dedutiva (na cadeia de razões) e para isso - para essa nova definição mais precisa - não poderá se utilizar de nada da ordem do corpo. Nesses termos, a imaginação será definida como uma contenção mais longa do espírito que produz uma presença maior, isto é, em todos os casos de intelecção a imaginação está presente por hábito, conseguindo ou não representar o objeto. O fato de que o espírito se volte para si enquanto corpo externo a ele conjugado persuade de que a imaginação como presença é o que dá essa ideia. Sabe-se racionalmente que é provável que haja um corpo, então é necessário ir aos sentidos para verificar isso, pois não se pode dar saltos na cadeia de razões. Portanto, a mente que antes estava sobre as ideias claras e distintas vê agora que a imaginação aponta a possibilidade do corpo e que alguma validade essas ideias sensíveis deverão ter, sobretudo na vida prática.

Na Segunda Meditação, Descartes apresenta que a imaginação é um modo do pensamento, assim como o duvidar, querer, afirmar, conceber etc. Contudo, só será apresentada sua definição na Sexta Meditação, onde pode ser vista como um modo do pensamento aplicada ou referida a um corpo. É a imaginação enquanto faculdade do imaginar que permite pensar a existência dos corpos como provável, e não apenas como possível (tal como era vista na Quinta Meditação). A imaginação então é um modo do

³⁰ É uma tônica presente tanto na Sexta Meditação quanto na Carta à Elisabeth de 28 de junho de 1643 e no *Tratado das Paixões*, todos analisados nesta dissertação, que Descartes procura estabelecer como a união de duas substâncias radicalmente distintas se dá mostrando que isso é rejeitado pelo entendimento. Ou seja, o sentimento da *união substancial* na natureza do ser humano é tão forte que obriga o sujeito a atestar essa estreita união ao mesmo tempo em que ela é uma ideia obscura e confusa.

pensamento que precisa necessariamente do corpo para se exercer, e este corpo, segundo Descartes nas *Meditações*, lhe é intimamente presente. Dessa maneira, imaginar se distingue de conceber (entender), e se associa a tornar algo presente, representá-lo, ter uma visão mental do que é. Enquanto capaz de dar ao sujeito além dos objetos da geometria, isto é, de representar também o objeto e aquilo que se refere ao corpo por meio da experiência individual (cores, sabores, sons etc), essa faculdade permite ao ser humano conservar sensações por meio da memória.

Além disso, a natureza me ensina que muitos outros corpos existem em torno do meu, entre os quais devo procurar uns e fugir de outros. [...] E, também, do fato que de, entre essas diversas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam (DESCARTES, *MM*, VI, 1973, p.144).

Explicando melhor, Descartes começa a prova pelo próprio corpo- que é o mais próximo e, do ponto de vista comum, talvez seja o que se tenha somente; depois vê a relação direta (comodidade e incomodidade, útil e nocivo) do seu corpo com outros. Há um sentimento interno que leva o sujeito a pensar nos objetos extensos quando os sentidos são apresentados porque além das propriedades geométricas, aparecem (malgrado a vontade do sujeito pensante) outras propriedades não geométricas. Assim, os objetos extensos são percebidos e o universo sensível é reconstruído a partir do método.

O ponto a se considerar quando é estabelecida a prova da existência dos corpos é que há uma faculdade no sujeito do terreno da passividade que é diferente das faculdades de “mudar de lugar e postura” porque estas são ativas. A faculdade passiva é um sentimento de passividade e, como tal, exige uma faculdade ativa correspondente que cause efeitos no sujeito, o que vemos ir além do meramente ilusório. Mesmo que o ativo possa estar dentro do sujeito, ele deve existir porque Deus seria enganador se não houvesse essa faculdade ativa. E, ademais, as ideias que são recebidas pelos sentidos são mais vivas e mais distintas que aquelas simuladas ou pertencentes à memória, isto é, é muito difícil afirmar que elas procedem do espírito. Assim, elas devem ser causadas no sujeito por coisas das quais não tem nenhum conhecimento a não ser que lhe forneçam essas ideias.

Tomando licença na ordem das razões, pode-se ver através das razões de acreditar do senso comum, isto é, não fundamentado metafisicamente, mas que nos ajuda a entender o caminho proposto nessa argumentação que, de um lado, na vida comum, o sujeito se serve mais das ideias sensíveis do que da razão e, de outro, as ideias imaginativas são menos vivas e parecem tomar as ideias sensíveis para se formarem, além da inseparabilidade do que chamamos “corpo próprio”.

Não era também sem alguma razão que eu acreditava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que qualquer outro. Pois, com efeito, jamais eu poderia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções; e, enfim, eu era tocado por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele (DESCARTES, *MM*, VI, 1973, p.140).

Isso significa que neste corpo se sente dor e prazer e esses sentimentos apontam para o externo enquanto os outros corpos não estão juntos ao que considero o “eu”. Não há questionamento espontâneo da separabilidade com os outros corpos, e isso tudo nos leva a sair do senso comum e ir para a *união*. Por último, o aparentemente mais frágil e o mais fundamental de todos os motivos é que há a “minha natureza”³¹, isto é, um sentimento de que há uma natureza que me leva a ver que o mundo externo material existe.

Ora, por que o senso comum acredita naquilo que acredita? Porque existem as ideias vívidas da imaginação e porque a natureza assegura. Mas, novamente, aqui se trata *apenas* da construção do senso comum. Então, do ponto de vista da Sexta Meditação os ensinamentos da natureza que estão dentro das razões de acreditar do senso comum não são frágeis, mas isso só ocorre porque Descartes passou pela veracidade divina, que é um argumento metafisicamente poderoso. Nessa perspectiva, Descartes no artigo 2 da segunda parte dos *Princípios da Filosofia*³² também afirma que há um corpo – dentre todos os corpos do mundo - que está mais estreitamente unido à alma, e esse corpo é

³¹ “Mas quando falo de *minha natureza*, entendo a realidade essencial do sujeito tal qual ela existe *em si*. [...] O fato de que a ciência de minha natureza ainda só tenha um valor puramente subjetivo não retira nada, entretanto, de sua certeza própria, uma vez que ela é inteiramente evidente e necessária. É preciso somente encontrar um meio de conferir a esta ciência certa o valor objetivo que ainda lhe falta.” (GUEROULT, 2016, p.102/ 107). Então, *minha natureza* é não só a substância pensante, nem somente a substância extensa, mas também a *união* e, conseqüentemente, as faculdades do entendimento e dos sentidos.

³² Cf. DESCARTES, *PF*, 1997, p.60.

chamado de “meu”, por onde se percebe mais claramente a dor e as sensações. A alma, através de um conhecimento que lhe é natural, sabe que esses sentimentos não podem vir dela mesma, pois enquanto pólo ativo do sentimento passivo, ela não poderia ser causa sem saber que é causa. Ou seja, ela não é produtora desses sentimentos passivos porque, caso fosse, ela saberia- enquanto é pólo ativo de produção e ações e sempre consciente. Justamente, a Sexta Meditação mostrou que a existência possível é uma das propriedades desses corpos. Em verdade, A Sexta e última Meditação nos traz, dentro da cadeia de razões, o máximo de complexidade. Dentro do objetivo cartesiano nesta obra de provar a existência do *cogito* (Segunda Meditação), a existência de Deus (Terceira Meditação) e a existência dos corpos, esta Meditação cuida desse terceiro.

Conquistada a diferença real entre a substância pensante e a substância extensa, coube a Descartes retornar na argumentação para ver se o corpo realmente existe e para isso foi necessário observar os modos do interior do *cogito*. O que foi visto brevemente é que há as faculdades de “pensar que imagino” e “pensar que sinto” que são diferentes modalmente do pensamento porque não se pode pensá-las sem pensar na essência do eu pensante (intelecção). Do mesmo modo, é manifesto que o sujeito encontra em si certas faculdades que não podem ser modos do eu pensante como “mudar de lugar”, etc. Contudo, pode ser que apenas pense mudar de lugar, mas o que está sendo afirmado não é a existência desse ser que muda de lugar, e sim que esse conceito é configurado por uma substância extensa e só pode ser implicado por ela, pois se existir de fato a faculdade de mudar de lugar, uma faculdade ativa, ela será das regras da substância corporal, e mesmo que se mantenha dentro da literatura cartesiana como uma hipótese, esse conceito é excludente do eu pensante.

Portanto, a aproximação das realidades corporal e mental se dá do ponto de vista do senso comum, mas não há compreensão por meio das ideias claras e distintas dessa aproximação. A dificuldade se encontra em compreender o fato de que a vontade de comer pertence à mente e o vazio do estômago é corporal, mas ambas estão unidas; e o que as coloca em simultaneidade é a “minha” natureza. Ela estabelece conexões entre esses eventos que com a *união substancial* serão chamadas de sentimentos. O que faz unir essas coisas diferentes é a natureza que Deus fez assim - porque é a melhor forma para se manter vivo corporalmente e racionalmente.

E ainda, se Deus não é enganador (provado na Terceira Meditação e reafirmado na Quarta Meditação) então a fortíssima inclinação da existência dos corpos pode provar que eles existem. Contudo, é possível afirmar que as coisas existem, mas não que o conteúdo delas corresponde exatamente à presença que tenho no espírito. A partir desse momento, o entendimento pode conhecer coisas com certeza a partir da presença do conhecimento sensível no ser humano, mas ainda que o conhecimento sensível, enquanto faculdade passiva que implica um elemento ativo, tenha permitido o conhecimento claro e distinto da existência das coisas materiais, nem por isso o conhecimento sensível em si deixa de ter um conteúdo obscuro.

Entretanto, ainda é válido que a substância extensa e a substância pensante sejam *realmente* distintas, e justamente isso é fundamental para que a física deixe de ser uma ciência meramente hipotética e passe a ser real, pois faz parte do projeto cartesiano que a física em geral seja puramente mecânica e geométrica. Agora, os modos próprios de uma e de outra substância não se confundem mesmo misturadas *de fato* na *união substancial*, mas no obscuro e confuso temos determinadas modificações que não se consegue atribuir exclusivamente a uma delas, assim como não é possível atribuir às duas ao mesmo tempo. Atribuí-se então à mistura delas.

Se, nas *Meditações*, o foco era fundamentar a física por meio da rejeição da proposta aristotélica das formas substanciais, era natural que, naquele texto, a essência dos corpos em geral fosse reduzida às propriedades geométricas. No entanto, para pensar o ser humano, a redução do corpo às propriedades geométricas entra em colapso, porque o corpo humano tem uma propriedade que os demais corpos naturais não têm: a capacidade de se unir à alma e, conseqüentemente, de interagir com ela, formando propriedades como as paixões. Nessa perspectiva, os fatores que individualizam os objetos, movimento e extensão, não são variáveis responsáveis por explicar a identidade pessoal, o que individualiza cada ser humano, porque esta última se refere a uma propriedade da união. [...] Assim, as mudanças no corpo, as quais podem ser explicadas nos termos da física, não contribuem para esclarecer uma propriedade emergente da relação do corpo com a mente (ANDRADE, 2018, p.100).

Ora, Descartes fala que esses sentimentos do corpo “nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da *união* e como que da mistura entre o espírito e o corpo”. Dessa forma, consegue estabelecer com segurança que seu corpo, “ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma, pode

receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam” (DESCARTES, *MM*, VI, 1973, p.144). Para explicarmos melhor essa união percebemos que Descartes afirma que ela é uma mistura íntima e não uma ligação mais ou menos exterior e accidental. O motivo disso se encontra no fato de que ela produz sentimentos e somos informados sobre nosso corpo não por meio de ideias claras e distintas, mas pelas ideias confusas e obscuras. Percebemos que a alma está ‘realmente unida ao corpo’ por esses ‘sentimentos que não são puros pensamento da alma, mas, de fato, percepções confusas’, e isso atesta o verdadeiro ser humano. É apenas no ser humano que alma e corpo se relacionam, o que torna sensações e paixões eventos especificamente humanos.

Desse ponto de vista, o breve texto que nos ocupamos deve ser menos tomado como uma “má” demonstração da união; demonstração que Descartes modificou nos Princípios da Filosofia na direção de uma abrandamento, já que é apenas uma questão de mostrar que minha alma está mais intimamente unida ao meu corpo que os outros, que como continuará até o final das Meditações, e então será progressivamente tematizada nas cartas a Regius e a Elisabeth, e dar lugar nas segunda e terceira parte das Paixões da Alma, a uma filosofia explícita, não mais da alma, mas do homem. (GONTIER, 1998, p.99).

Consoantes com os objetivos que aqui se colocam, pergunta-se se a expressão “meu corpo” indica a referência a um eu que identifica o corpo ou que se identifica a ele. Isto é, há uma diferença entre a forma de reivindicar o corpo como ser ou como ter (há uma identidade ou uma identificação?). Pois, se há uma identificação é necessário que haja um sujeito que instaure a correspondência entre esse corpo e o eu. Se é dito que “eu sou um corpo” é o mesmo que afirmar uma equivalência entre o corpo e o eu, mas não é um sujeito pensante que instaura uma correspondência com o corpo que se apresenta o ser humano para Descartes. É a *união substancial*, o corpo enquanto corpo vivo, unido à alma, e não corpo matéria que Descartes estabelece. Assim, veremos como é possível pensar em ser humano concreto ou ser humano da experiência através da noção de *união*, e não mais em conceitos dualistas de sujeito-pensante e corpo-extenso análogo a uma máquina que se relaciona com esse sujeito.

Sobre isso, sugerimos que Descartes precisou em sua filosofia abrir espaço para o campo do obscuro e do confuso por causa de seu projeto de *Sabedoria*³³. Precisou

³³ Poderia-se objetar essa afirmação em relação à física *stricto sensu*, pois esta não precisa da *união substancial* para se estabelecer. Porém, entendemos o tronco da árvore não só como uma física mecânica e

encontrar dentro da ordem das razões³⁴ o ser humano concreto, aquele que tem na filosofia um saber prático, e não só metafísico. Dessa forma, é incongruente que a Sexta Meditação seja vista como recheada de pontos incertos ou aparentemente ilegítimos da teoria cartesiana, pois justamente ela é o fim enquanto objetivo de uma metafísica que abre a possibilidade para o ser humano concreto. Ora, conforme alguns intérpretes que trazemos nesse trabalho, como Franklin Leopoldo e Martial Gueroult, vemos que a Sexta Meditação é condizente com as exigências do método e com o projeto cartesiano, então ela pode ser considerada como aquela que possibilita o surgimento (ontologicamente) da física cartesiana ao apresentar a existência dos corpos. Ao estabelecer a existência dos corpos ela permite que a física seja uma ciência não apenas hipotética, mas, como é sabido, não será nessa obra que Descartes discutirá o tronco da árvore. Ademais, a prova da distinção real entre corpo e alma só se encontra na Sexta Meditação, não porque é necessário provar que os corpos existem para se sejam provados diferentes da alma, mas é necessário pela ordem das razões passar pela veracidade divina e, conseqüentemente, o valor objetivo das ideias claras e distintas, etapas que só ocorrem na Quinta Meditação, mas a prova da existência dos corpos é necessária para provar que estes são reais e não apenas possíveis.

Lidar com a fisiologia, a medicina e a moral cartesianas significa lidar com o ser humano concreto, a matéria enquanto unido à alma. Nesse caminho, a metafísica serve de fundamento para essa fisiologia e essa medicina quando integra a distinção com a

geométrica, mas como uma física do corpo humano que apresentaremos no capítulo IV. Quando dizemos que a *união* possibilitou a Descartes uma física diferente da aristotélico-tomista, dizemos que essa ciência não será mais vista através da matéria controlada pela alma. Importante pontuarmos uma explicação mais precisa: para a mecânica, o corpo pode ser visto em analogia a uma máquina, e esta ciência é um dos principais ramos da árvore. Porém, a despeito da ordem das razões apresentada na Sexta Meditação, a *união* é importante para a fundamentação da física fisiológica como já dissemos, pois a comprovação da existência dos corpos se dá a partir do sentir, e esse “sentir”, no limite, depende da *união*. Apesar da prova da existência dos corpos não ter explicitado isso, consideramos que está implícito nas *Meditações*. Ademais, nosso foco é tratar da mecânica enquanto mecânica do corpo do ser humano, e não dos corpos em geral. Será no capítulo IV onde trataremos com maior cuidado dessa questão, mas vale indicar que além da apresentação da ciência universal que tratamos no capítulo II, valorizaremos os textos em que Descartes aponta que a filosofia tem por fim último o aperfeiçoamento do ser humano e a manutenção da vida deste a despeito das questões cronológicas.

³⁴ Como veremos na análise das *Regras para a direção do espírito* no capítulo seguinte, para Descartes, a filosofia é encarada como um bloco de certeza porque a verdade é indivisível e se estabelece pela “ordem das razões”. Nesse sentido, escrever sobre filosofia não será mais seguir a “habitual estrutura das obras tradicionais, notadamente as inspiradas pela doxografia, que se dividem em capítulos em que cada um esgota, pura e simplesmente, a matéria de uma questão” como diz GUEROULT (2016, p.23), mas Descartes investigará a matéria conforme os “elementos diversos cuja demonstração exige que eles sejam distribuídos em diferentes lugares da cadeia demonstrativa”(GUEROULT.2016, p.23). Ou seja, cada verdade possui um lugar na ordem da doutrina.

união, mas ela não é propriamente o campo onde será analisada como se dá a interação das substâncias. Quanto mais Descartes se interessa pelos ramos da árvore, mais a *união* se torna patente. A metafísica é assim um requisito. Quer-se dizer, com isso, que para a construção da *árvore do saber* - que abrange não só uma metafísica e uma física, mas uma medicina, moral, mecânica - o corpo não pode continuar sendo visto apenas como uma máquina. Mesmo que seja de fundamental importância que ele seja visto dessa forma na metafísica e na física “geral”, para evitar uma física de *formas substanciais*³⁵, na moral e medicina, por exemplo, ele não pode ser tomado como um corpo no qual cada peça seja independente da outra. Só existe percepção efetiva dos sentidos porque o corpo próprio é o corpo (*res extensa*) enquanto unido a alma (*res cogitans*) e, aprofundando, não só porque unido, mas sendo com ela uma íntima mistura.

Dizemos que não é suficiente considerar a totalidade do cartesianismo apenas pelo resumo de um quadro metafísico e das ciências exatas, e com a leitura atenta de todas as seis meditações, não se pode insistir que a filosofia para Descartes seja apenas do campo do claro e do distinto. E mais, esse campo não representa o verdadeiro enquanto o do obscuro e confuso representa o falso (cf. GUEROULT, 2016, p.754)³⁶. Nesse ínterim, a filosofia tem por fim último o ser humano, e este por sua vez é uma *união substancial*. Nesse sentido, a *união* é um fato que choca a razão tanto por ser inconcebível distintamente (como veremos mais à frente nos demais capítulos da dissertação), pois une duas substâncias que em si mesmas são completamente e radicalmente distintas, tanto por ser dada pelo sentimento com um aspecto de verdade, isto é, um domínio do verdadeiro que não é o da razão, em uma obra que afirma e reafirma que as verdades só são atingíveis para o ser humano enquanto dentro do campo da razão.

Afirma-se ser necessário que a prova da distinção das substâncias tenha vantagem sobre a prova da *união* dentro das *Meditações Metafísicas* por ela ser justamente um dos objetivos da obra, e se para fundar o caráter matemático da física (algo que Descartes almejava ao escrever sobre uma nova física e uma nova metafísica) é preciso que haja

³⁵ Sobre isso vale a pena notar que ao recusar a explicação através das *formas substanciais* da física escolástica Descartes nega que haja um princípio interno do movimento que governasse o corpo, tornando a natureza do corpo possível de ser conhecida pelo entendimento.

³⁶ Ora, o campo do obscuro e do confuso não pode ser em si falso e, conseqüentemente, sem utilidade para o ser humano, dada a veracidade divina. Esse campo é aparentemente sem valor de verdade apenas em uma etapa do conhecimento, o “puramente racional exigido pelo entendimento sozinho” (GUEROULT. 2016, p.585).

matéria enquanto somente extensão, sem qualquer associação a vontades, então, é condição obrigatória que as substâncias sejam radicalmente distintas. A prova da *união* só poderia vir depois do momento no qual foi provado que a natureza não engana inerentemente, isto é, apesar da natureza poder enganar, pela hipótese afastada do Gênio Maligno, sabemos que ela não é estruturalmente falha- o que permite que a Sexta Meditação estabeleça essa natureza como fiável.

Partindo dessa interpretação, atesta-se o fato de ser um desenvolvimento natural³⁷ dentro do projeto metafísico cartesiano que a *união substancial* tenha aparecido somente na última Meditação, pois Descartes precisava focar no estabelecimento de um conhecimento certo e seguro- fundado na própria realidade das coisas- por meio da razão, ao qual a experiência da *união* se tornava nociva. Estabelecidas então a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*), e sabendo que ambas são concebidas pelo espírito, Descartes dá um passo na cadeia de razões e estabelece na Sexta Meditação a união de fato entre a alma e o corpo.

Portanto, não se sabe com distinção que sou composto de alma e corpo (apenas claramente) e a *união* não é um conhecimento tal como os outros conhecimentos apresentados nas meditações são- porque é a natureza que ensina sobre ela. E, o que efetivamente ensina? Que há corpos que circundam o meu podendo causar nele prazeres ou dores. De fato, a natureza ensina não distintamente como a substância pensante pode estar unida a substância extensa, mas apenas como continuar vivendo, como viver bem.

E mais, afirma-se mesmo que a relação estreita entre a alma e o corpo é necessária para que haja os sentimentos, os apetites, isto é, as paixões específicas do ser humano. É necessário também, e aqui é o fundamental, para constituir o ser humano real, o ser humano da experiência, pois ele só assim o é porque possui paixões. Não é somente a alma (sujeito pensante) ou somente o corpo (matéria extensa) que definem o ser humano, é o corpo vivo, o corpo-próprio, o *meu* corpo, esse corpo unido à alma³⁸. Ele não é o mais

³⁷ Percorrendo o trajeto das *Meditações* temos uma inversão de perspectiva em relação à oposição do claro e distinto ao obscuro e confuso. Ou seja, Descartes começa destruindo a confusão do sensível em benefício do claro e distinto da razão, colocando abaixo os preconceitos cuja fundação falha se apóia nas sensações, para ao final abrir com outros olhos a *união substancial*.

³⁸ Em carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 Descartes afirma: “Mas, quando falamos do corpo humano, não compreendemos uma parte determinada da matéria, que possua uma grandeza determinada, mas somente toda a matéria que está em conjunto unida à alma deste homem; de sorte que, ainda que esta matéria mude, e que sua quantidade aumente ou diminua, creiamos sempre que é o mesmo corpo, *idem*

externo, que é o objeto em geral, mas também não é “eu” mais íntimo, que é a alma. É onde a alma está em todo lugar igual e sem ser matéria. Por isso afirmamos que o conceito de *corpo próprio* é importante no cartesianismo e que o campo que o estudará será obscuro e confuso.

Inclusive, essa relação das substâncias não pode ser negada se vista a partir do campo do obscuro e confuso, e não pode ser dita como apenas uma “vizinhança”, pois a estreita relação é o que torna possível que não apenas saibamos coisas pela imaginação e pelos sentimentos, mas que também sentimos o efeito que elas têm sobre nós através das sensações, por exemplo, através da dor³⁹ causada por uma lesão, ou a fome e a sede⁴⁰. E, dado isso, que as sensações nos definem mais propriamente, isto é, que as paixões parecem ser o que o ser humano tem de mais próprio, isso testemunha, como mostra Descartes, que há uma causalidade recíproca entre a paixão e a manifestação corporal, que são explicadas por um sistema fisiológico complexo. Portanto, é a *união* que define o ser humano, e não a *res cogitans* como poderia-se pensar a partir somente da metafísica dualista. Ora, à primeira vista, o percurso poderia parecer simples, pois toma-se consciência da conexão do corpo pelas sensações e paixões, e isso não é um problema real. Porém, não há como dar precisamente uma resposta clara e distinta de como se dá o vínculo do corpo com a alma. Assim, a relação das substâncias é um fato, um experimento com certeza, mas não é um pensamento claro e distinto com o qual é possível dar uma definição coerente.

Como compreender a ligação da alma com o corpo? Pode-se dizer que sou meu corpo e meu corpo sou eu mesma? Se o sujeito se conhece através da dúvida como algo que pensa e, portanto, inextenso, como compreender essa mistura da união? Basta reduzir essa dificuldade à vida cotidiana, incompreensível e, entretanto, evidente? Lembremos

numero, na medida em que ele permanece substancialmente em conjunto e unido a mesma alma; e cremos que este corpo é todo inteiro, na medida em que possui em si todas as disposições requeridas para conservar esta união”. (DESCARTES. AT, IV, 166).

³⁹ A dor que sinto ao machucar uma parte do corpo não é um pensamento de dor, ou melhor, não é uma decomposição de causa do incômodo ligado ao pensamento do incômodo resultando na sensação de dor. Ela não é um significado de dor. É a *união* que me dá essa experiência. É claro que a dor pode indicar um lugar falso de sua origem, ou pode indicar uma intensidade errada, mas enquanto dor, ela é verdadeira. Descartes não deixa dúvidas de que as sensações podem nos enganar, elas são do campo do obscuro e confuso e nunca deixarão de ser, mas isso não significa que elas enganem sempre ou sobre todos os seus aspectos. No corpo próprio não há distinção entre meu corpo e eu, como se esse eu fosse a alma, porque não é meu corpo enquanto matéria que sente dor, antes é o *eu* mesmo que a sente. Dizemos, a *união* para Descartes não é uma consciência encarnada ou um corpo cognoscente.

⁴⁰ Cf. CIBOTARU, 2018, p.149.

que o sentir é uma das noções de pensar, e que mesmo não sendo um pensamento simples, isto é, mesmo sendo um pensamento confuso, ainda assim é um pensamento⁴¹. Pode-se analisar essa questão não só através dos clássicos Gueroult, Laporte, Gontier, Alquie, Gilson e tantos outros que são trazidos ao longo desse texto, mas contemporaneamente pela tradição de intérpretes franceses como Verônica Cibotaru. Ela resume a forma como podemos formular o problema cartesiano do corpo, a saber: “como conceber a relação paradoxal a uma coisa que me é intimamente ligada, que faz parte de meu ser, mas que me escapa?” Pois,

se o sentir revela o vínculo íntimo que tenho com meu corpo, ou seja, se esse vínculo é revelado por "uma certa faculdade passiva de sentir" que Descartes evoca na sexta Meditação, uma faculdade pela qual sinto sentimentos internos, mas também sensações que me são transmitidas pelos corpos externos através do meu corpo - faculdade que é a de um "pensamento passivo" para usar a expressão de Jean-Luc-Marion-, posso por todos que entendem esse sentimento como uma auto-afecção, no sentido de que, por meio do sentimento, eu me afeto e, assim, me torno presente a mim mesmo? (CIBOTARU, 2018, p.157)⁴².

Resumidamente, a questão da impossibilidade de se entender distintamente como se dá a relação entre as substâncias e, portanto, a crítica que se faz a esse ponto da teoria cartesiana são desenvolvidas contemporaneamente por alguns autores que trazemos aqui, por exemplo, como a distância entre meu corpo e “eu”, pois tenho com meu corpo uma intimidade tão estreita que me faz perguntar como posso exprimir esse corpo, ou seja, se a relação é descrita por como eu sinto meu corpo, se eu me sinto *no* corpo, ou se eu me sinto *como* o meu corpo. Mas pensamos que, analisando por esse caminho, a dicotomia das substâncias se mantém. A experiência do corpo próprio não é aquela de um objeto material que pode ser entendido como pura exterioridade e que pode ser colocado em análise. Ele confunde a distinção de sujeito e objeto porque está sempre “comigo”, não

⁴¹ Para Descartes quando sentimos frio temos uma *sensação* de frio, e esta é uma experiência da mente. Então, sentir é um ato do pensamento. Na Segunda Meditação temos “[...] é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar.” (DESCARTES, *MM*, II, 1973, p.103).

⁴² « comment concevoir ce rapport paradoxal à quelque chose qui m’est intimement lié, qui fait en quelque sorte partie de mon être, et qui pourtant m’échappe ? [...] si le sentir dévoile le lien intime que j’ai avec mon corps, autrement dit, si ce lien se révèle par « une certaine faculté passive de sentir » qu’évoque Descartes dans la sixième Méditation métaphysique, faculté à travers laquelle je ressens des sentiments intérieurs mais aussi des sensations qui me sont transmises par les corps extérieurs à travers mon corps – faculté qui est celle d’une « pensée passive » pour reprendre l’expression de Jean-Luc-Marion-, puis-je pour autant comprendre ce sentir comme une auto-affection, au sens où, à travers le sentiment, je m’affecte moi-même, et devient par là présent à moi-même ? » (CIBOTARU, 2018, p.157) [tradução minha]

podendo ser abandonado ou contemplado. Esse corpo também não é o que há de mais íntimo no sujeito, pois ele possui relação direta com a exterioridade, ou seja, ele sofre as ações do ambiente.

Pois, seguindo Jean-Luc Marion, Cibotaru apresenta que o problema consiste na distância de um ego (eu) em relação à sua carne, no qual em última análise é o único que sente e que torna o “meu corpo” diferente dos demais no mundo, mesmo que sejam corpos vivos como o “meu”. É por isso que pretendemos ver a *união* não *somente* dentro um campo metafísico (porque já sabemos que isso é impossível desde Descartes) ou por desdobramentos fenomenológicos de pertencimento ao mundo enquanto expressão (muito bem desenvolvidos por Merleau-Ponty), mas enquanto ponto chave de compreensão de projeto de *Sabedoria* desejado por um filósofo.

Nessa mesma discussão, Chantal Jaquet (2001, p.7/8) nos diz que a peculiaridade do corpo próprio explica a dificuldade de se ter um discurso claro e distinto sobre um ser que se entrega numa opacidade incomum e familiar. Esse corpo próprio só é alcançável pela experiência, se tornando assim difícil de compreender. De fato, Descartes já demonstrou que corpos extensos são cognoscíveis pela compreensão auxiliada pela imaginação enquanto o corpo humano unido a uma alma só pode ser cognoscível pelos sentidos.

I.II O conceito de *Sabedoria* nos *Princípios da Filosofia*

Para entendermos melhor o segundo aspecto fundamental desta dissertação, a saber, o projeto de *Sabedoria* proposto por Descartes, e a relação de um campo do conhecimento com o outro dentro dessa teoria, ou seja, para além do que já foi dito sobre o problema da *união substancial* de forma inicial nesse trabalho, veremos nessa segunda parte do capítulo alguns aspectos da obra *Princípios da Filosofia*⁴³. Esta, “há muito projetada e amadurecida” cumpre dupla função: a primeira, recapitular o pensamento de Descartes “propondo pela primeira vez uma exposição de conjunto de sua filosofia”, e a

⁴³ Para essa análise utilizamos as edições dos *Princípios* traduzidas das edições 70 (1997) e da editora UFRJ (2002), a edição da *Carta-prefácio* de 2003 com os comentários de Moreau escritos à introdução dessa edição, e os comentários de Teixeira, Gueroult e Alquié das obras já utilizadas nos demais capítulos dessa dissertação.

segunda “dar ao cartesianismo os meios de difundir-se, notadamente nos círculos escolares e universitários” (MOREAU, 2003, p.xii). Por causa disso, podemos dizer que esse texto foi escrito como um manual, em artigos, e deve ser lido de forma diferente às *Meditações* ou ao *Discurso*. Dito isso, por que é importante passarmos por essa obra? Ora, os *Princípios* trazem

por vezes modificados ou desenvolvidos, a quase totalidade dos temas e teses abordados por Descartes nos textos anteriores: a metafísica dada em 1641 nas [...] *Meditações* de filosofia primeira e em 1637 na quarta parte do *Discurso do método*, [e] uma física fundamental e uma explicação do universo contidas no *Tratado do Mundo* [...] (MOREAU, 2003, p.xiii).

Com os *Princípios*, Descartes deseja introduzir suas ideias nas escolas, isto é, expor o que foi escrito anteriormente em uma espécie de manual, em uma forma de texto não contínua, mas dividida em parágrafos curtos e escritos em latim. Essa obra foi publicada em Amsterdã em 1644⁴⁴ e possui quatro partes: a primeira retoma as *Meditações* e as teses lá postas (“Sobre os princípios do conhecimento humano”), mas cuidando melhor sobre a *liberdade* e a relação das substâncias, atributos e modos; a segunda trata da física e das leis do movimento (“Princípios das coisas materiais”); a terceira analisa a astronomia (“Do mundo visível”); e a quarta expõe teses sobre os elementos, calor, imã, gravidade etc (“Da Terra”).

Na Carta-prefácio⁴⁵ aos *Princípios da Filosofia*, Descartes escreve que a filosofia é o estudo da *Sabedoria*, que é o perfeito conhecimento de tudo o que o homem pode saber sobre a conduta da vida (moral), a conservação da saúde (medicina) e a invenção

⁴⁴ “Sempre disposto a começar uma nova obra, Descartes, depois de ter concluído *La recherche*, passa a organizar os *Princípios da filosofia (Principhiae)*, escrito em latim e editados em 1644, em Amsterdã. Três anos depois, em 1647, são traduzidos e editados em francês pelo abade Picot. [...] Com os *Princípios* da filosofia (divididos em quatro partes) Descartes fecha sua tratativa metodológica desenvolvida nas Regras e no *Discurso do método*. Na sequência, volta a se ocupar de questões relativas ao *Le monde* e ao *Traité de l’homme*. Em 1647 se dedica a um breve tratado sobre A descrição do corpo humano [...]; em 1648, Sobre a formação do feto [...]; e em 1649, àquela que virá a ser sua última grande obra: *Les passions de l’âme* [...] publicada em Paris no mesmo ano. É também no final desse mesmo ano que, relutante, aceita o convite da rainha Christina da Suécia para estanciar em Estocolmo e lhe oferecer instrução filosófica.” (PINELLI, 2013, p.230)

⁴⁵ Esta carta é a enviada ao abade Picot por ocasião da tradução ao francês de seus *Princípios da Filosofia*. Nela, Descartes escreve que seu intento ao escrever um prefácio (cf. DESCARTES, 2003, p.3) foi o de esclarecer qual o tema da obra, sua intenção em escrevê-lo e a utilidade que se pode dele tirar, pois possuía o receio de que muitos de seus leitores não fossem nutridos nas letras ou que possuíssem má opinião da Filosofia. Os *Princípios* em si, como dito, foram destinados a um público especializado nesses assuntos, mas a Carta-prefácio viria para introduzir essas questões de uma forma menos técnica.

das artes (mecânica). Na metáfora da *árvore do saber*, a raiz seria a metafísica, a física o tronco e seus ramos as ciências conectadas⁴⁶. Então, seja nas *Regras para a direção do espírito* que analisaremos em outro capítulo – onde Descartes destaca menos a completude da árvore do saber e mais a unidade - ou nos *Princípios* – o filósofo sempre usa a ideia de totalidade sendo a razão a fonte única para a obtenção das verdades.

Ainda nessa Carta-prefácio, Descartes apresenta os graus de *Sabedoria* divididos primeiramente nas noções que são tão claras por si mesmas que podemos adquiri-las sem meditação, depois no que a experiência dos sentidos dá a conhecer, e por fim o que a conversa com os outros seres humanos nos ensina. Isto é, a *Sabedoria* envolve tanto as aplicações práticas das artes, medicina e moral quanto os conhecimentos teóricos. Afirma então que a partir disso é possível aplicar-se a sério a verdadeira Filosofia, cuja primeira parte é a metafísica - que contém os Princípios do conhecimento- e a segunda é a Física, “na qual, após encontrados os verdadeiros Princípios das coisas materiais, examina-se em geral como todo o universo é composto” (MOREAU, 2003, p.21).

Portanto, “não há física sem metafísica: para construir uma ciência certa, são necessários princípios metafísicos que também o sejam. Descartes quer dar a esses ‘primeiros princípios do conhecimento’ uma certeza absoluta e fazer da metafísica uma ciência ‘mais clara e mais certa do que as demonstrações feitas anteriormente pelos geômetras’”. (MOREAU, 2003, p.xxviii)⁴⁷. Os ramos que partem da física trazem como foco o ser humano- uma natureza que seja melhor habitável a ele, o funcionamento do seu corpo, e ainda, a relação alma-corpo na moral para que esse ser humano viva da melhor forma possível⁴⁸. Pode-se dizer que a árvore é justamente uma orientação de

⁴⁶ “[...] a *sagesse* de Descartes [...] Ele a define como a união da ciência e da virtude.” (TEIXEIRA, 1990, p.102).

⁴⁷ Sobre isso, temos conforme Moreau (nota 71, 2003, p.25) que a metafísica funda a física mas esta não pode ser deduzida a priori- “tirada em sua totalidade das verdades estabelecidas pela metafísica”, pois ela necessita da experiência pra escolher “entre várias deduções aprioristicamente ponderáveis e confirmar hipóteses”.

⁴⁸ “Descartes, porém, não podia permanecer nesta fase de indistinção confusa do sujeito e do objeto, com que, em 1628, parecia ainda contentar-se. Na verdade, para estender à Natureza inteira o método que definira, tinha de conceber essa Natureza como uma vasta mecânica, e destruir barreiras e separações graças às quais certos domínios pareciam conservar uma especificidade ontológica. Em 1632 resolve, portanto, redigir um vasto tratado de física geral, e que às vezes chama O Mundo, e mais precisamente Tratado da Luz, porque esse tratado deveria estudar: “a Natureza da luz; o Sol e as Estrelas fixas, donde ela procede; os Céus, que a transmitem; os Planetas, os Cometas e a Terra que a refletem; todos os corpos que existem

estudo da filosofia, e não somente um sistema de organização de saberes, indicando assim que filosofar é efetuar um percurso que parte do fundamental (a metafísica) e vai até o útil, às ciências particulares que nos permitem agir sobre o mundo, manter nosso corpo em bom estado e responder à questão “que fazer?”.

Porém, em se tratando da vida prática, Descartes fala que, primeiro, esse que escreve em primeira pessoa, dizemos, a título de biografia pessoal, esse sujeito gramatical, deve buscar uma moral para viver bem, depois estudar a lógica para bem conduzir a razão, depois praticar regras simples como a matemática e, por fim, aplicar-se à filosofia começando pela metafísica. Sobre a filosofia, os princípios são “tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar de sua verdade ao aplicar-se atentamente a considerá-los” (DESCARTES, *PF*. 2003, p.5); e que deles deve depender o conhecimento das outras coisas, “de forma que eles possam ser conhecidos sem elas mas não, reciprocamente, elas sem eles” (DESCARTES, *PF*. 2003, p.5); e que “é preciso buscar deduzir de tal modo desses princípios o conhecimento das coisas que deles dependem que não haja nada em toda a sequência das deduções feitas que não seja muito manifesto” (DESCARTES, *PF*. 2003, p.5). Descartes em várias de suas obras apresenta o que se chama aqui de um projeto de saber perfeito, que abrangesse o conhecimento de todas as coisas que contemplasse as ciências. Isto é, a *Sabedoria* compreende tudo:

é o conjunto das ciências e de suas aplicações práticas. Descartes faz dela o objeto central, a concepção fundamental de sua Filosofia. Devemos esperar, pois, uma estreita relação entre a sua concepção da *sagesse* e suas ideias fundamentais sobre a natureza do espírito humano que, como já vimos, constituem elementos essenciais de sua metafísica. (TEIXEIRA, 1990, p.103)

Em outras palavras, a *Sabedoria* é a união entre a ciência e a virtude, e “compreende um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da vida, como para a preservação da saúde e a invenção de todas as artes. Essas três aplicações práticas Descartes as considera todas de grande importância: todas são galhos da mesma árvore da filosofia” (TEIXEIRA, 1990, p.103). Nessa perspectiva, se inicialmente nas *Meditações* era de fundamental importância a distinção das substâncias pensante e corporal, na *árvore do saber* o autor não podia deixar as

sobre a Terra, os quais são ou coloridos ou transparentes ou luminosos; e, enfim, *o Homem que é o seu espectador*”. (ALQUIÉ, 1969, p.37.[grifo nosso])

substâncias separadas, pois sair da metafísica e entrar numa nova física requer conhecimentos que envolvem o homem como um sujeito da experiência e *não* afastado de qualquer sensibilidade.

A física antiga considerava três elementos principais: matéria, forma e privação, enquanto a física cartesiana só funcionava a partir da noção de extensão - que envolve os princípios de figura e movimento. E mais, essa nova física não poderia ser somente hipotética, ela teria que ser uma ciência dos corpos particulares e, por isso Descartes não pode parar na distinção das substâncias. Então, ao mesmo tempo que para Descartes a física leva em consideração os princípios da *Mathesis* pura e abstrata (Princípios II, art 64), sendo assim matemática, e que ele deseja estabelecer o funcionamento parcial ou total do corpo (animado ou não) ou do efeito, mecanicamente, isto é, enquanto máquina (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.37), a física não poderia continuar somente na consideração das substâncias enquanto separadas. Assim, pretendendo partir para a física no tronco de sua árvore, não pôde parar na certeza de que a alma é uma substância inextensa e é completamente distinta do corpo. Mas, de fato, na Sexta Meditação o processo não é tão simples e, conforme Gontier (1998, p.83), pode ser visto como um paradoxo, pois de um mesmo movimento demonstrativo Descartes estabelece duas verdades aparentemente contrárias, a saber, a distinção da alma e do corpo e sua união.

Contudo, torna-se patente apontar que não será estranho defender esse percurso feito por Descartes se tivermos em mente a sua definição de Filosofia. A verdadeira Filosofia não se reduziria à teoria (algo especulativo), e Descartes mostra essa rejeição na parte VI do *Discurso* na qual ele apresenta a utilidade e aplicações práticas que o leitor pode esperar da sua filosofia. Mas também ela não se reduz a somente uma prudência dos negócios imediatamente aplicáveis, isto é, comodidades técnicas. Se assim o é, a Filosofia pode ser vista tanto pelo lado teórico quanto prático.

Por seu turno, aqui deixa-se de lado as nuances que surgem sobre as disputas de datas das obras ou sobre as distinções entre aquelas publicadas em vida ou postumamente⁴⁹, para no lugar dar maior luz sobre a visão geral da *árvore do saber*. Vê-se que Descartes almeja uma filosofia que possa mudar a vida do ser humano, por

⁴⁹ Para uma análise mais aprofundada dessa questão ver ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris, PUF, 1950.

exemplo no papel da medicina e da moral e, por isso, a *união* tem que ser vista como justificada e necessária, e não como uma falha. E é sabido que esta definição de Filosofia não foi feita de maneira inaugural, nos primeiros escritos de Descartes⁵⁰, mas ela aparece tarde se pensarmos em data (somente na Carta-prefácio aos *Princípios da Filosofia* é que ela aparece melhor descrita). Porém, o que é buscado justificar é que há dentre os textos cartesianos menções diretas (ou às vezes indícios mais sutis, dependendo dos objetivos das obras) desse projeto e que, principalmente, a *união substancial* é a chave fundamental dele. Até mesmo alguns autores chegaram a afirmar que “os diferentes setores da árvore respondem enfim aos diferentes grupos de natureza simples, ideias inatas, ou ainda, noções primitivas denominadas por Descartes” (BUZON ; CASSAN ; KAMBOUCHNER, 2015, p.32)⁵¹, elucidando um outro tipo de aproximação do projeto de Filosofia com a ontologia cartesiana.

Do que falávamos anteriormente, acrescentamos que a *união substancial* cartesiana ensina o sujeito a se relacionar com o mundo, a fugir ou a buscar ele de alguma forma, isto é, a ter uma informação que busque sua conservação, mas ela não ensina o que são as essências. Esse não é o seu papel. Ou seja, o conhecimento da *união* é verdadeiro, mas não trata sobre a própria coisa, pois isso cabe às funções do espírito. Portanto, o campo da natureza de que fala Descartes ao final da Sexta Meditação é o campo da utilidade. Explicando melhor, ao mesmo tempo que se chega à *união substancial* através da ordem das razões, não se tem uma compreensão distinta dela. É, de fato, algo na metafísica que não pode ser ignorado tanto quanto não pode ser entendido; e ao se referir ao ser humano (e principalmente ao se identificar com ele) não pode ser afastada do campo do saber. Por mais que em diversos lugares Descartes tenha afirmado ser a clareza e a distinção os únicos critérios de verdade (por exemplo, na parte II do *Discurso*), no final das *Meditações* a inclinação natural sustentada pela veracidade divina aparece como certeza.

Logo, seja pela crítica a partir da metáfora do homem tendo a alma como piloto em seu navio⁵², seja a partir da impossibilidade de se pensar a interação de uma substância

⁵⁰ Sobre essa discussão em um dos primeiros textos cartesianos, ver a análise que fazemos, por exemplo, sobre a Regra XII mais a frente na questão de apresentação de projeto de filosofia.

⁵¹ “Les différents secteurs de l’arbre répondent enfin aux différents groupes de « nature simple », « idées inées », ou encore « notions primitives » dénombrés par Descartes ». (BUZON ; CASSAN ; KAMBOUCHNER, 2015, p.32) [Tradução minha].

⁵² Corrente da tradição platônica.

inextensa com uma extensa⁵³, ou ainda, seja pela possível desarmonia criada na conservação das forças do mundo ao colocar a alma como capaz de mudar a determinação da direção do movimento corporal⁵⁴, todas indicam que é impossível entender a *união* através somente do entendimento. A sensibilidade, dentro do projeto cartesiano, abrirá as portas não somente à prova dos corpos materiais, mas principalmente para o que é útil à conservação da vida. Isso é importante pois a conservação não se dará por um simples arranjo mecânico das partes do corpo, ou seja, pelo simples conjunto de movimentos que essas partes realizam, mas antes na relação da alma com esse conjunto mecânico. O sentimento é fundamental para isso.

Mas, pode-se questionar mais a fundo o motivo de Descartes nas *Meditações* ter deixado a interação alma-corpo somente para o final da obra. Para isso, é necessário lembrar que, visto que Deus é veraz (a partir da Quarta Meditação), o quê do conhecimento sensível poderá ser conhecimento certo? Com as ideias claras e distintas como realidade, o sujeito cartesiano irá investigar se há uma ideia clara e distinta do eu pensante e dos corpos, buscando ver se isso corresponde às existências. Por isso, terá que passar pela distinção da alma e do corpo.

Retomemos as meditações à luz da Carta-prefácio⁵⁵: na Primeira Meditação, Descartes rejeita qualquer falsa opinião ou princípio mal assegurado, isto é, qualquer opinião incerta e duvidosa, para a partir disso encontrar algo de seguro nas ciências. Fez isso porque estava focado na construção de uma *árvore do saber* a partir de uma nova metafísica, a qual esperava estar fundada em princípios claros e distintos⁵⁶. Para isso, a dúvida cartesiana apresentada nas *Meditações* ganha papel de destaque ao colocar menos em causa o objeto como tal do que as opiniões relativas a esse mesmo objeto. Dizemos “nova metafísica”, pois a partir da primeira certeza estabelecida nessa obra, a saber, o “eu penso, eu existo” (“*Cogito, ergo sum*”), podemos chamá-la de metafísica do sujeito e,

⁵³ Dúvida de Elisabeth na *Correspondência*.

⁵⁴ Crítica do filósofo Leibniz.

⁵⁵ Sabendo que pode ser muito perigoso ler uma obra cartesiana a partir de outras, ou seja, pedindo ajuda a outras fontes, mas vendo também por uma perspectiva de projeto, projeto esse da metáfora da *árvore do saber* proposta na Carta-Prefácio aos *Princípios da Filosofia*, estamos querendo interpretar o papel da *união* dentre desse sistema proposto por Descartes.

⁵⁶ Conforme o parágrafo 45 dos *Princípios da Filosofia* o conhecimento claro é aquele manifesto ao espírito atento, e o conhecimento distinto é a apreensão precisa e diferente das demais.

também, Descartes rompe com toda a ciência do provável, a ciência de tipo medieval em que tudo permanece em discussão. (cf. ALQUIÉ, 1969, p.64).

Explicando melhor, vale ressaltar que Descartes propôs um projeto metafísico (cf. GUEROULT, 2016, p.20) comprometido com um estabelecimento de um sistema total de conhecimentos certos, tanto científicos quanto metafísicos, sistema esse fundamentalmente diferente do aristotélico, inteiramente imanente à certeza matemática e envolto em ideias claras e distintas. Além disso, esse sistema não poderia ser um conjunto de conhecimentos enciclopédicos, mas deveria ser uma unidade fundamental de princípios primeiros donde seguiriam todos os conhecimentos certos possíveis.

Nada é, portanto, mais sistemático para Descartes do que a sua própria doutrina. Para ele, a sua doutrina é um só bloco de certeza sem fissura, onde tudo é ligado a tal ponto que nenhuma verdade pode ser retirada sem que o conjunto delas desabe: “Vejo que eles se enganam facilmente, no tocante às coisas que escrevi, pois a verdade sendo indivisível, a menor coisa que se lhe subtrai ou acresce a falsifica.” (A Mersenne, 10 de março, III, p.544). Por consequência, o método consiste apenas no conjunto de alguns procedimentos simples, graças aos quais poderá desenvolver-se – em conformidade com a ordem e com a indivisibilidade da verdade, seguidas pelos nossos próprios olhos – o saber absolutamente certo, originalmente presente na unidade da *sapientia humana*, que abarca todas as ciências *omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes* [...]. (GUEROULT. 2016, p. 21)

Sobretudo, Descartes atesta a união real e substancial para se contrapor à “concepção angélica do homem”, isto é, à visão de que o homem seria um piloto (alma) que conduziria o seu navio (corpo). Ou melhor, Descartes rejeita as noções aristotélicas e medievais de forma e de matéria, de ato e de potência, como dissemos. Além disso, procura reduzir o mundo a uma essência geométrica, a extensão, e atribui as qualidades sensíveis à nossa consciência e não, como fazia a tradição, às coisas. A natureza passa a ser vista, assim como grande parte das teorias seiscentistas, como matematicamente exprimível, por meio de leis do movimento mecânico, através da largura, profundidade e altura. Não há, então, forças escondidas na física, e o movimento da matéria viria das leis da mecânica (que posteriormente serão definidas como leis da inércia por Newton). A matéria é extensão, corpo inerte de três dimensões que não tem em si a causa de seu movimento. É o choque entre os objetos que faz com que eles se movimentam no espaço por contato, seguindo as leis da mecânica moderna.

Mas não sendo suficiente aos seus objetivos ficar somente na análise da natureza “em geral”, isto é, precisando analisar esse corpo particular, Descartes afirma no final das *Meditações* que tinha alguma razão em acreditar que o corpo que chamava de seu lhe pertencia mais propriamente e mais estreitamente que qualquer outro, pois sentia nele todos os seus apetites e todas as suas afecções, não podendo ser separado dele. Portanto, a *união* difere das outras provas metafísicas pois não se baseia na intuição, mas continua dentro da ordem das razões, exigindo a veracidade divina. Ela é um limite entre o certo e o seguro da metafísica e o obscuro e o confuso da moral, da vida, da sensibilidade para além do entendimento. A inclinação natural (natureza) sofre ao longo das *Meditações* um processo longo até ser considerada legítima em sua aplicação, pois antes de ser utilizada na prova da existência dos corpos e no que tange à união, a veracidade divina lhe valida, pois se Deus é veraz e não há uma faculdade capaz de contestar a forte inclinação do sujeito, ela é verdadeira.

Descartes, ao buscar fundamentar os ramos da *árvore do saber*, precisa considerar a existência de corpos externos, e mais, a existência do homem concreto, formado da união, incompreensível e, no entanto, evidente. A questão é que não se pode mais trabalhar com o corpo como um objeto exposto diante do espírito e, portanto, inteiramente cognoscível, mas deve considerar em seus estudos o corpo vivo como um ponto de partida da ação pela qual insere suas afecções e desejos no mundo. Por isso, na Sexta Meditação o pensamento, após ter sido concebido como puro espírito, descobre-se ligado de forma íntima a um corpo vívido e presente (cf. ALQUIÉ, 1969, p.115).

Com essa análise feita e para partirmos ao próximo capítulo da dissertação, vale assinalar que é defendido ser incontestável que Descartes pretendeu fundar sua Física sobre a Metafísica. Mas, assim como Laporte se pergunta, o que significa a palavra fundar? Fundar, diz ele, é “tirar, pelo raciocínio apenas, de uma ou mais verdades metafísicas todas as verdades da física” (LAPORTE, 1988, p.204), e dentro disso então a física “toda inteira” será o local onde a experiência ocupará um papel não acessório e provisório, mas fundamental.

E direi a você, entre nós, que essas seis Meditações contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas não diga isso, por favor; pois aqueles que defendem Aristóteles talvez achem mais difícil aprová-los; e espero que aqueles que os lerão, se acostumarão insensivelmente aos meus princípios e reconhecerão sua verdade

antes de perceberem que estão destruindo os de Aristóteles. (DESCARTES, 28 janeiro 1641. AT, II, p.297/8)⁵⁷

Tratando de datas, em 1644 os *Princípios* expõem em uma perspectiva absolutamente realista, a física cartesiana⁵⁸, e depois da publicação das *Meditações*; nos *Princípios*, Descartes empreende uma exposição geral de sua filosofia incluindo a metafísica e física. Antes disso, em 31 de janeiro de 1642, Descartes anuncia a Huygens seu projeto de *Sabedoria* levando o nome em latim de *Summa philosophae* (cf. ALQUIÉ, 2017, p.170). Mais uma aproximação entre a Sexta Meditação e os *Princípios* pode ser vista quando na segunda parte dos *Princípios* o filósofo retoma os fundamentos da física através do que já foi desenvolvido como programa da Sexta Meditação, a saber, tratando das razões que nos fazem saber que existem corpos e como a alma está unida ao corpo, ou mesmo que os sentidos ensinam como as coisas são úteis ou prejudiciais, e não a natureza das coisas. A Sexta Meditação com a prova da *união substancial* termina o fundamento das ciências, tendo passado pela distinção das substâncias, a existência dos corpos na mesma Meditação, pela fundação das matemáticas na Terceira e a veracidade divina na Quinta. Feito esse percurso, podemos passar ao próximo capítulo.

⁵⁷ [Tradução minha] “Et je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j’espère que ceux qui les liront, s’accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote.” (DESCARTES, 28/janeiro/1641. AT, II, p.297-298)

⁵⁸ Nos *Princípios* Descartes expõe uma física “fisiológica”, não somente física “em geral”, por exemplo, no artigo 189 que trata dos sentidos. Nosso foco foi privilegiar a Carta-prefácio, por causa do projeto de *Sabedoria* que nos é tão caro, mas os *Princípios* tratam principalmente da física dos corpos em geral, apresentando alguns experimentos etc, por exemplo na parte sobre o mundo visível.

Capítulo II

A ciência universal

Nas *Regras para a direção do espírito* e no *Discurso do método*, Descartes apresenta o objetivo de formar uma ciência perfeita subordinada ao método e inspirada na matemática. Com vistas a isso, serão apresentadas as análises das duas obras buscando recuperar a posição do autor em sua complexidade, explicitando o modo como o texto se estrutura e enxergando as obras através de seus grandes blocos. A partir de uma narrativa própria, os textos serão reconstruídos a fim de que os possamos utilizar conforme os problemas de pesquisa.

Buscamos analisar essas duas famosas obras cartesianas em um mesmo capítulo por terem sido ambas escritas anos antes das *Meditações Metafísicas* e, principalmente, por apresentarem discussões parecidas sobre o método e sobre o projeto de ciência universal. Não estando preocupado com a fundamentação da metafísica⁵⁹ Descartes pôde nesses textos expôr elementos não apresentados nas *Meditações* e que nos ajudam a entender o percurso desejado. Por exemplo, Descartes afirma que teve muita felicidade de ter encontrado desde a juventude caminhos que conduziram às considerações e máximas dos quais formou um método, “pelo qual me parece que eu tenha meio de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto, a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida lhe permitam

⁵⁹ Insistimos que nas *Regras o cogito* não é formulado, isto é, não há um ato reflexivo sobre o qual o sujeito se torna consciente de si mesmo, e Alquié afirma (cf. 1950, p.78) que as *Regras* não contém nenhum vestígio de metafísica. Contudo, a partir dessa afirmação, sabemos da dificuldade em afirmar que nas *Regras* não existe *nenhum vestígio* de metafísica, pois existem interpretações que buscam nuançar essa afirmação indicando que as *Regras* teriam *indícios* de metafísica a partir da apresentação das noções primitivas. Ou seja, há a posição que considera –principalmente a leitura de Marion que na *Ontologia cinzenta de Descartes* fala em paralelismo das naturezas simples e as propriedades do *cogito*- que as naturezas simples nas *Regras* indicariam uma metafísica, mas preferimos ver somente que as *noções primeiras* mostram que não há *impedimento* à metafísica que será desenvolvida posteriormente; e concordamos que não haja na *Regras* um substrato ontológico. De fato, a doutrina não é abandonada e vemos isso presente nas *Meditações* e na *Correspondência* com Elisabeth.

atingir.” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.37). E ainda, segundo Gilson (1987, p.227), desde 1619-1620, Descartes tem projetos de constituir uma metafísica destinada a servir de base à física colocada como ciência completa. Então, as *Regras* e o *Discurso* apresentam já importantes indicações anteriores à reflexão decisiva das *Meditações*.

Não deixaremos de falar que mesmo não sendo seu objetivo, como dissemos, Descartes faz uma rápida apresentação de pontos metafísicos no *Discurso*. É claro que as *Meditações* será a obra na qual ele irá expor cuidadosamente sua metafísica, mas no *Discurso* ele a expõe de forma mais resumida e simplificada, seguindo em ambas uma ordem de exposição similar, a saber, começando pela dúvida (erro dos sentidos, argumento dos sonhos), chegando na primeira certeza, o *cogito*⁶⁰, e depois na distinção das substâncias alma e corpo, seguida da existência de Deus. Porém, nas *Meditações* a prova da existência dos corpos materiais terá outra força.

Para além disso, importante destacar que as *Regras* foram escritas anos antes das *Meditações Metafísicas* mas percebemos que já é possível nessa obra antever muitas teses metafísicas: “a redução do mundo material à extensão e ao movimento, a distinção real da extensão e do pensamento, a teoria da imaginação, a faculdade corporal, a ligação da dúvida e do critério de evidência, a relação entre o *Cogito* e a posição de Deus” (GUEROULT, 2016, p.35). Porém, diferente das *Meditações*- e é por isso que falamos em método nas *Regras*- ele tem uma validade que não depende da metafísica. A princípio, ele aparece como fundado na certeza da razão humana.

II.I As Regras para a direção do espírito

Tratando inicialmente das *Regras*⁶¹, buscamos ver essa noção de *unidade* do sistema que Descartes apresenta e a importância da epistemologia para ele, isto é, como

⁶⁰ Não cabe aqui delimitar todas as diferenças e semelhanças da apresentação do *cogito* nas *Meditações metafísicas* e no *Discurso do Método*. Mas podemos dizer apenas que, respectivamente, o *cogito* aparece na Segunda Meditação quando Descartes expõe pela cadeia de razões que o sujeito, pelo fato de duvidar, sabe que pensa e, portanto, é aquele que quer, imagina, entende e sente. Enquanto na quarta parte do *Discurso* o *cogito* é apresentado quando sabe que deve rejeitar como falso tudo que tivesse a menor dúvida e, semelhante às *Meditações*, como se enganou às vezes com os sentidos, tudo que fosse imaginado por eles seria colocado como falso e, assim, justamente por pensar que tudo era falso, necessariamente pensava, tornando o *cogito* uma ligação necessária, uma constatação de um fato.

⁶¹ Para essa análise utilizamos a edição das *Regras* com tradução de João Gama das Edições 70 (1989) e comentários de Andrade (2007) e Marion (1975).

desde muito cedo⁶² o filósofo escreve sobre essa tarefa do sujeito de obter conhecimentos certos nos mais diversos campos, através das várias faculdades humanas, a partir de um disciplinamento delas colocado pelo método. Ora, o filósofo propõe o que chama de *Mathesis universalis* nas quatro primeiras regras de sua famosa obra *Regras para a direção do espírito*, e discorre sobre o fato de que antes de qualquer conhecimento particular há certos princípios da razão que são fundamentos do conhecimento em geral. Desse modo, para o sujeito haveria uma faculdade que constitui a unidade e a universalidade do saber, e o primeiro ato epistemológico seria a própria consideração da natureza do conhecimento que pode ser transmitido no sujeito. E mais, só há conhecimento certo a partir das operações de ordem e medida, que perpassam toda a obtenção de ciência através do método.

Ao formular uma ciência com pretensões universais e para ser possível o conhecimento verdadeiro, Descartes precisa utilizar o rigor das matemáticas justamente no que é próprio à razão humana, isto é, a forma de agir das matemáticas não está restrita a elas. É por meio mais especificamente da matemática que Descartes encontrará o modelo de método para a busca da verdade, pois nestas ciências não há possibilidade de controvérsias⁶³. Há em Descartes uma centralidade e uma precedência da faculdade do pensamento e para se ter em mente esse processo de forma mais clara é necessário voltar às quatro primeiras regras cartesianas. Nelas, há a apresentação com maior precisão do método sugerido por Descartes. Em relação às *Regras para a direção do espírito*, isto é, neste texto, o método consiste no fato que a ciência está ligada a um só princípio: a humana faculdade do saber.

Começando pela Regra I, vê-se que a *Sabedoria* conhece diversos objetos permanecendo sempre idêntica, ou seja, há a conexão de todas as ciências particulares em um saber universal, e a centralidade está no sujeito epistemológico. Aqui temos uma

⁶² As *Regras* não foram publicadas por Descartes em vida, tampouco foram comentadas por ele direta nem indiretamente, nem mesmo escritas até o final, e é evidente que não foram traduzidas pro francês em vida. Se, por um lado, se trata de um texto simples por compreender um objetivo de orientação, por outro, as *Regras* se mostram, muitas vezes, difíceis à leitura. Destacamos também que há a discussão se o abandono da escrita dessa obra pode ser justificado por uma guinada aos estudos metafísicos em 1629-1630 ou se o abandono estaria ligado à intenção do autor em estabelecer estudos científicos. Mas, considerar que as *Regras* é um texto que, por ter sido abandonado, deve ser visto como datado também não cabe. Isto é, a visão das *Regras* ser uma obra isolada no conjunto das obras que formam o sistema cartesiano também não é válido, porque Descartes não desautoriza o seu próprio método em nenhum texto ou carta.

⁶³ Há a possibilidade da dúvida, tanto que Descartes apresenta nas *Meditações* com o argumento do Gênio Maligno, mas não há controvérsias.

primeira definição de *Sabedoria* (as *Regras para a direção do espírito* foram escritas em 1628) que depois será aperfeiçoada no *Discurso do Método* e na *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia* - todos os textos que trazemos nessa análise. Desses princípios da ciência universal dependem os princípios das ciências particulares, então somente o estudo de uma ciência particular (em separado) se torna nocivo, quer dizer, “é preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras”. (DESCARTES, *RDE*. 1989, p.4).

Na Regra II Descartes apresenta quais objetos serão objetos de ciência e trata do fato de que a concatenação das ciências vem da própria razão. Assim, serão objetos de ciência aqueles certos (certeza) e indubitáveis (evidência). Resumidamente, primeiro, a determinação dos objetos é feita através da capacidade do sujeito que conhece, e não pelos objetos- e Descartes retira de seu objetivo filosófico os estudos específicos; e segundo, o conhecimento científico não se opõe apenas ao falso, mas também ao provável, àquilo de que se pode duvidar. Contudo, para Descartes quais objetos serão objetos de ciência? Essa pergunta se torna válida porque não se pode conhecer tudo de uma vez, e então se deve começar por aqueles “certos e indubitáveis”. Para Descartes, nessas quatro primeiras regras, importa mais ver a capacidade do ser humano de conhecer do que a natureza dos objetos, pois o objeto de conhecimento deve ser certo e indubitável independente de sua natureza específica. Será justamente no intelecto humano que Descartes irá encontrar o centro a partir do qual se dá a unidade para as ciências. Isso porque as ciências são da ordem do conhecimento intelectual.

Na Regra I ainda Descartes afirma que a sabedoria humana é uma unidade que permanece “sempre una e idêntica” por mais que os objetos a que se aplique sejam diferentes. Com a unificação das ciências no intelecto e não nos objetos obtida na Regra I, Descartes consegue, na Regra II, fundamentar a ciência pela certeza. Assim, só se pode confiar nas coisas das quais não se tem dúvida nenhuma- e isso se dará através da intuição e dedução. Na Regra III a clareza e a evidência aparecem como absoluta exigência na obtenção de ciência, pois elas retiram as opiniões e a probabilidade. E mais, para Descartes, a clareza e a evidência dos primeiros princípios tira ainda a possibilidade dos

argumentos por autoridade⁶⁴. Como nota Marion, “para Descartes, sendo a ciência pensada a partir do sujeito, a certeza, como determinação psicológica, define toda a forma de saber, até excluir do saber aquilo que nele não se apresenta sob a aparência da ciência” (MARION, 1975, p.53).

A Regra III cuida de explicar que a certeza que a Regra II demonstrou não pode ser adquirida por autoridade, mas deve ser intuída ou deduzida (através da luz natural, isto é, atos do entendimento). Nessa regra falará também do processo de intuição que constitui o fundamento do saber e que se opõe ao conhecimento sensível ao ser visão intelectual. Ora, deseja-se que, ao buscar o conhecimento, a mente esteja pura (na sua essência de razão, entendimento) e atenta (voltada para um objeto simples), pois quando se sabe intuitivamente, há o conhecimento certo de que se sabe, e disso não há dúvida. Assim, ao conhecer intuitivamente o que sabe (tudo que se intui é absolutamente certo, porque a ideia intuída é clara) há presença no espírito e, portanto, não dependendo de conhecimentos anteriores e tendo a perfeita separação de tudo, não se confunde com nada. Dessa forma, os primeiros princípios são intuídos e os seguintes são deduzidos pela razão.

Segundo Descartes, nós passaremos em revista todos os atos do entendimento “que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de engano” (DESCARTES, *RDE*, 1989, p.7) e com isso, admitiremos apenas a intuição e a dedução. Outro ponto apresentado nessa regra que vale elucidar é o fato das matemáticas em si mesmas não terem importância alguma, no sentido de que é preciso usá-las de modelo (veículo) e seguir adiante para aumentar o campo do conhecimento para além delas. Ou seja, Descartes deseja ir além das matemáticas e buscar uma fundamentação metafísica (será o “eu penso, eu existo”) que irá substituir as matemáticas nessa explicação, pois poderá duvidar apenas de objetos externos ao pensamento. Descartes critica as matemáticas no argumento do Gênio Maligno apresentado nas *Meditações Metafísicas*, isto é, sabe que elas são passíveis de dúvida, não são imunes a erros e tomá-las como método universal seria um problema. Ele rompe com uma compreensão da matemática antiga, aquela que não demonstrava o raciocínio necessário para se chegar a uma

⁶⁴ Ora, mas como se dá a relação entre a intuição e dedução e a clareza e evidência? À intuição cabe apreender os primeiros princípios com clareza e evidência e a dedução é capaz de fazer a progressão do conhecimento através da cadeia de intuições. Agora, após haver estabelecido esses elementos básicos, Descartes pode falar desse método que permite atingir o conhecimento verdadeiro das ciências, ou seja, poderá falar da *Mathesis Universalis*.

conclusão, ou seja, uma matemática que só operava pela dedução sem ter uma demonstração.

Sobre isso, não será necessário aqui entrar na diferença entre a matemática e a *mathesis universalis*, mas basta indicar que somente na Regra IV aparece a definição de método universal. O que interessa é a ideia de *mathesis* como uma disciplina, uma questão de ordem da razão de modo geral, e de uma *mathesis* que tem em seu método um apoio nas demonstrações certas da matemática.

A matemática em si não será considerada por Descartes como uma ciência certa, pois ela não é uma disciplina universal, ela possui partes. O filósofo focará no método que ela apresenta, buscando adaptar o que ela traz de certo para o espírito do ser humano, isto é, por ser uma ciência simples, pode ser vista como uma forma geral de raciocínio que, por sua vez, pode ser empregado como um *modus operandi* ou um *savoir-faire* das ciências.

Descartes busca esse método empregado na matemática quando escreve sobre a música (*Compendium musicae*), astronomia, aritmética e geometria (*Ensaio do Discurso do Método*), entre outros estudos, ou seja, não é pelo objeto que ele deriva a matemática, mas ele busca essa possível disciplina como uma maneira de agir em sua *árvore do saber*. Se seu projeto é amplo e nele consta diversas ciências, sabe que precisa de um método de organização dedutivo e demonstrativo que possa se aplicar a todas elas. Portanto, essa *mathesis universalis* deverá ser certa e universal, e não focada nos problemas particulares. Diz-se então que é o seu modo de proceder que importa para a busca da verdade, e não um objeto particular da matemática pura. Esta entraria também nessa reforma da *mathesis universalis*.

Contudo, mais que isso, deve-se dizer que faz sentido considerar a *mathesis universalis* como seiva da *árvore do saber*, e não a *união*; e essa diferença precisa ser pontuada. Ou seja, não se quer criar a confusão entre o argumento de que a *união substancial* possibilita a Descartes inaugurar os campos de sua árvore tal como planejados, incluindo nisso o campo do obscuro e do confuso, com o argumento estabelecido que, dentro dessa *árvore*, é o método a seiva que passaria de um campo para outro. A razão é conduzida por meio de um método, e esse caminho vai do ponto de incerteza até o de certeza. Descartes nas *Regras* e no *Discurso* usa largamente palavras

como “*chemin*” para indicar essa via, e se passa de um ponto a outro através desse caminho e não pela *união*. Porém, sem a *união* seria impossível estabelecer uma física diferente da física das *formas substanciais*, uma medicina do corpo próprio, uma moral do ser humano e uma mecânica do corpo humano, como pretendemos mostrar ao longo desse trabalho. Convém notar que o projeto de *árvore do saber* é um projeto de estabelecimento da *Sabedoria* voltado à procura de melhores condições de vida do ser humano, e esse ser humano conforme a sua metafísica não será dualista, e sim uma estreita *união substancial*.

Mas, para entender melhor esse método e sua posição nesse projeto de Sabedoria, precisamos recorrer às *Regras*. Descartes escreve que na Regra IV o importante na busca do conhecimento é se ter um caminho de conhecimento sem lacunas e com regras de ligações através do emprego de um método de regras certas e fáceis, pois não se pode em nenhuma medida tomar o falso por verdadeiro. Dessa maneira, esse método deve indicar o movimento de intuição e dedução⁶⁵, e ensina a que objetos e em qual momento aplicar essas operações da mente. Isso é tão patente que, sem método, não se deve empenhar em procurar a verdade de algo. Método esse que consiste em regras certas e fáceis que não deixam o sujeito tomar por verdadeiro aquilo que seja falso e que aumentam gradualmente o saber, chegando ao conhecimento verdadeiro do que ele é capaz de saber⁶⁶.

Descartes na Regra IV define assim o método: “Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber.” (DESCARTES, *RDE*, 1989, p.8). É só com o método que se poderá chegar ao quinto grau da *Sabedoria*, e somente com ele também que poderá construir o caminho: do *Discurso* – onde se apresenta o problema do projeto e se trata da fundamentação metodológica-, das *Meditações*- que apresentam a metafísica enquanto elemento

⁶⁵ Explicando melhor, o grande ato de conhecimento para Descartes é a intuição, sendo a dedução secundária, e a medida é a proporção entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido e, ainda, entre objetos em si. Isso porque um se deduz do outro, ou seja, a cadeia só é quebrada quando o sujeito passa sem mediação do conhecimento de si ao conhecimento de objetos extensos, por exemplo. Por isso, Descartes passa do *cogito* para conhecimento de seu interior, dele mesmo, e somente com a veracidade divina pode passar à existência das coisas materiais.

⁶⁶ Para um maior aprofundamento na discussão de método e *mathesis universalis* ver ANDRADE, E. A *construção da Regra IV das “Regras para a Direção do Espírito” sob uma perspectiva da “Mathesis Universalis”*. Cad. Hist. Fil. Ci., v. 17, n.2, Campinas, 2007.

importante para a validação das ciências-, e dos *Princípios* e do *Tratado do homem*– que apresentam elementos da física e fisiologia do ser humano. Elementos constituintes da *árvore do saber*. Vemos que analisar as *Regras* é fundamental para ver o método, que, por sua vez, é fundamental para se pensar como Descartes vê a possibilidade de atingir o conhecimento.

Tomando licença aqui também na ordem das regras, falamos das regras V a XI de forma mais implícita em outras partes e analisamos mais detidamente apenas os pontos fundamentais aos nossos objetivos de pesquisa, sem que seja necessário, assim como fizemos na apresentação das *Meditações* no capítulo I, reconstruir meticulosamente cada argumento de Descartes surgido durante o percurso. Não se trata aqui de uma análise extensa das *Regras*, mas apenas queremos ver os aspectos que selecionamos logo no primeiro parágrafo dessa seção⁶⁷, além de indicarmos introdutoriamente que o problema tratado no capítulo III será centrado, de um lado, em uma questão epistemológica para Elisabeth, do qual surgem suas principais dúvidas sobre a *união substancial*. Além do fato que as *Regras* tratam dos aspectos epistemológicos da Obra cartesiana e nossa defesa nessa dissertação gira em torno desses pontos.

Assim, na Regra XII é apresentado que, sobre o conhecimento, precisamos considerar duas coisas: a primeira é o próprio sujeito que conhece, e a segunda, aquilo que é conhecido, os objetos. Curioso notar que já nessa regra, mesmo essa obra sendo um texto de juventude, Descartes fala que deseja “aqui expor o que é a mente do homem, o que é seu corpo, como é que este é informado por aquela”. Sobre isso ele diz que só podemos compreender a natureza simples e a composição ou mistura delas, e que é mais fácil as considerarmos juntas. As naturezas simples já são suficientemente conhecidas por si mesmas e das naturezas compostas ele fala que as conhecemos porque temos experiência (sensações) delas, ou porque nós as compomos. Instrumentos esses que aparecem nas *Meditações* e na *Correspondência* com Elisabeth naquilo que ele chama “noções primitivas”, das quais depende todo o conhecimento. Ora, e é exatamente pelo conhecimento todo depender dessas noções que Descartes explicita a distinção entre uma

⁶⁷ Retomemos: buscamos ver a pretensão de *unidade* do sistema que o filósofo apresenta e a importância da epistemologia para ele, isto é, como desde as Regras ele escreve sobre essa tarefa do sujeito de obter conhecimentos certos nos mais diversos campos, através das várias faculdades humanas, a partir de um disciplinamento delas colocado pelo método.

e outra, isto é, distingue o tipo de conhecimento de que cada uma deriva⁶⁸. Como vimos na análise das *Regras, a unidade* das ciências se encontra justamente na unidade do espírito cognoscente, do eu pensante. “Todas as ciências”, escreve na Regra I, “nada mais são que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e sempre a mesma, por muito diferentes que sejam os objetos a que ela se aplica, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites” (DESCARTES, *RDE*, 1989, p.4). Mas para descobrir essas ciências é indispensável empregar um método, assim como dirá o *Discurso*: “não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.35).

II.II O *Discurso do Método*

Feito esse percurso, para nos auxiliar a entender melhor o projeto de ciência universal cartesiano, veremos agora como Descartes apresenta esse projeto e a relação da alma com o corpo no *Discurso do Método*. Para isso, utilizaremos os comentários de Gilson à edição francesa⁶⁹, pois além de ser um comentador cartesiano clássico, ele notadamente fez uma longa e pertinente análise sobre a obra; e indicaremos alguns apontamentos de um dos mais recentes comentários publicado na introdução da ocasião de uma nova tradução para o português feita por Pablo Mariconda⁷⁰.

Em sua introdução à edição francesa, Gilson escreve que Descartes em 1636 vivia em uma solidão, mas que toma consciência disso e se inquieta. Com isso, o filósofo nutre “os sonhos de uma ciência que seria a Sabedoria”, tendo o movimento do espírito como

⁶⁸ A resposta à Elisabeth na *Correspondência* vai por esse caminho, pois após apresentar as *noções primitivas* e os tipos de conhecimentos ligados a elas, Descartes fala das confusões que podem ser evitadas sobre a *união substancial*. Mas isso será visto no capítulo III.

⁶⁹ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris : 6ed.Vrin, 1987.

⁷⁰ DESCARTES, R. *Discurso do Método & Ensaios*. Org. Pablo Rúben Mariconda. São Paulo: UNESP, 2018. É sabido que Mariconda teve como foco na introdução à nova tradução do *Discurso* & *Ensaios* publicada em 2018 a hipótese interpretativa de que o *Discurso* junto com os *Ensaios* constituem um bloco que deve ser visto por essa perspectiva, isto é, a publicação do *Discurso* e dos *Ensaios* devem ser feitas juntas. Isso reforça a discussão de que há em Descartes um projeto de fundamentação de *ciência universal* como um projeto único. Porém, tem-se como objetivo maior nesse texto entender esse projeto cartesiano em relação a *união substancial*, e analisa-se aqui somente o *Discurso do Método* e não os *Ensaios* pois vê-se que essa questão da *união* e a apresentação do projeto aparecem melhor desenvolvidas somente no primeiro.

criador⁷¹. O *Discurso do Método* aparece então sendo uma obra de confissão. Isto é, a obra nos traz a hipótese inicial de que ele mesmo, Descartes, nos diz que vivia para encontrar felicidade em conhecer e que “sua inclinação pessoal tinha sido de meditar em silêncio, sem nada publicar” (GILSON, 1987, p.viii)⁷². Resta vermos em que sentido se dá essa crise e por que ela fez Descartes publicar o *Discurso do Método*.

De fato, nos conta Gilson que “suas descobertas matemáticas, o método e sua metafísica permanecem inéditas até a publicação do Discurso” (GILSON, 1987, p.viii)⁷³, mas também nos aponta que dada a intenção de Descartes em transformar as condições materiais de vida (conservação da saúde e invenção de todas as artes) do ser humano, o filósofo percebeu que a verdadeira ciência (que só pode ser a ciência do real) deve servir a essa transformação. Descartes tinha como objetivo permitir meios dos seres humanos ultrapassarem os inconvenientes que a vida poderia trazer como doenças (e isso será melhor desenvolvido no capítulo a frente na discussão com a princesa Elisabeth) através das invenções mecânicas publicadas em sua física.

Assim, o foco de Descartes era que a verdadeira ciência pudesse “transformar as condições materiais de nossa existência” (GILSON, 1987, p.viii)⁷⁴. E, para que isso ocorresse, ele teria que publicar sua obra. Portanto, “o filósofo concebeu o plano de um edifício composto, cada parte destacando um dos aspectos de sua obra” (GILSON, 1987, p.x)⁷⁵. Entrando no texto do *Discurso do método*, começando pelo título, a saber, “Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” na primeira parte do título antigo (confidenciado com exclusividade a Mersenne em carta em março de 1636) era mais forte a questão da *ciência universal*: “Projeto de uma Ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição”. (DESCARTES, *DM*, 1973, p.33). Destaca-se o caráter desse projeto teórico

⁷¹ Dizemos, o espírito *não cria* as ciências, claro, pois somente Deus pode fazê-lo, mas ele encontra em si as regras do método para proceder epistemologicamente e de forma prática através desses campos da *Sabedoria*. A *união* é uma questão ontológica que permite um desenvolvimento epistemológico, pois não se pode confundir os campos, por mais que estejam ligados. Ora, Descartes não poderia ter a pretensão desse projeto de *Sabedoria* se estabelecesse ontologicamente se o ser humano é somente alma.

⁷² [tradução minha]. “son inclination personnelle eût été de méditer en silence, sans rien publier” (GILSON, 1987, p.viii)

⁷³ [tradução minha]. “ses découvertes mathématiques, sa méthode, sa métaphysique demeurèrent inédites jusqu’à la publication du Discours” (GILSON, 1987, p.viii)

⁷⁴ [tradução minha]. “transformer les conditions matérielles de notre existence” (GILSON, 1987, p.viii)

⁷⁵ [tradução minha]. “le philosophe avait conçu le plan d’un édifice composite, dont chaque partie mettrait en évidence l’un des aspects de son oeuvre”. (GILSON, 1987, p.x)

de Descartes de formar uma ciência com fundamentos novos, uma ciência que abraçaria o mundo inteiro e os conhecimentos estariam encadeados por uma explícita, rigorosa e contínua ordem. Esse encadeamento de todos os conhecimentos e de todas as ciências nos levaria ao mais alto grau de conhecimento humano possível. O título da obra mostra como há uma continuidade entre a empreitada de se estabelecer a *mathesis universalis* definida em 1628 e o discurso sobre o projeto de uma ciência universal que seria publicado em 1637⁷⁶.

Como entender as partes desse título? Sobre o mais alto grau de perfeição, com o auxílio de Gilson (1987, p.93/94), percebemos que Descartes apostava em uma concepção de *Sabedoria* puramente humana, isto é, cujas condições residem inteiramente fora do domínio da teologia e se definem pelo mais alto grau de perfeição que nossa natureza é capaz de realizar. O que confere ao pensamento moderno cartesiano uma ciência da razão e não da memória. Assim, a sabedoria que aqui se trata é situada na própria perfeição da qualidade do espírito, que, possuindo os primeiros princípios é capaz de reengendrar em si o sistema inteiro das ciências e da moral (cf. Gilson, 1987, p.94). A filosofia, então, é um pensamento cuja ordem não é o sistema em si, mas deve entender o ser humano, esse filósofo que se dispõe a percorrer o caminho da sabedoria pois a ama, mesmo que não a possua. Esse pensamento é a meditação no tempo, lenta, que passa por vários momentos, e não um corpo de doutrina dado de uma vez, ou seja, não é um conjunto de ideias passíveis de serem adquiridas instantaneamente. Por isso Descartes trata tão longamente do método nas *Regras* e desse sujeito que medita nas *Meditações*.

O objetivo que se tem ao analisar o *Discurso*⁷⁷ é que ele mostra que Descartes, ao tratar de uma forma possível de se fazer *ciência universal*, ou seja, ao apresentar seu foco de estabelecer uma física, uma moral, uma medicina que não haviam sido feitas antes pela

⁷⁶ “Quanto ao Discurso do método, foi escrito em francês e publicado pela primeira vez em Leyde, em 1637. Em 1644, sete anos depois, foi traduzido e publicado em latim, por Étienne de Courcelle. O Discurso foi como que uma síntese das Regras e das primeiras questões filosóficas (relativas às Meditações) até então concebidas por Descartes, destinadas ao grande público, e, mais do que isso, uma espécie de introdução geral ou intróito a três tratados concebidos e escritos na sequência, como se fossem uma espécie de ensaios do método (Essais de la méthode): Sobre a dióptrica, Sobre os meteoros e Sobre a geometria.” (PINELLI, 2013, p.210).

⁷⁷ Sobre a palavra “Discurso” Gilson destaca um trecho da carta de Descartes a Mersenne de março de 1637 na qual Descartes afirma que consiste mais em prática que em teoria, e fala dos tratados seguintes dos Ensaíes desse método onde inseriu não só a Metafísica, mas a Física e Medicina para mostrar que ele se estende a todos os tipos de materiais (cf. GILSON, 1987, p.79).

tradição, apresenta uma metafísica também diferente. Assim, ele começa tratando do sujeito enquanto pensante (*cogito*), mas não pode parar nisso. Além de apresentar que para se alcançar uma *ciência universal* deve-se se livrar de tudo que pudesse ser duvidoso, apresenta que para se ter ciência é necessário um ser humano concreto, da experiência.

Antes de entrar propriamente no texto, vale a pena vermos que o *Discurso do método* pode ser dividido em seis partes: a primeira, as considerações sobre as ciências; a segunda, as regras do método; a terceira, as regras da moral tiradas desse método; a quarta, a existência de Deus e da alma humana que são fundamentos da metafísica; a quinta, física e medicina; a sexta, o que considera necessário para ir adiante na pesquisa da natureza e as razões que o levaram a escrever. Então, nesta obra, Descartes falará de uma *ciência universal* a partir de um método, mas não só isso. Tratará também da regras da moral tiradas desse método, dos fundamentos clássicos da metafísica, bem como da física e da medicina. Disso temos que há uma necessidade de lidar com o sujeito enquanto experiência, enquanto ligado com o mundo material, mesmo que isso não tenha sido percorrido longamente na obra. Ou seja, não é uma obra que lida exclusivamente com a interação entre alma e corpo como será o *Tratado das Paixões*, mas já mostra a impossibilidade de se fazer ciência universal com o sujeito considerado apenas enquanto pensante.

Aliado a esse argumento, dada a intenção cartesiana de formular uma filosofia através do exercício do método que pudesse unificar as ciências e as técnicas, para obter soluções técnicas em vista da melhoria das condições de vida do homem (cf. MARICONDA, 2018, p.11), isto é, se Descartes escreve no *Discurso* sua intenção de modificar os modos de vida do homem pela filosofia (que engloba a física que formará uma medicina e uma moral consideradas caracteristicamente modernas), é justificada sua transformação das condições epistemológicas e ontológicas em seus escritos onde a *união substancial* tem papel fundamental. Não é sobre a vida do sujeito pensante que Descartes fala, mas é sobre o homem concreto formado de corpo e alma.

Na terceira parte do *Discurso* ele trata da impossibilidade de ficar somente com esse método, pois o sujeito que está em busca dessa *ciência universal* precisa de uma regra de moral - mesmo que provisória - para viver. Pois, se esse sujeito fosse somente pensante e não ligado ao corpo enquanto ser humano, enquanto *união substancial*, não precisaria de uma moral, uma vez que o pensamento só precisa de regras para conduzir a

razão. Já na quarta parte ele fala da metafísica antes de algumas considerações sobre a física e a medicina, pois, antecipadamente a estabelecer qualquer verdade nessas áreas, precisa estabelecer os preceitos metafísicos, a saber, a existência de Deus e quem conhece essa divindade, o *cogito*.

Já a quinta parte do *Discurso*, completada pela Sexta Meditação, propõe “um critério completo de humanidade: não somente orgânico como no *Tratado do Homem* ou psicológico como na Segunda Meditação, mas antes psicossomático, no seu aspecto ativo”. (KOLENISK-ANTOINE, 2009, p.166)⁷⁸. E ainda, “vistas na sua totalidade, as seis partes do Discurso do Método compõem um ensaio introdutório que contém uma apresentação do método (partes I-IV), de seu alcance (Parte V) e de como a prática do método resulta em uma filosofia prática (e efetivamente produtiva) que nos tornará “donos e possuidores da natureza” (Parte VI).” (MARICONDA, 2018, p.21). Dado isso, será importante notarmos que o objetivo do texto é buscar um método para estabelecer as ciências de modo seguro e certo, e que qualquer um consiga sozinho -somente pela razão (bom senso)⁷⁹, isto é, sem revelação divina ou argumento de autoridade, ou pela tradição- alcançar esses conhecimentos. Justificando, isso acontece porque Descartes vê a tradição como incapaz de estabelecer verdades- uma vez que se baseavam em argumentos de autoridade, opiniões e em proposições falsas.

Assim como nas *Meditações Metafísicas*, Descartes começa discutindo os preconceitos da infância, e fala que foi instruído nas letras e achava que eram conhecimentos claros e distintos de tudo o que é útil à vida, mas depois mudou de opinião, pois viu que tinha muitos erros e dúvidas. Trata especificamente das matemáticas por causa da certeza e da evidência de suas razões, pois sabe que elas têm fundamentos firmes e sólidos, mas viu que não se edificou sobre elas nada de mais elevado pois elas só eram empregadas na técnica. Sobre a filosofia afirma que haveria somente uma verdade e como ela é historicamente uma eterna disputa, tudo que fosse duvidoso nesse campo teria que

⁷⁸ [tradução minha] « [...] un critère complet d’humanité : non pas seulement organique comme dans L’Homme ou psychologique comme dans la deuxième Méditation, mais bien psycho-somatique, dans son aspect actif. » (KOLENISK-ANTOINE, 2009, p.166).

⁷⁹ “Tornar-se senhor” no sentido de conhecer tudo que é possível conhecer, seja pelo campo do claro e distinto, seja pelo campo do obscuro e confuso. A metafísica funda a ciência física, e esta os ramos ou ciências que lidam com os saberes necessários às “comodidades” de preservação do ser humano e a melhor forma de vida. Pelo entendimento o ser humano poderá conhecer, se bem seguir o método, tudo que é possível conhecer a um ser finito para que sua natureza composta exista da melhor forma.

ser considerado como falso. E quanto às outras ciências também não se podia fiar o juízo pois se baseavam na filosofia.

Desse modo, Descartes fala ainda que preferiu viajar e ter experiências no “grande livro do mundo”, porque sempre teve um “imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro [em suas] ações e caminhar com segurança nesta vida”. (DESCARTES, *DM*, 1973, p.41). Mas, não bastaria viajar e ver os costumes dos outros povos porque aprendeu “[...] a não crer demasiado firmemente em nada do que [lhe] fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, [livrou-se] de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.41). E então, empregou o espírito a conhecer a si mesmo e a fundação da ciência.

Conforme Mariconda (2018, p.21) o projeto mais radical e mais antigo de Descartes foi o de produzir uma *ciência admirável* no qual produzisse um método universal de ordem e medida que, por sua vez, unificasse as matemáticas particulares. E na Regra IV o intérprete aponta que vemos a unidade da ciência focada no papel do método pelo uso da razão, isto é, pelos conceitos de ordem e medida. Então, a unidade da ciência se daria pelo método⁸⁰. Conclui-se que isso está presente em 1637 na publicação do *Discurso do Método* e de seus *Ensaio*s.

Logo na primeira parte do texto Descartes apresenta que o bom senso (razão) é a coisa mais bem partilhada e é o poder de distinguir o verdadeiro do falso, mas os homens divergem de opiniões e não conseguem estabelecer com segurança as verdades das ciências⁸¹. A diversidade de opiniões vem do fato de conduzirem os pensamentos por vias diferentes e não considerarem as mesmas coisas, e não do que se poderia pensar que um seja mais racional que o outro. Então, não é suficiente ter o espírito bom, o principal é

⁸⁰ Descartes propõe um método capaz de ajudar a própria matemática, como se vê também na própria construção da geometria. O método é inspirado pela matemática, mas se aplica à própria matemática, sendo a *mathesis universalis* a seiva da árvore. A matemática em si, como Descartes chega a dizer em vários momentos, precisa de ajustes.

⁸¹ É necessário pontuar que no *Discurso* Descartes não usa a palavra *Sabedoria* mesmo empregando bom senso nesse sentido que apresentamos e a proposta de *ciência universal*. Alguns autores (ver SALES, 2013, p.52) afirmando que “à época em que Descartes redigia o *Discurso*, a denominação *sabedoria* (*sagesse*) era uma palavra “proibida” ou “condenada” do ponto de vista religioso e moral”. Ademais, por vezes o *Discurso* é lido como um resumo das outras obras cartesianas e, de fato, muitas expressões usadas nele como supostamente simples são de enorme importância para grandes conceitos nessa filosofia, como buscamos mostrar.

aplicá-lo bem. Mas como aplicá-lo bem? Para isso, ele diz que formou um método pelo qual pode aumentar gradualmente o conhecimento, chegando ao mais alto ponto que a mediocridade do espírito e a curta vida que tem permitam. E não quer ensinar o método que cada qual deve seguir para bem conduzir a razão, mas deseja mostrar como fez para conduzir a sua. Isto é, Descartes quer se afastar de uma confiança cega nos dons naturais do espírito para, em substituição, apresentar um espírito conduzido de evidências a evidências (cf. GILSON, 1987, p.80).

Tratando mais detidamente sobre o termo “bom senso” (cf. GILSON, 1987, p.82) essa expressão pode significar tanto a faculdade natural de distinguir o verdadeiro do falso quanto em relação à *Sabedoria*. Pode-se entender como razão, faculdade de julgar, se assemelhando à noção de luz natural – faculdade de discernir o verdadeiro do falso sob a forma pura e não adulterada que recebemos de Deus. Além disso, se o bom senso for bem utilizado, se alcança a *Sabedoria*, e, da mesma forma, a *Sabedoria* é apenas o bom senso que atingiu o ponto mais alto de perfeição possível, graças ao método e seu uso regular. Ora, Descartes define a *Sabedoria* na Carta-prefácio como “um estado final do conhecimento humano, que um dia poderia ser alcançado pela descoberta dos verdadeiros princípios da filosofia” (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.73). Mas, isso não é tão simples quanto parece à primeira vista, pois “a divisão dos cinco graus evoca bem claramente fatores de experiência e de cultura” (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.73). Isto é, para alcançar esse grau mais elevado e mais perfeito da moral, que é o último grau da *Sabedoria*, que nenhum filósofo até então chegou, é necessário o bom senso. Bom senso esse definido desde a Regra I, e que “deve ele mesmo ser estudado e só pode sê-lo através de uma multiplicidade de experiências.” (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.73)

Acabada essa breve passagem pela primeira parte do *Discurso do Método*, afirmamos que Descartes continua na segunda parte a falar da questão dos fundamentos duvidosos sobre os quais as ciências se formaram e afirma, fazendo uma alusão à cidade e suas construções, que não é necessário botar tudo a baixo⁸², mas somente a confiança (o crédito) que se dá a essas certezas. E ainda, para não se precipitar acerca dos juízos,

⁸² Segundo Gilson “[...] ne signifie pas que Descartes n’ait pas conçu au début de l’hiver 1619 l’idée d’une réforme complète de la philosophie et des sciences dont elle est fondement [...], mais encore par les lignes suivantes du Discours, où nous voyons Descartes reconstruire toutes ses connaissances sur des fondements nouveaux.” (GILSON, 1987, p.xv)

deve-se conduzir o pensamento por ordem e quando não se sabe como distinguir o verdadeiro do falso, deve-se seguir as instruções dos outros. Porém, um verdadeiro método se torna necessário para chegar ao conhecimento de todas as coisas que o espírito é capaz de conhecer, mas Descartes só começa efetivamente a apresentá-lo a partir do sétimo parágrafo⁸³.

Então, com isso estabelecido, Descartes começa a apresentação dos quatro preceitos, mas antes ele reforça que é necessário sobre eles “tomar a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.45). Em ordem, o primeiro é o de “jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.45). O segundo se define por dividir cada uma das dificuldades em quantas parcelas fosse possível e necessárias para melhor resolvê-las. O terceiro, de conduzir por ordem os 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 mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.46). Ou seja, (cf. GILSON, 1987, p.207) o terceiro preceito comporta a exigência absoluta da ordem no pensamento, por oposição a toda maneira de pensar ao acaso. O quarto e último é “[...] o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.46)⁸⁴.

Sobre a terceira parte, Descartes sabe que se propôs uma longa empreitada e para não ficar irresoluto, porque esse é o pior dos males e, para viver o mais felizmente possível enquanto não alcança as verdades, propõe uma moral provisória com quatro máximas. Ora, por que provisória? Porque a *Sabedoria* não está completa e o campo da experiência se impõe a todo momento - é o sentido do uso da vida. Não se pode deixar de viver, e mais, não se pode deixar de viver bem. De fato, Descartes precisa viver o mais felizmente possível enquanto a moral não está em definitivo. O objetivo último da moral é o

⁸³ Da edição: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁸⁴ Há uma semelhança com as *Regras para a direção do espírito*, pois vemos em ambas a preocupação de conduzir o pensamento pelo simples e fácil até se chegar às mais difíceis demonstrações, não tomar o falso por verdadeiro, e sempre seguir a ordem necessária para deduzir umas das outras. Ademais, acostumando o espírito a encontrar a verdade, algo que os matemáticos fazem, não se aprende todas as ciências particulares da matemática, mas a usamos apenas como modelo. Porém, não se pode tomar as duas obras como equivalentes, pois no *Discurso* não temos a longa apresentação do método como há nas *Regras*, entre outras coisas.

soberano bem que apenas a *Sabedoria* pode nos dar. E quando isso ocorre temos a *beatitude*. Mas a *beatitude* implica a moral definitiva e uma filosofia completa, o que nesse momento não é possível. Resta-nos viver de forma mais adequada ao nosso ambiente natural e social, isto é, viver o mais felizmente possível. A moral provisória se torna, portanto, uma necessidade estrita (cf. GILSON, 1987, p.230/ 233). Quer-se dizer com isso que ao falar em “une assurance morale de ces choses” Descartes trata de uma segurança suficiente para a necessidade da vida prática. Resulta disso que

“se alguém coloca o problema da existência do mundo externo do ponto de vista do uso da vida, que é o da ação voluntária voltada para o bem e, conseqüentemente, da moralidade [...] a garantia que temos espontaneamente da existência de nosso corpo ou do mundo exterior é totalmente suficiente”. Assim, “temos o dever moral de afirmar a existência de nosso corpo e do mundo exterior, mesmo que não consigamos fornecer uma demonstração teórica completa. A segurança moral não é, portanto, um grau mais baixo de certeza teórica que, estritamente falando, alguém teria o direito de ser satisfeito na ordem do conhecimento, mas um grau de verossimilhança que legitima e impõe uma decisão garantida na vontade na ordem da ação”⁸⁵. (GILSON, 1987, p.358).

Ao suspender o juízo não se pode ficar na irresolução pois o estado de dúvida é, certamente, um estado de trevas. Mesmo que na parte teórica se possa suspender o juízo, na moral essa ação é negativa porque não se pára de viver, isto é, não é uma possibilidade para o sujeito cartesiano ficar sem agir, sem receber paixões, sem ter experiências. Assim, Descartes trata da metáfora de habitar uma casa provisória enquanto o prédio da moral perfeita, do conhecimento, da ciência (árvore da sabedoria), não está pronto. A moral provisória⁸⁶ terá então dois objetivos ou critérios de ação gerais, a saber, garantir a

⁸⁵ [tradução minha]. “si l’on pose le problème de l’existence du monde extérieur du point de vue de l’usage de la vie, qui est celui de l’action volontaire dirigée vers le bien et, par conséquent, de la morale [...] l’assurance que nous avons spontanément de l’existence de notre corps ou de celle du monde extérieur est pleinement suffisante. [...] nous avons le devoir moral d’affirmer l’existence de notre corps et du monde extérieur même si nous ne sommes pas capables d’en fournir une complète démonstration théorique. L’assurance morale n’est donc pas un degré inférieur de certitude théorique dont on aurait à la rigueur le droit de se contenter dans l’ordre de la connaissance, mais un degré de vraisemblance tel qu’il légitime et impose une décision assurée de la volonté dans l’ordre de l’action” (GILSON, 1987, p.358).

⁸⁶ Estamos cientes do debate entre as diferenças de moral provisória e moral definitiva (ou científica) em Descartes largamente discutidas pela corrente de comentadores. Porém, como não se trata do foco da dissertação trabalhar a moral cartesiana, opta-se por não levar em conta as singularidades desse problema. Para um aprofundamento maior, indicamos: OLIVA, Luís C. *Apontamentos sobre a moral em Descartes*. Centro universitário São Camilo. 2008. Ou ainda, deixamos como indicação a tese de Lívio Teixeira exposta na obra que utilizamos nessa dissertação (1990) de que, na verdade, Descartes desistirá da ideia de moral perfeita ao perceber que a finitude de nossa razão nos impede de construí-la e, assim, a ideia de moral

felicidade e não ficar na irresolução. Para isso, falará de quatro máximas com um tratamento racional mesmo que não possa ser ainda um tratamento do terreno teórico. De fato, afirma-se que para Descartes a filosofia (enquanto projeto de *Sabedoria*) não trata a metafísica ou a ciência como fim em si, mas como meios para alcançar a felicidade nesta vida prática, na experiência. E isso, obviamente, não pode ignorar que a alma está unida ao corpo de forma íntima e presente.

A segunda máxima trata sobre ser preciso escolher um único caminho e segui-lo⁸⁷. Mas, por que isso é importante? Ora, a oscilação não dá certeza nenhuma, nem mesmo uma certeza de que se está errado. É necessário que mesmo sem certeza absoluta, possa ser resoluto e fazer todo o possível para não errar para evitar o arrependimento. Descrevendo mais detalhadamente as máximas, a primeira é obedecer as leis e aos costumes do país, retendo a religião que Deus concedeu e governando-se segundo as opiniões mais moderadas e mais distanciadas dos excessos das pessoas mais sensatas, pois essas opiniões são as mais cômodas para a prática e verossimilmente as melhores⁸⁸. A segunda consiste, como dito, “[...] em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.50).

A terceira “[...] era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.51). Ou seja, devemos inclinar a nossa vontade a desejar só o que está ao alcance do nosso entendimento. Por fim, a quarta e última máxima é passar em revistas as ocupações dos seres humanos para escolher a

perfeita seria substituída pela ideia de uma moral racional. Ademais, algumas razões externas podem ser vistas em carta a Chanut (AT, V, 86-87), na qual Descartes alega que não escreveu um tratado sobre moral por medo das calúnias e por acreditar que não compete senão aos soberanos regrar os costumes alheios; e em carta a Elisabeth (AT, IV, 411-412) Descartes afirma que leva uma vida isolada e, por isso, sua experiência própria torna impertinente qualquer afirmação que possa dirigir sobre a vida civil a um membro da corte, como era o caso da princesa.

⁸⁷ Essa é a ideia de verossimilhança que foi falada acima.

⁸⁸ Note-se que o campo da experiência começa a aparecer aqui, ou seja, argumentos que não podiam estar na teoria aparecem para falar da prática.

melhor. Descartes então decide continuar a empregar toda a vida para cultivar a razão e adiantar-se no conhecimento da verdade seguindo o método.

Na quarta parte, Descartes retoma que deve rejeitar como falso tudo que tivesse a menor dúvida, o que podemos considerar como não só a dúvida de fato, mas também a de direito. E, semelhante às *Meditações Metafísicas*, como se enganou às vezes com os sentidos, tudo que fosse imaginado por eles seria colocado como falso, mas, justamente por pensar que tudo era falso, necessariamente pensava, e é o conhecimento do fato de que duvida que importa, e não o próprio fato em si que duvida. O *cogito* é uma ligação necessária, não é um raciocínio, é uma constatação de um fato. Assim, quando examina o que é, o sujeito descobre que não tem corpo algum, nem que pode afirmar estar num mundo ou lugar existente. Mas isso não muda em nada o fato de existir. Compreende que é uma substância cuja essência ou natureza consiste no pensar que não necessita de nada material. O sujeito é a alma, que é distinta do corpo e mais fácil de conhecer do que ele⁸⁹. Assim, a partir do único conhecimento que sabe, o *cogito*, verificará o critério de certeza, isto é, a clareza e a distinção. Como nota Gilson (1987, p.288), o caminho seguido por essa primeira reflexão metafísica é aquele feito nas meditações Segunda à Sexta, ou seja, aquele que vai do *cogito* à distinção⁹⁰ real da alma e do corpo, passando pela existência do Deus verdadeiro. Descartes, com a certeza de que não está sozinho- que há um Deus perfeito- vai investigar os objetos materiais. Mas, indo primeiro pela geometria, não consegue afirmar que a largura, profundidade, e altura existam no mundo.

Para entendermos melhor o conceito de ideias claras e distintas, vale notar que a clareza consiste no caráter específico das ideias quando elas são geradas em nós pela presença dos próprios objetos. E, (cf Gilson, 1987, p.201) isso se refere à crítica que é exercida dentro da ciência, em nome de um ideal de certeza intuitiva e dedutiva que não

⁸⁹ Lembrando que *fácil* / *difícil* são termos que mudam de posição dependendo de qual campo de conhecimento se está tratando. O conhecimento da alma é o mais fácil dentro da ordem das verdades científicas, mas a ciência não é mais fácil de conhecer que os conhecimentos da vida, da experiência, dos sentimentos. O senso comum me apresenta com muito mais “força” e “facilidade” verdades não científicas do que a primeira verdade (o Cogito). Para o entendimento, como mostra as *Meditações*, a verdade de que minha alma está intimamente e substancialmente unida a um corpo é uma das últimas, mas para a *minha natureza* esse fato já me era muito nítido antes mesmo do início do percurso de meditar metafisicamente.

⁹⁰ Como nota Gilson (1987, p.308), apenas o *Cogito* prova a existência de uma alma totalmente distinta do corpo; mas é suficiente provar que a alma é realmente distinta do corpo? A resposta varia conforme se considera a exposição parcial do *Discurso* ou a exposição completa das *Meditações* e dos *Princípios da Filosofia*.

requer justificativa metafísica, mas Descartes rompe com isso quando se coloca a tarefa de constituir um sistema completo de filosofia. Assim, “no momento em que Descartes decide construir a própria metafísica sobre novos fundamentos, ele precisa de algo que seja um critério que lhe permita distinguir entre o que é mostrado e o que é provável” (GILSON, 1987, p.202)⁹¹. Ora, se torna necessário um critério que permita afirmar que as realidades correspondem fora do pensamento às verdades já contidas nele.

Vale apresentarmos outro ponto importante em relação ao que foi dito anteriormente, a saber, a crítica às *formas substanciais escolásticas* ou *coisas escondidas* das quais não se tem conhecimento. Nessa obra, Descartes relata que descreveu a matéria de tal forma a mostrar que ela é tão clara e inteligível (só ficando atrás de Deus e da alma) que não existiria nela qualquer qualidade ou forma escondida dita pelas “escolas”. O conhecimento dela é tão natural que não se pode ignorá-lo. Resumidamente, dentro da tradição filosófica que Descartes estava inserido havia de um lado o platonismo, que interpretava figurativamente a alma como piloto no navio, ou seja, algo imaterial alojado em uma matéria ou corpo comandando-a e não se misturando a ela de forma alguma; e o aristotelismo, que definia o corpo como *órganon*, quer dizer, como instrumento da alma, sendo somente o corpo que agia e poderia se relacionar. Descartes vai romper com essas duas frentes ao propor a distinção entre o corpo e a alma, distinção essa radical que entende as duas como substâncias, isto é, como possuindo essências diferentes (de fato, cada substância é uma *res*).

Mas, o que isso implica? Que cada substância possui então sua lei própria e que não tem relação de causalidade com a outra. Ora, se ser substância é “existir em si e por si”⁹² e só se relacionar com outras de mesma natureza, como se dará a comunicação entre alma e corpo? E ainda, se a mecânica clássica traz o corpo do ser humano através das perspectivas de uma máquina autônoma, quer dizer, subjugado aos princípios de movimento (que estritamente é dado pelo choque, contato direto) e a alma sendo

⁹¹ [tradução minha]. “Au moment où Descartes décide de construire la métaphysique elle-même sur des bases nouvelles, il a besoin d’autre chose que d’un critérium qui lui permette de distinguer entre ce qui est démontré et ce qui n’est que probable”. (GILSON, 1987, p.202).

⁹² Nos *Princípios*, Descartes apresenta a definição de substância, a saber, “a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa pra existir” (AT, IX-2, 47.). Mas no caso das substâncias pensante e extensa, estas precisam de Deus para existir e da criação contínua, uma vez que não há nada que garanta que o tempo presente depende daquele que imediatamente o precedeu (cf. DESCARTES, 1973, p.182). E não há entre a substância e seu atributo principal uma distinção real, sendo apenas pela *razão* que distinguimos a *res cogitans* do pensamento e a *res extensa* da extensão.

substância pensante (memória, vontade, imaginação, razão etc.), será impossível entender pela razão o ser humano como um composto, uma *união substancial*.

Dentre outros pontos, isso também abre uma nova física porque dispensa a alma de ser um princípio da vida e de movimento, além de dispensar as paixões e as vontades de serem corporais, passando a ser agora *da alma*. Mas, como muitos se perguntaram, qual será o preço que Descartes terá que pagar para sustentar essa união dentro de seu sistema? Realmente, seja no *Discurso* ou na Sexta Meditação podemos ver indícios do abandono das *formas substanciais* da física escolástica fundando uma física mecânica através da noção de *união substancial*. Mesmo que em nenhuma dessas obras seja seu foco apresentar a *união*, o filósofo não trata dela como algo subsidiário. Para Descartes, como já sabemos, a alma é unida ao corpo e quando tratamos de *formas substanciais* erroneamente,

por uma extensão indevida dessa experiência a toda a natureza, emprestamos aos corpos externos princípios internos de movimento análogos às nossas sensações (quente, frio, duro, etc.): as qualidades reais. Ao distinguir verdadeiramente a alma do corpo, a metafísica dissolve idéias confusas de formas ou qualidades, de modo a deixar para o corpo apenas extensão e movimento, os objetos próprios da física real. (GILSON, 1987, p.384)⁹³.

Segundo ele, a física escolástica erra em tomar a unidade e a identidade ontológicas quando elas são apenas funcionais. Ora, Descartes não poderia considerar todas as coisas que existem, todos os seres, como se todos eles fossem substâncias individuais, dizemos, o Descartes metafísico e físico. Somente existem substâncias extensas e pensantes, e a elas se acrescenta um atributo essencial. O homem é único nesse aspecto porque sua essência não é representada somente por uma ou outra substância, mas exige uma noção primitiva própria, a de união (cf. GUENANCIA. In. ONG-VAN-CUNG, 1999, p.95/96).

Sobre esse ponto, o ser humano não é então uma terceira substância, mas a união de duas substâncias, que exige uma noção primitiva própria. No artigo 48 da primeira

⁹³ [tradução minha]. “Par une extension indue de cette expérience à la nature entière, nous prêtons aux corps extérieurs des principes internes de mouvement analogues à nos sensations (chaud, froid, dur, etc): les qualités réelles. En distinguant réellement l’âme du corps, la métaphysique dissout les idées confuses de formes ou de qualités, pour ne plus laisser au corps que l’étendue et le mouvement, objets propres de la vraie physique”. (GILSON, 1987, p.384)

parte dos *Princípios*, na primeira carta que Descartes escreve a Elisabeth e na regra XII, Descartes trata das “noções primeiras” ou “noções primitivas”. Essas noções são o que o entendimento percebe em primeiro, metodologicamente analisando. É uma noção simples e percebida na *ordem* metódica antes que as noções complexas. As substâncias podem ser supostamente separadas por Deus, e dizemos “supostamente” pois na natureza elas não estão, ou seja, a distinção delas no entendimento não anula que sejam intimamente ligadas na natureza do ser humano. Contudo, do ponto de vista das *Regras*, só há um caráter hipotético, quer dizer, a divisão é apenas intelectual e somente com a veracidade divina, estabelecida pela ontologia nas *Meditações* que isso pode ocorrer. Porém, nas *Regras*, essa questão se pauta ainda numa esfera epistemológica.

A diferença em relação à tradição está em que, para Descartes, a alma é uma substância completa e, assim como toda substância completa, precisa de um ato de criação divina para existir; enquanto para os escolásticos a alma é uma substância incompleta⁹⁴. Assim, o problema para Descartes não está em manter a tese da *união substancial* de alma e corpo, de ser humano como um *ens per se*⁹⁵ e não o composto accidental de duas substâncias heterogêneas. Mas, quer manter a *união substancial* da alma e do corpo passada pela escolástica sem admitir a concepção escolástica da alma, ou de corpo, muito menos que essa união é uma *forma substancial*. Para Descartes, como sabemos, tanto a alma como o corpo são substâncias⁹⁶. Já para a tradição (São Tomás), elas são substâncias incompletas, e é precisamente porque a alma humana é uma substância incompleta que ela pode, ao se unir a essa outra substância incompleta - que é o corpo -, tornar-se a *forma substancial* dessa substância completa que é o homem (cf. GILSON, 1987, p.431/ 432).

Voltando ao *Discurso*, mais adiante, Descartes trata da descrição dos corpos inanimados e das plantas, e em seguida passa a dos animais e, particularmente, a dos seres humanos. Nesse ponto, trata do corpo enquanto máquina, faz uma longa descrição do funcionamento dos nervos e do cérebro, e fala dos espíritos animais. Mas conforme o autor, só trata de como os objetos imprimem ideias por meio dos sentidos, como a fome,

⁹⁴ Isso para Descartes é o mesmo que dizer que ela não pode existir sozinha, ou seja, que não é uma substância.

⁹⁵ Queremos dizer com isso que para conhecer basta pensar clara e distintamente a alma e o corpo, mas que para atingir o homem concreto (por exemplo quando Descartes escreve a Regius em janeiro de 1642) a noção deve ser “ens per se” e não “per accidens”.

⁹⁶ Sobre isso também ver definição V da Exposição Geométrica das *Segundas Respostas*.

sede, etc no *Tratado do Homem*. Assim, no *Discurso*, Descartes faz esse percurso para bem distinguir alma e corpo a fim de que não se pense ser a alma com noções escolásticas (sensitiva e vegetativa).

Mais ao final dessa parte da obra volta a falar do sujeito pensante e, sobre isso, afirma que a alma racional não pode ter sido deduzida do poder da matéria porque ela é uma substância e, como tal, deve ter sido criada por Deus. Além disso, ela não está alojada no corpo como um piloto em seu navio, mas compõe com ele um verdadeiro ser humano⁹⁷. Essa comparação da interação entre a alma e corpo estando a alma como um piloto em seu navio aparece tanto nas *Meditações Metafísicas* quanto no *Discurso do Método*. Gilson (1987, p.431) comenta que a “[...] hipótese de uma alma simplesmente alojada no corpo como um piloto em sua navio talvez fosse suficiente para explicar razoavelmente como a alma move o corpo, mas não a maneira como sofre”.⁹⁸ Descartes precisava explicar isso, pois na sexta parte ele apresenta uma relação com a experiência, os costumes, e a física em geral, pois explica rapidamente que através do método procurou “regrar meus costumes pelas razões que ele me ensinava” (DESCARTES, 1973, p.71). Queria chegar a conhecimentos úteis à vida através de uma Filosofia prática para se tornar “como que” senhor e possuidor da natureza, ao invés de empregar uma filosofia especulativa tal qual ensinada nas “escolas”.⁹⁹

Além disso, fala da medicina¹⁰⁰: “[...] a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida”. (DESCARTES, *DM*, 1973, p.71). O que demonstra que, de fato, ele não fala explicitamente da *árvore do saber* nesta obra, mas dá indícios de uma moral, mecânica, e da medicina com relação ao seu

⁹⁷ Sobre a expressão “um piloto em seu navio”: expressão de metáfora utilizada pela escolástica para designar a alma do ser humano como forma substancial de seu corpo. Em Descartes o ser humano não é nem o corpo separado, nem a alma separada.

⁹⁸ [tradução minha]. “[...] l’hypothèse d’une âme simplement logée dans le corps comme un pilote dans son navire suffirait peut-être à rendre compte de la manière dont l’âme raisonnable meut le corps, mais non de la manière dont elle en pâtit”. (GILSON, 1987, p.431)

⁹⁹ Ou seja, conforme a nota 117 da edição dos Pensadores: “A Filosofia só pode, portanto, constituir a fundação de uma prática científica, ‘útil à vida’. Seu fim não reside na contemplação”. (DESCARTES, *DM*, 1973, p.71). E ainda, indicamos as declarações da Sexta parte do *Discurso*, na qual Descartes apresenta sua discordância em relação à filosofia escolástica quanto ao caráter de utilidade.

¹⁰⁰ Gilson comenta (cf. 1987, p.450) que as preocupações médicas de Descartes aparecem desde 1630 (desde o início). Como visto na carta à Mersenne de Janeiro de 1630, “c’est une <Médecine fondée en démonstrations infaillibles> qu’il cherche (à Mersenne, janvier 1630, t.I, p.105-106). Cf. A Mersenne, 20 février 1639, t. II, p. 525.” ‘É uma medicina fundada em demonstrações infalíveis’ que ele procura”. [tradução minha]

tronco, a física. Nota-se que Descartes “[...] no tocante às experiências, [notara] que elas são tanto mais necessárias quanto mais avançada a gente está no conhecimento” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.72). Ou seja, não é como se poderia esperar do Descartes das primeiras meditações, nem mesmo do começo do *Discurso do método*. Ao final, ele não nega a importância das experiências, mas fala que vale mais se servir das que mais “se apresentam por si mesmas aos nossos sentidos, e que não poderíamos ignorar, contanto que lhes dediquemos o pouco que seja de reflexão, em vez de procurar as mais raras e complicadas [...]” (DESCARTES, *DM*, 1973, p.72).

Assim, sabe-se que Descartes inicialmente sonhou com uma medicina infalível¹⁰¹, técnica, que pudesse consertar, quando preciso, o corpo como se esse fosse uma máquina, mas que foi se convencendo cada vez mais - isso é atestado pelo conjunto de sua Obra - que as inclinações da natureza, os sentimentos e as paixões impedem que o corpo do ser humano seja visto somente enquanto substância extensa. As ideias fundamentais de Descartes sobre medicina (cf. TEIXEIRA, 1990, p.157) consideravam uma fisiologia voltada a uma patologia que, mesmo que não possamos associá-la ao que hoje entendemos por esses termos, era suficiente para que sobre ela se baseasse em uma terapêutica. Mas Teixeira se pergunta, por que Descartes não realizou essa medicina? E indica que uma das principais razões

foi a convicção a que ele aos poucos chegou de que as suas concepções mecanicistas, necessárias sem dúvida à elaboração de uma doutrina médica e de uma terapêutica, não eram contudo suficientes, pois que o homem não é um simples animal, uma simples máquina, mas um complexo de corpo e alma: não poderia haver, portanto, verdadeira medicina a não ser no plano da união da alma e do corpo, [ou] [...] talvez nunca chegasse a alcançar pela impossibilidade de realizar as experiências necessárias (TEIXEIRA, 1990, p.157 [acréscimo nosso]).

¹⁰¹ Destaca-se que o tema da medicina em Descartes será visto com maior cuidado em trabalhos posteriores, mas é possível inicialmente apontar que dentro desse campo pretendemos futuramente analisar se a noção de corpo-próprio, que aparece com a *união substancial*, pode ser interpretada como uma renovação do que entendemos por “eu” cartesiano. Aliado às investigações sobre a teoria das paixões, mais precisamente sobre o papel da melancolia, buscaremos analisar a pertinência que os estudos médicos, um dos ramos da *árvore do saber*, atribui ao homem concreto (da experiência) e que atualiza a compreensão que o sujeito tem de si mesmo dentro do sistema cartesiano. O objetivo é de precisar, se baseando sobre a interpretação que os campos de conhecimento da teoria cartesiana foram pensados em conjunto e que o estudo das condições da vida humana era o centro de sua filosofia, porque -com a proposição de uma medicina do ser humano -o “eu” não pode mais associar sua existência apenas ao fato de pensar.

Alguns pontos sobre essa medicina em Descartes podem ser vistos nos *Princípios*, mas como ele próprio afirma, deveriam ainda ser acrescidas às partes sobre a natureza das plantas e dos animais, “outra sobre a do homem”.

Na *Entretien avec Burman*¹⁰² aparece uma oposição de uma medicina estritamente física, que tomaria o corpo do ser humano quanto objeto extenso somente, com uma medicina regulada pelo que se chama natureza do ser humano, ou seja, a *união substancial*. E, de fato, entender essas necessidades do corpo do ser humano, corpo esse chamado de corpo próprio só será possível no nível do obscuro e do confuso.

Portanto, mesmo sem falar da *união substancial* no *Discurso*, Descartes apresenta a importância da experiência. Para a constituição da ciência universal- que é o seu foco (e que é apresentada no título e no objetivo da obra) - ele não pode lidar com o sujeito sem as experiências e sem a matéria, ou seja, com o ser humano sendo apenas pensamento. E mesmo, não pode lidar com o sujeito sendo apenas extensão. Por exemplo, Gilson (1987, p.165) comenta que em primeiro lugar “sendo apenas pensamento, a alma não contém em essência nada que não seja inteligível”¹⁰³, e em segundo, “se, portanto, supomos que ele tenha um conteúdo inato, esse conteúdo é, por lei, total e imediatamente inteligível para ela”; terceiro, “de fato, essa alma está substancialmente unida a um corpo; experimenta, disso, impressões que são uma função da vida do corpo e representam coisas para ele, não em si mesmas, mas em relação às nossas necessidades corporais”¹⁰⁴ (GILSON, 1987, p.165).

¹⁰² Torna-se importante alertar que esse texto não foi escrito por Descartes e, por isso, não possui a mesma pertinência às nossas questões que as demais obras cartesianas, mas o colocamos aqui apenas nesse ponto para melhor elucidar o argumento. Essa “entrevista” busca abranger vários lados do percurso cartesiano, mas não se propõe como um esclarecimento ou resumo de alguma área específica. Resumidamente, “o encontro se deu no dia 16 de abril de 1648. Burman lhe formulou questões e apresentou dificuldades relativas ao estudo das *Meditações*, dos *Princípios* da filosofia e do *Discurso* do método. A Conversação, devido às questões por ele formuladas (sobre o cogito, sobre a dúvida, sobre o gênio maligno, sobre a natureza do espírito, sobre o infinito, sobre Deus, sobre as ideias claras e distintas, sobre a vontade etc) veio a resultar, já na época, em uma espécie de glossário ou dicionário Descartes [...] Tratava-se, porém, de *anotações*, com todas as restrições que esse tipo de abordagem “marginal” comporta. [...] de início circulou informalmente, sem que (não consta) Descartes tenha manifestado qualquer aprovação ou desaprovação formal.” (PINELLI, 2013, p.233).

¹⁰³ [tradução minha]. “n’étant que pensée, l’âme ne contient par essence rien qui ne soit intelligible » (GILSON, 1987, p.165).

¹⁰⁴ [tradução minha]. “si donc nous lui supposons un contenu inné, ce contenu lui est, en droit, totalement et immédiatement intelligible; 3° en fait, cette âme est substantiellement unie à un corps; elle éprouve, de ce fait, des impressions qui sont fonction de la vie du corps et qui lui représentent les choses, non pas en elles-mêmes, mais par rapport à nos besoins corporels [...]” (GILSON, 1987, p.165).

Do que se entende por ontologia moderna, ficou estabelecido (cf. BARBARAS, 2019, p.5) que não há no homem somente uma experiência do corpo ou da alma, mas verdadeiramente há uma unidade psicofísica. O ser humano é matéria e espírito, um e outro ao mesmo tempo, isto é, não tem uma vida redutível aos parâmetros de uma máquina material ou a uma alma. Esse campo do corpo-próprio (união) é retirado do campo do entendimento e é apenas no uso da vida, evitando meditar, que se concebe a união - o campo da experiência não se reduz à dualidade, não pode ser entendido pelas categorias dualistas. Barbaras (2019, p.5) aponta o mérito de Descartes justamente nisso, a saber, que ele circunscreve uma área de experiência que contraria as categorias do dualismo metafísico e, ainda, que a fenomenologia, a de Merleau-Ponty em particular, visa pensar o composto como tal, considerado impensável.

Considerando que Descartes, dentro de seu projeto de filosofia, tinha a intenção de buscar meios que possibilitassem o ser humano viver da melhor forma possível (sempre buscando a *beatitude*), considera-se que seria impossível levar em conta somente o sujeito enquanto pensamento. O ser humano precisa ser *união substancial*, pois não podendo viver sem ter sensações, sem ter um corpo (ele está no mundo), deve buscar viver bem considerando essa sensibilidade como ato, como maneira de reagir ao mundo. O sujeito não pode ser uma alma que entende as sensações, mas uma alma intimamente unida ao corpo que, enquanto ser humano concreto, faz algo em relação a essas sensações.

Assim é o homem segundo Descartes: ele não é puramente sujeito, visto que não se confunde com o espírito conhecedor, a inteligência infinita (sabemos o quanto Descartes insistiu na finitude de nosso entendimento, na caráter pessoal de nosso eu). Mas também não é um objeto, porque então seria uma coisa e o cogito não seria mais compreendido. (ALQUIÉ, 1950, p.5)¹⁰⁵

Com o ser humano da experiência, o corpo-próprio, não há mais a clivagem interior subjetivo – exterior material e, assim, não restam dúvidas de como pode a alma mover o corpo, pois no cotidiano, na dor, na fome, não há como duvidar que sou um composto de alma e corpo. O ser humano participa de maneira integral da percepção, da experiência, no qual não há mais uma redução às substâncias como é na metafísica, mas

¹⁰⁵ [tradução minha] « Tel est bien l'homme selon Descartes : il n'est pas purement sujet, puisqu'il ne se confond pas avec l'esprit connaissant, l'intelligence infinie (on sait combien Descartes a insisté sur la finitude de notre entendement, sur le caractère personnel de notre moi). Mais il n'est pas non plus objet, car alors il serait chose, et le *cogito* ne se comprendrait plus ». (ALQUIÉ, 1950, p.5)

nem por isso a *união* é interpretada como síntese, onde as substâncias completamente distintas se modificariam para encontrar uma medida comum. Esses termos não são pensados na filosofia cartesiana porque justamente as substâncias não são incompletas (para se dizer “substância” é porque já é completa).

Descartes se explica tentando definir sua posição pessoal em termos de filosofia comum. Sua definição de substância é tal que exclui qualquer possibilidade de dizê-la "incompleta". Afirmar a distinção "na realidade" das substâncias é reconhecer que cada uma é "completa". [...] “Para dizer o verdadeiro, “substância completa “é uma tautologia: na própria definição que Descartes dá de substância, entende-se que esta é uma coisa completa. (GOUHIER, 1962, p.353/357)¹⁰⁶

A *união substancial* não é em Descartes uma vivência encarnada do ser no mundo, isto é, não é uma dimensão integrativa de psíquico e somático, como se fosse uma simples soma. Se pensarmos assim, de fato teremos uma incongruência e uma enorme impossibilidade de entender racionalmente como as substâncias se relacionam. O corpo considerado enquanto substância extensa, matéria inerte, não é capaz de sozinho ser o ser humano porque não tem engajamento, não “está no mundo” no sentido que só realiza movimentos geométricos. O corpo considerado enquanto unido intimamente a uma alma é aquele que pode ser o “meu” corpo, identificado como através do qual percebo os demais objetos.

Descartes parte das categorias metafísicas para, metodicamente dentro do seu projeto de construção de uma árvore da *Sabedoria*, fundamentar o campo da experiência. Ao não partir da *união* para a investigação da separação, mas fazendo o oposto, é que ele consegue assentar seu papel de filósofo racionalista que estabelece regras certas e fáceis e um método rigoroso e coerente com uma metafísica livre das *formas substanciais*. Dessa maneira, o trabalho que aqui se desenvolve está de acordo com Laporte (1988) que considera a doutrina da união da alma e do corpo em Descartes uma peça indispensável de sua filosofia tanto quanto sua distinção, e que o que ele diz sobre a união, mesmo que não largamente, já é o suficiente para apostarmos com segurança que Descartes já tinha

¹⁰⁶ [tradução minha] « Descartes s'explique en essayant de définir sa position personnelle dans les termes de la philosophie commune. Sa définition de la substance est telle qu'elle exclut toute possibilité de dire celle-ci « incomplète ». Affirmer la distinction« en réalité» des substances, c'est reconnaître que chacune est « complète ». [...] « A dire vrai, « substance complète » est une tautologie : dans la définition même que Descartes donne de la substance, il est entendu que celle-ci est une chose complète. » (GOUHIER, 1962, p.353/357)

essa doutrina bem planejada em sua filosofia. Partiremos agora para a análise da *Correspondência* para verificarmos como o problema da *união* foi colocado por Elisabeth e em que medida Descartes o responde.

Capítulo III

Abertura do problema: a *Correspondência* entre René Descartes e Elisabeth da Boêmia

Descartes e Elisabeth da Boêmia trocaram ao longo de seis anos (de 1643 a 1649) 59 cartas com os mais diversos temas. Longe de estar no foco dessa dissertação percorrer todas elas, prioriza-se aquelas cujas discussões estabelecidas suscitam as questões de *como pode a alma mover o corpo*, como se dá a *interação alma-corpo*, ou mesmo como é efetivamente a *união substancial*. Sublinha-se que essa conversação entre o filósofo e a princesa se iniciou um ano após a publicação das *Meditações Metafísicas* e seis anos antes da publicação do *Tratado das Paixões*, ordem que será marcante para os objetivos dessa dissertação, pois está relacionada com questões importantes a esse texto.

Equívoca-se quem pensa que Descartes só se preocupou com a questão da *união* por causa das dúvidas de Elisabeth. Ora, sabemos desde as *Meditações* e do *Discurso* que elas são desenvolvidas em sua Obra, e mesmo desde 1628 Descartes se propõe a expôr “o que é a mente do homem, o que é seu corpo, como é que este é informado por aquela, quais são em todo o composto humano as faculdades que servem para o conhecimento e o que cada uma delas faz em particular” (DESCARTES, *RDE*, 1989, p.66). E mais, o filósofo já havia respondido sobre a questão da *união* a Hyperaspistes em 1641 (publicado nas *Sextas Respostas*) sobre isso, e responderá mais tarde também à Arnauld em 29 de julho de 1648. Sem nos alongar, mas basta apenas comentar por último, segundo Rodis-Lewis (2010. p.18), que “sem dúvida o filósofo não esperou pelas perguntas de sua

correspondência para se interessar por esse problema: ele começou sua primeira obra definindo como meta da música a emoção em nós, para nosso prazer, as afecções diversas”¹⁰⁷, que se dá principalmente no *Compendium Musicae*.

Afasta-se desde já o preconceito de que trabalhar com cartas é um processo mais fácil que trabalhar com textos publicados, e atesta-se que o estilo linguístico menos rigoroso de escrita em nenhum momento leva as partes a escrever futilidades ou superficialidades. Elas são, primeiramente, uma porta por onde o leitor cartesiano encontra problemas basilares, soluções ou tentativas de soluções, e a apresentação de contextos de vida dos interlocutores que permite reconstruir percursos e, como se aposta nessa dissertação, iniciar uma defesa a Descartes de uma das maiores críticas já feitas ao seu sistema.

Ora, o que é sumamente importante para o que se pretende discutir é ocasionado logo em uma das primeiras cartas, na qual Elisabeth quer esclarecer suas dúvidas quanto à leitura das *Meditações*. Após a leitura minuciosa de Elisabeth à obra, a princesa escreve a Descartes em 6/ 16 de maio de 1643 com a pergunta de *como pode a alma mover o corpo*, ou seja, com uma questão que muitos contemporâneos se perguntaram nos termos de como pode a alma interagir com o corpo, ou melhor, como se dá efetivamente a *união substancial*. Além da dificuldade que Descartes terá em responder essa pergunta, ele enfrentará, também, a dificuldade de que essa resposta seja admitida pelo entendimento.

Diz-se então que Descartes, como veremos, conseguiu responder à Elisabeth como se dá a interação alma-corpo, mas isso nem de longe levou a princesa e os demais leitores de sua filosofia a aceitarem a resposta, pois ela implica utilizar simultaneamente noções primitivas distintas e, na medida em que abre um novo jeito de enxergar a filosofia cartesiana através do campo do incerto e do confuso, noções confusas. Ao duvidar da capacidade da alma mover o corpo, Elisabeth coloca um pressuposto de ordem física. Com efeito, sobre a carta de 6/16 de maio de 1643, temos:

Me digais como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode *determinar* os espíritos do corpo a fazer as acções voluntárias. Efectivamente, parece que toda a

¹⁰⁷ “Sans doute le philosophe n’a-t-il pas attendu les questions de sa correspondance pour s’intéresser à ce problème : il commence son premier ouvrage en définissant comme le but de la musique d’émouvoir en nous, pour notre plaisir, des affections diverses. » (RODIS-LEWIS. Introdução *Les passions de l’âme*. 2010. p. 18)

determinação de movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pelo qual é *impelida* por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contacto é exigido às duas primeiras condições e a extensão à terceira. Excluí esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial. Por isso, peço-vos uma definição da alma mais particular do que na vossa Metafísica, ou seja, da sua substância, separada da sua acção, do pensamento. (ELISABETH, Carta de 6/16 maio de 1643, CP, 2001. p.29/30. [grifo nosso])

Isso significa que a pergunta se dá sob o prisma da extensão e do choque e, nesse ponto, ela é válida, pois como pode uma substância sem extensão e incapaz de produzir choque, impelir o movimento (contato) em uma substância extensa? Essas noções são incompatíveis com a alma tal como Descartes a apresentou nas *Meditações*. Para se entender um pouco melhor essa pergunta, tem-se uma atenção maior ao conceito de *determinação*¹⁰⁸. Isso porque *determinar* na filosofia seiscentista significa, em linhas gerais, gerar um movimento voluntário. Nesta ocasião, vale a pena notar que, para Descartes, Deus é o causador efetivo do movimento, isto é, a alma não causa movimento ao corpo, ela apenas determina sua direção. É Deus que ao criar todo o movimento mantém eternamente¹⁰⁹ a mesma quantidade de movimento, deixando para a alma apenas a capacidade de determinar a direção dos movimentos. Não é a alma enquanto substância pensante que, isolada, decide pela vontade¹¹⁰ causar movimentos no corpo, a substância extensa, mas enquanto conjunto alma-corpo ela impele movimentos no corpo e este faz o mesmo com a alma a partir das paixões.

Sobre o conceito de causa, Buzon e Kambouchner (2010, p.13/14) nos ajudam a entender que, para Descartes, “a causa eficiente constitui, pois, o regime geral da causalidade”. Há a primeira causa, Deus criador dos seres e das verdades e há causas segundas. Isso que chamamos causalidade eficiente “se distribui segundo as três ‘noções

¹⁰⁸ Podemos aqui notar a noção “determinar” enquanto “impelir”, pois a determinação é a direção que um corpo móvel toma em sua trajetória dentro do que se concebe a física do choque e da impulsão. Ou seja, é um movimento voluntário que exige a força da vontade, não sendo somente mudança de lugar físico.

¹⁰⁹ Essa é a teoria da criação contínua de Deus, na qual Ele cria e mantém todas as substâncias criadas, recriando a cada instante. Essa teoria é importante para pensar a diferença do movimento geométrico e sua força motriz, que é causada por Deus, levando a ver que a natureza não é uma entidade escondida, uma força oculta. Esse é o tom que terá a sua metafísica, a raiz da árvore.

¹¹⁰ Ao analisar a força que a alma tem de mover o corpo, deve-se analisar a importância da vontade e, ao pensar nela, surge a discussão da criação continuada por Deus, o princípio de conservação da quantidade do movimento, pois a primeira contraria o regime cartesiano de Deus como criador das leis físicas. Essa discussão foi vista com cuidado por Laporte, conforme KOLENISK-ANTOINE, 2009.

primitivas’ distinguidas na carta a Elisabeth de 21 de junho de 1643”. Dentro disso, a causalidade entre os corpos se dá pelas leis da natureza (Princípios II, 37) “que regem a conservação dos movimentos e das figuras e dos corpos.”, mas a dificuldade está na causalidade da terceira noção primitiva, pois “no que concerne à união entre corpo e alma”, a causalidade não poderá ser como entre os corpos.

Dizendo de outra forma, Descartes precisa explicar o movimento entre duas substâncias radicalmente distintas em um universo puramente mecânico, e onde os objetos se movem, mas a causa desse movimento não são eles mesmos. De fato, se Descartes rejeita o recurso das *formas substanciais*, como mostramos nos capítulos anteriores, o seu universo físico deve ser estritamente geométrico no qual o movimento se dê geometricamente. Mas, como uma substância inextensa pode impelir algo geométrico que possui largura, altura e profundidade? Ora, conforme a mecânica clássica, a Natureza pode ser perfeitamente medida através do conjunto de relações determinadas devido sua única causa possível, a causa eficiente transitiva (aquela que produz efeitos e deles se separa). Assim, a Natureza e seus fenômenos nada mais são que grandeza, figura e movimento determinados e o conhecimento deles pressupõe o conhecimento das leis mecânicas de conservação ou transformação dos corpos e suas relações.

Isso significa que as leis operam a partir do movimento, seja ele local ou à distância, e a Natureza é, então, uma máquina. O problema está em entender o ser humano, pois este é um corpo análogo a uma máquina mas unido a uma alma, e não um autômato. É possível entender a relação da alma com o corpo nesse contexto mecânico que traz o movimento como fundamento? Importante notar que, para Descartes, a noção de “força” – a alma tem a força de mover o corpo- será entendida como apenas naquilo que se refere à capacidade de algo mudar o movimento de direção. Assim, ela não exigirá a causalidade na interação substancial, no sentido de que a alma não *causa* o movimento ao corpo, mas determina (pela vontade) o movimento *do* corpo, movimento este que está *no* corpo. Vale a pena notar que movimento é, junto com a figura, um dos dois modos da extensão, e esta é o atributo principal do corpo. Assim, não seria possível para Descartes entender movimento como os escolásticos ou como Aristóteles, ou seja, ele só pode entender essa noção como mudança de lugar (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.60/ 61).

Não se trata aqui de explorar como se dá a elaboração da afetividade para Descartes, pois isso será tratado com maior atenção mais à frente nessa dissertação, nem tampouco investigar os princípios da física através do conceito de movimento. Basta, no lugar, ver que essa dúvida de Elisabeth era compartilhada por muitos interlocutores cartesianos e que se ela, obviamente, não inaugura a questão da *união substancial* em Descartes – porque como buscamos mostrar, o filósofo precisava dessa terceira noção primitiva para seu projeto de *Sabedoria* e ele já tinha estabelecido a *união* nas *Meditações*, por exemplo-, ela desperta críticas para a filosofia cartesiana sobre o campo do obscuro e do confuso.

Por exemplo, “Gassendi pergunta a Descartes como ele poderia voltar a unir duas substâncias diferentes, cuja característica era a desproporção entre a corporeidade e a incorporeidade.” (MARQUES, 1993, p.99). Uma das respostas dadas pelo filósofo é em carta a Clerselier¹¹¹ na qual afirma (cf. MARQUES, 1993, p.215) que é uma suposição falsa e que não pode de modo algum ser provada aquela que afirma que a lama e a alma não podem agir uma sobre a outra por serem de naturezas diversas. Além disso, na carta a Elisabeth de julho de 1647, ele afirma que “[...] a construção do nosso corpo é tal que determinados movimentos corpóreos naturalmente decorrem de certos pensamentos” (MARQUES, 1993, p.65).

Contudo, optou-se nesse trabalho por selecionar a dúvida de Elisabeth quanto a relação alma-corpo e não as demais colocadas a Descartes porque é considerado que a princesa conseguiu formular a pergunta de forma tal que levanta elementos específicos a teoria metafísica cartesiana, por exemplo sobre o mecanicismo e a definição de substância, além da importância que Descartes deu a ela por ter suscitado uma troca grande de cartas e a dedicatória da escrita do *Tratado das Paixões* e, principalmente, por apresentar uma discussão epistemológica. Lisa Shapiro (1999) quando trata da discussão de cânone filosófico chega a dizer que é tradicionalmente muito difícil falar de Elisabeth sem subordinar seu pensamento a seu correspondente, Descartes. Concordamos e acrescentamos que é muito difícil também falar da questão da *união substancial* em Descartes sem passar pelas críticas de Elisabeth.

¹¹¹ Publicada na edição Os Pensadores após as Quintas Objeções.

Iniciando, portanto, a análise das cartas que mais contribuem para a dissertação, a fim de responder *como pode a alma mover o corpo*, o autor apresenta na *Correspondência* o conceito de noção primitiva, que são aquelas noções que só podem ser entendidas por si mesmas, por serem as mais fundamentais e simples. Mas assume a forte dificuldade quanto à noção primitiva do conjunto alma-corpo, pois cada substância é inteligível em seus próprios termos, o que significa que não podemos utilizar uma das noções primitivas para explicarmos algo que não lhe compete.

Pois isso resulta, por exemplo, em atribuir funções materiais (impacto, movimento, contato) às substâncias imateriais. Dito de outra forma, quando nos servimos da distinção para explicar como a alma atua no corpo somos levados a estudar as qualidades das duas substâncias separadamente, e caímos então no erro de ver a interação alma-corpo dada da mesma forma que uma interação corpo-corpo. Porém, como dito nas *Meditações*, a alma não é um piloto que governa o corpo, mas está unida a ele de tal forma que não se pode separá-los em sua interação. Assim, o conjunto alma-corpo possui a noção primitiva de união - que não pode ser confundida com uma adição da noção de pensamento com a noção de extensão-, da qual depende a força de que dispõe a alma para mover o corpo e o corpo para atuar sobre a alma, causando os sentimentos e as paixões (DESCARTES, *MM*, 1973, p.310).

Desse modo, a união da alma e do corpo não se conhece pelo entendimento e nem pelo entendimento ajudado pela imaginação, e sobretudo, como só pode haver conhecimento certo pelo entendimento, o conhecimento possível da *união* deve ser inevitavelmente incerto e confuso. Esse conhecimento, em Descartes, será aquele da vida e das conversações ordinárias, pois conceber a *união* é ‘atribuir matéria e extensão à alma’, e isto é, sem dúvida, o cúmulo da confusão (cf. TEIXEIRA, 1990, p.96).

Mas, visto que Vossa Alteza nota que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma do que atribuir-lhe capacidade de mover um corpo e de ser movida por ele, sem possuir matéria, suplico-lhe que queira livremente atribuir esta matéria e esta extensão à alma; pois isto não é mais do que concebê-la unida ao corpo. (DESCARTES, *CP*, 1973, p.314).

Vê-se que Descartes não poderia ter explicado a *união* nas *Meditações Metafísicas* tal como Elisabeth desejava, pois esse conhecimento não se dá de forma distinta¹¹², isto é, afirma-se que o conhecimento da distinção e aquele da *união* se referem a conhecimentos diferentes, onde o primeiro se refere à razão, e o segundo ao sentimento¹¹³. Neste momento, deseja-se afirmar que a metafísica cartesiana- mais propriamente a radical distinção das substâncias- é mais apta a ser entendida através do processo de análise que a própria obra apresenta, enquanto que outros objetos como a *união substancial* são mais aptos à síntese. Isso leva a pensar que a resposta que Descartes deu a Elisabeth significa que ela melhor entenderia a interação alma-corpo se partisse para um conhecimento típico do sentimento, da confusão. Sobre isso, há a diferença entre conhecimento intelectual (puro) e conhecimento sensível ou imaginativo (confuso), pois a esse se somam ingredientes não cognitivos, de proveniência corporal (cf. LAPORTE, 1988, p.59). Com uma certa razão devemos privilegiar a ordem analítica, tal como Descartes expõe nas *Regras* e nas *Meditações*. A via sintética expõe de uma só vez, demonstrativamente, tudo que já fora obtido pela via analítica. Por isso, cada campo possui sua especificidade, suas regras e suas justificativas de verdade, suas exigências lógicas, metafísicas ou geométricas.

Como dito, o conhecimento da distinção e o da *união* se referem a saberes diferentes. Para o primeiro é necessário “fechar os olhos, tapar os ouvidos”, “desviar de todos os seus sentidos”, quer dizer, é o saber da razão. Já ao segundo é preciso “desfazer-se das ideias claras e distintas e, em particular, das razões que provaram a distinção das substâncias”, pois é o saber do sentimento. A dificuldade está no saber da união, pois ao mesmo tempo que vamos ao entendimento e distinguimos as substâncias, para que assim o ele possa validar o sentimento, este é uma certeza certa mas fica no campo do verossímil e do provável (cf. GUEROULT, 2016, p.448/449).

Para entender como um corpo pode ser *impelido* por algo imaterial, ou como a alma pode causar impacto no corpo através do movimento aconselha Descartes a Elisabeth, na *Correspondência*, que ela pare de filosofar e volte à vida comum, pois é

¹¹² Essa ideia é clara, mas confusa, o que significa que há certos elementos que não são “presentes”. Ou seja, conforme o artigo 46 da parte I dos *Princípios*, o conhecimento pode, às vezes, ser claro sem ser distinto, e a ideia distinta só compreende em si o que aparece manifestamente àquele que a considera como deve.

¹¹³ Para um aprofundamento maior, ver Carta a Arnauld de 29 de julho de 1648.

com a filosofia que conhecemos a distinção real entre a alma e o corpo e isso atrapalha a entendermos a *união substancial*. E, sobre isso, Laporte comenta enfaticamente que quem quer perceber claramente a união tem que se desviar e depois retornar a ela, pois para representar ou conceber adequadamente a *união substancial* é preciso testá-la em si mesma sem filosofar. Quer dizer, “temos que vivê-la” (LAPORTE, 1988, p.253)¹¹⁴.

Outro texto ainda que nos ajuda a perceber a importância dessa *Correspondência* e como ela é singular na análise da questão da *união* para o cartesianismo é o comentário de Alquié que resume vários pontos aqui vistos:

Ora, nos anos que se seguem à publicação das *Meditações*, Descartes é levado a refletir, mais do que fizera até então sobre os problemas colocados por este homem concreto. [...] De outra parte, a princesa [Elisabeth], com a qual, a partir de 1643, a correspondência de Descartes é abundante, levanta questões assaz embaraçosas. Fiel aos ensinamentos do cartesianismo, ela não consegue *conceber* a união da alma e do corpo e pede a Descartes que a elucide. Como *compreender*, em boa verdade, que uma vontade possa mover a matéria, ou que um movimento de matéria possa produzir uma dor? Tendo dividido o homem em duas substâncias, poderá Descartes reuní-las? [...] Para melhor dizer, um espírito unido de fora a um corpo veria este corpo a título de objeto. A experiência da afetividade prova suficientemente que tal não é o caso no tocante ao homem. Mas esta comprovação não é uma *explicação*. E importa reconhecer que, às questões que lhe coloca [Elisabeth], Descartes não fornece qualquer resposta propriamente explicativa. [...] Como se vê, isto equivale a dizer que o problema da união se situa fora da filosofia e, inclusive, que só podemos conceber esta união cessando de filosofar (ALQUIÉ, 1987, p.45/ 46. [Grifo nosso]).

Sobre isso precisamos apontar que estamos de acordo com a concepção de que a *união* é uma comprovação e não uma explicação. Do mesmo modo que é muito difícil *compreender* como a vontade move a matéria, é muito fácil *atestar pela experiência* da afetividade como isso ocorre. Assim, o problema da *união* se situa fora da filosofia como diz Alquié, no sentido de se situar fora das exigências de clareza e distinção da metafísica, e é necessário fazer esse apontamento, pois a *união* por ser entendida na experiência, indica que o campo do obscuro e confuso seja uma parte prática da filosofia. Ela está na

¹¹⁴ [tradução minha]. “qui veut apercevoir clairement son union avec le corps doit donc se détourner- eu moins pour un temps, et quitte a y ‘revenir’ par après- d’une connaissance de cette sorte. Pour bien ‘se représenter’, pour ‘bien concevoir’, l’union substantielle, il faut ‘l’éprouver en soi-même sans philosopher’. Nous dirions aujourd’hui qu’il faut la vivre.” (LAPORTE, 1988, p.253).

árvore do saber, mais especificamente nos seus ramos e em uma física “fisiológica” do corpo do ser humano mas, definitivamente, não é um conhecimento distinto. Descartes, de fato, fala nas cartas com Elisabeth que é cessando de filosofar que se “aprende a conceber” a *união*. Porém, acreditamos com base nas pesquisas aqui feitas que devemos entender isso em um sentido de filosofia das substâncias enquanto separadas, o campo metafísico da *árvore*, e não a filosofia como um todo, isto é, o termo abrangente de *Sabedoria*. Mas disso falaremos melhor mais a frente.

Elisabeth coloca a pergunta nos termos da dificuldade de medida comum, um tema clássico na História da Filosofia ocidental canônica. Ora, como duas substâncias radicalmente diferentes conseguem se relacionar, na qual uma causa movimentos na outra e esta paixões na primeira? Porém, para Descartes a interação entre as substâncias não é um problema de medida comum¹¹⁵, e sabemos pela experiência como se dá essa *união*. Para o filósofo, a pergunta da princesa deve ser respondida por meio da diferença entre o campo do claro e distinto e do obscuro e confuso, pois Elisabeth quer *entender* como a alma move o corpo, e em um certo sentido, ela já *sabe* que a alma causa movimentos voluntários ao corpo, mas não *entende* como a alma pode ser uma substância pensante ao mesmo tempo em que é unida a um corpo e pode agir e padecer com ele.

Por isso Descartes apresenta as noções primitivas, para mostrar que a leitora não entendeu bem a questão, e que a ciência dos homens consistirá em distinguir bem essas noções, não empregando uma para explicar algo que não lhe compete. Ora, para Descartes, não há um problema na possibilidade metafísica da união, e pode-se ver também como ele trata do assunto nas *Objecções e Respostas* quando responde:

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, *Objecções e respostas*, 1973, p.212).

¹¹⁵ O problema é explicar como podemos ter uma representação clara e distinta de um objeto, isto é, é uma questão de método e por isso analisamos a *Correspondência* com Elisabeth e as *Regras para a direção do espírito*, bem como provar o valor objetivo da ideia material (apresentado nas *Meditações Metafísicas*). Na Sexta meditação, na carta de 28 de junho de 1643 e no *Tratado das paixões*, Descartes expõe que não é o entendimento, pelas ideias claras e distintas, que conceberá a *união*, mas mostra como os sentimentos que a provam irão se impor a esse entendimento, uma vez que as substâncias estão unidas na *natureza* do ser humano.

Quer-se enfatizar (cf. GOUHIER, 1962, p.332) que há uma mudança do ponto de vista quando se passa da metafísica para a “psicofisiologia”¹¹⁶, pois aquele que não filosofa (no sentido de que não se debruça sobre o campo do claro e distinto da metafísica através de seu método bem estabelecido), sabe muito facilmente e imediatamente da *união*, como um fato da consciência, tendo dificuldade em compreender a distinção e em diferenciar a essência da alma de uma matéria. Já aquele que filosofa “cartesianamente”¹¹⁷, como Elisabeth fazia com muita dedicação, possui um hábito imenso de pensar a distinção ao ponto de perder o contato com a realidade. Porém, como Descartes afirma na *Correspondência*, a mente precisa ser suficientemente ágil para nunca perder o contato com a realidade.

Não se pode pensar o projeto de *Sabedoria* desenhado por Descartes a partir somente da metafísica, nem mesmo pensar a questão da *união*. Na *Carta prefácio* à edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, na qual está a famosa imagem da filosofia como uma *árvore*, Descartes declara que aquele que deseja se tornar filósofo deve estabelecer, a princípio, uma moral provisória, para depois estudar as regras certas e fáceis da matemática e, só em seguida, estudar a metafísica.

Portanto, basta viver para saber que a alma e corpo estão unidos, não sendo necessário aprender racionalmente este fato, pois “esse conhecimento é tão espontâneo e tão imanente em nossa conduta que nosso espírito é mal disposto a pensar em alma e corpo naquilo que os distingue” (GOUHIER, 1962, p.333). O papel da filosofia será deixar a distinção no mesmo nível de familiaridade que a união, por isso é importante não confundir a metafísica com filosofia, não tomar as duas como sinônimos. Porque se assim o faz, realmente apresentar um campo do obscuro e confuso na filosofia seria um erro.

Retomando, Elisabeth aprendeu a lição metafísica tão bem- e é por isso que a crítica dela é tão cara aos objetivos desta dissertação- “que ficou desorientada diante do que a história chamará de “dualismo cartesiano”” (GOUHIER, 1962, p.333)¹¹⁸. Tratando

¹¹⁶ Entre aspas porque esse termo não existia no século XVII.

¹¹⁷ Dizemos, fixado nas três primeiras meditações (ou no campo do claro e distinto).

¹¹⁸ [tradução minha] « [...] cette connaissance est même tellement spontanée et tellement immanente à notre conduite que notre esprit est mal disposé à penser l'âme et le corps dans ce qui les distingue. [...] qu'elle se trouve désorientée devant ce que l'histoire appellera « le dualisme cartésien » » (GOUHIER, 1962, p.333).

propriamente como o filósofo aborda a questão, Descartes escreve a Elisabeth aconselhando-a a

depois de haver bem concebido tal coisa e tê-la experimentado em si própria [a interação da alma-corpo], ser lhe-á fácil considerar que a matéria que Vossa Alteza terá atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo; e que a extensão dessa matéria é de natureza diferente desse pensamento, pelo fato de ser a primeira determinada em certo lugar, do qual exclui qualquer outra extensão de corpo, o que não faz a segunda (DESCARTES, *CP*, 1973, p.315).

Assim, não haveria erro ou perigo em considerar a alma como extensa e, dessa forma, a princesa “não deixará de voltar facilmente ao conhecimento da distinção entre a alma e o corpo, não obstante tenha concebido a sua união”. (DESCARTES, *CP*, 1973, p.315).

Importante ter em mente que Descartes não pretendeu reduzir toda a realidade a ideias claras e distintas. Ele apenas quis, dessa realidade, obter um conhecimento claro e distinto. Por isso se torna tão perigoso quando lemos a questão da *união*, ou seus campos de sabedoria que abrangem a *união*, como possíveis e desejáveis por Descartes de serem reduzidas ao claro e distinto. Reduzir o real a naturezas simples absolutas e noções primeiras é somente um recurso metodológico focado na constituição de uma metafísica nova (cf. GUEROULT, 2016, p.773).

Ora, a fim de elucidar essa questão, pode-se lembrar brevemente que Descartes apenas apresentou as discussões sobre a *união substancial* nas *Meditações* em cerca de oito parágrafos da Sexta Meditação, dos quais o vigésimo quarto é onde se concentra o assunto. Ao longo de todas as seis meditações, um ponto fundamental para sua filosofia foi apresentado somente em uma pequena parte, já ao final do livro, e isso, acreditamos, foi intencional. Justamente essa apresentação da *união substancial* tal como feita serve para contribuir com um de seus objetivos nas *Meditações*, a saber, demonstrar a real distinção entre alma e corpo (ver o título da obra: “Meditações concernentes à filosofia primeira nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e corpo são

demonstradas”¹¹⁹). Para sustentar ainda mais a curiosidade filosófica sobre essa questão, pode-se mostrar como o problema não é pequeno para Descartes. Para isso, basta ver que

a ideia de separação da alma e do corpo é fundamental na filosofia [...] cartesiana. Podemos dizer mesmo que Descartes a cultivou em toda a sua trajetória filosófica. [...] antes mesmo da redação do *Discurso*, Descartes escreve a Mersenne que ele se preocupava em demonstrar a existência da alma separada do corpo. [...] As *Meditações* não terminam com a prova da existência de Deus e da imortalidade da alma. [...] Depois da demonstração da existência de Deus, aparece na Sexta Meditação a prova da existência das coisas materiais, da distinção real e da união entre a alma e o corpo. (MARQUES, 1993, p. 94).

Retomando, a resposta que Descartes dá a Elisabeth se baseia em dois pontos, o primeiro é que ele consegue inicialmente se justificar, isto é, apresenta que não pôde discutir mais profundamente a *união substancial* nas *Meditações*, e explica os pontos obscuros desse texto; enquanto cai em outra dificuldade, a saber, que sua resposta mostra o quão grande é o problema de se conceber pelo entendimento *ao mesmo tempo* a real distinção das substâncias e a sua estreita união. Retirando uma possível falha das *Meditações* enquanto critério de clareza sobre o assunto da *união substancial*, Descartes coloca a dificuldade de se entender *como pode a alma mover o corpo* no próprio leitor, ou melhor, na própria Elisabeth que não distinguiu bem as noções primitivas, levando então a uma série de confusões. Por exemplo, na carta de 21 de maio de 1643, em que ela parte de uma noção de física, de corpo enquanto extensão, para entender como a alma move o corpo, questão que necessita da noção de *união substancial* para que se dê o conhecimento.

Efectivamente, parece que toda a determinação de movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pelo qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contacto é exigido às duas

¹¹⁹ De fato, Descartes escreve na carta “aos Senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris” sobre a razão que o levou a apresentar-lhes a obra, ou seja, diz em “poucas palavras” o que se propôs nela que “sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia [...] persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, [...] [provando] essas duas coisas pela razão natural.” (DESCARTES. *MM*. 1973, p.83). E ainda, [...] eu creio que nada se poderia fazer mais útil na Filosofia do que procurar uma vez com curiosidade e cuidado as melhores e mais sólidas razões e dispô-las numa ordem tão clara e tão exata que doravante seja certo a todo mundo serem verdadeiras demonstrações. Enfim, posto que muitas pessoas desejaram isto de mim, as quais têm conhecimento de que cultivei um certo método para resolver toda sorte de dificuldades nas ciências [...] pensei que era meu dever tentar algo neste tema. [...] não haverá mais ninguém que ouse duvidar da existência de Deus e da distinção real e verdadeira da alma humana em relação ao corpo.” (DESCARTES. *MM*. 1973, p.85/86).

primeiras condições e a extensão à terceira. Excluí esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial (ELISABETH, 6/16 maio 1643, *CP*, 2001, p.29).

Esclarecendo, é somente ao final das *Meditações* que a distinção real das substâncias é estabelecida; anteriormente Descartes não podia afirmar nada sobre o corpo e a distinção é uma etapa necessária para a demonstração dos corpos. Mas, Elisabeth não terá problema *com* isso, e justamente *por* isso ela terá problema em entender a *união substancial*. A partir da resposta cartesiana, se segue que a *união* não é desenvolvida na Sexta Meditação por si mesma, mas requererá toda uma obra, o *Tratado das Paixões* (cf. GUEROULT, 2016. p.447). Mas isso não impede que já nas *Meditações* haja sua prova e, ademais, é lá que ela aparecerá com tamanha força por estar vinculada à ordem inteira das razões. Genuinamente, provar a distinção das substâncias e sua união é algo contraditório ao entendimento, mas não é contraditório em si ou em relação com o cartesianismo e, efetivamente “a união substancial que é ‘experimentada todos os dias [...] é causa de que não descubramos facilmente e sem uma profunda meditação a distinção real que há entre um e outra’, de modo que, mesmo após ter dela fornecido a mais sólida das demonstrações lógica, é difícil permanecer persuadido” (GUEROULT, 2016, p.447).

Contudo, não bastou para Elisabeth que Descartes tenha explicado as noções primitivas na *Correspondência*, pois mesmo que ela, após essa explicação- sabendo agora que não pode pensar a interação entre alma e corpo através da noção primitiva de pensamento ou da noção de extensão, mas da noção de união-, tenha corrigido sua dúvida, esta continua com tamanha força. Portanto, a pergunta da princesa se mantém, em termos cartesianos, mal formulada, pois além de misturar noções primitivas, exige uma explicação racional para algo que, fundamentalmente, não pode ser entendido pela razão. Em outras palavras, para mostrar que a pergunta de Elisabeth estava mal formulada, por ter preconceitos escolásticos, Descartes se utiliza do exemplo da gravidade afirmando que já se sabe da noção primitiva de união, mas ela é utilizada de forma errada- como para entender a interação alma-corpo conforme se entende como um corpo move outro corpo-, colocando assim na gravidade uma substancialidade inexistente na realidade. A saber, diz ele que

por exemplo, ao supor que o peso é uma qualidade real, de que não temos qualquer outro conhecimento senão que possui a força de mover o corpo, no qual está, em direção ao centro da terra, não temos dificuldade em conceber como é que ele move esse corpo, nem como e que está junto dele, e não pensamos que isso se faça por um contato real de uma superfície com outra, pois experimentamos, em nós mesmos, que temos uma noção particular para conceber isso, e creio que usamos mal esta noção ao aplicá-la ao peso, que não é nada de realmente distinto do corpo, como espero mostrar na Física, mas que nos foi dada para conceber o modo pelo qual a alma move o corpo. (DESCARTES, 21 de maio de 1643, CP, 2001, p.33).

Como nota Garber (1997, p.147), a perspectiva escolástica de peso¹²⁰ “[...] foi útil para que Descartes pudesse explicar a interação mente-corpo. 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”. Contudo, Elisabeth continua com a dúvida e responde não entender “por que, ao denunciar a falsidade da noção da gravidade, quereis nos persuadir, quando se trata do corpo humano, de ‘que um corpo pode ser *impelido* por algo imaterial””(ELISABETH, 1973, CP, p.313).

III.I A melancolia e a medicina

Não só isso, mas há de se notar ainda que Elisabeth escrevera a Descartes preocupada com seu estado de saúde. Através do tema das paixões que será levantado, e que mais tarde podem ter levado Descartes a escrever o *Tratado das Paixões*, Elisabeth relata sua saúde frágil e vulnerável, e a melancolia que lhe acomete devido aos mais diversos infortúnios. Ademais, por que é merecido dar atenção a essa questão? Isso é o que será estabelecido a seguir. Podemos dizer de antemão que analisar essa troca de cartas envolve também analisar a questão da *união* como fundamental para a *árvore*, porque se Descartes tinha o objetivo de fazer uma medicina infalível pra viver o maior tempo possível, e vendo que essa medicina não poderia ser somente técnica, ele integra uma

¹²⁰ Sobre isso, “[...] saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afecta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura”. (DESCARTES, *PF*, Art. 4 segunda parte, 1997, p.45).

moral voltada para a busca da felicidade. E com essa troca de cartas podemos ver alguns exemplos disso. Vê-se como Elisabeth não quis somente que Descartes fosse seu interlocutor na discussão de filosofia mas, em especial, que fosse um médico¹²¹ capaz de descobrir a origem de suas doenças para curá-la. Alguns trechos da *Correspondência* que nos fazem perceber os males que afligiam a princesa são:

Sabei, portanto, que tenho o corpo imbuído dum grande parte das fraquezas do meu sexo que se ressentem muito facilmente das aflições da alma e não tem a força para se reconciliar com ela, sendo dum temperamento sujeito às obstruções e ficando numa atmosfera que contribui muito para isso [...] Imagino que vem daí a febre lenta e a tosse seca, que ainda não me deixaram. (ELISABETH, 24 de maio de 1645, *CP*, 2001, p.59)

E ainda,

[...] vossas cartas servir-me-iam sempre de antídoto para a melancolia, desviando o meu espírito dos objetos desagradáveis, que lhe aparecem todos os dias, para o fazer contemplar a felicidade que possuo na amizade dum pessoa com o vosso mérito, a cujo conselho posso confiar a orientação de minha vida. (ELISABETH, 22 de junho de 1645, *CP*, 2001, p.64)

A filósofa Elisabeth faz uma pergunta tradicionalmente metafísica a Descartes sobre a interação alma-corpo, mas com essa pergunta ela tem intenções de aplacar seu sofrimento. Assim, é uma pergunta que envolve também o corpo, a fisiologia. Tratando um pouco mais sobre medicina¹²², sabe-se que basicamente Descartes acreditava que ela era uma "ciência necessária", e que ele colocava a esperança de melhoria da vida humana nesse campo de saber. Essa esperança seria fundamentalmente técnica e aparece, por

¹²¹ “Conhecendo-vos como o melhor médico para a minha alma”. (ELISABETH, Carta de 6/16 maio de 1643, *CP*, 2001. p.30)

¹²² No prefácio dos *Princípios* Descartes fala em medicina “cujos princípios gerais se encontram numa teoria geral dos animais-máquinas, que não faz mais, ela própria, do que aplicar aos corpos vivos as leis universais da física mecanicista.” Trataremos desse ponto no próximo capítulo, mas podemos indicar que esse corpo considerado pela medicina, de um lado, será apenas considerado enquanto matéria que se explica pelos fenômenos físicos tanto quanto o corpo de um animal. Porém, por outro lado, a ideia de vida e as questões relacionadas às paixões, tristeza e sofrimentos deverão se integrar nessa análise, e o corpo não será somente uma “pequena parte do universo”, analogamente ao fato d’*O Homem* tendo sido pensado para ser uma parte d’*O Mundo*, obra fundamentalmente sobre leis físicas e mecânicas (cf. ALQUIÉ. 1987, p.66). Como veremos no último capítulo, Descartes não se fixou nas explicações do ser humano por meio somente da analogia corpo-máquina, e dá importância a uma certa medicina fundada no conhecimento desse corpo proposto pela nova física, mas com o objeto de preservação da saúde do composto, de “todos os bens”. Queria não só cuidar das doenças do corpo, como também das perturbações da alma, analisando os espíritos animais, movimentos e funcionamento dos órgãos, e buscando uma soberania da alma sobre as paixões no sentido de domínio dos desejos, um autocontrole.

exemplo, na VI parte do *Discurso* quando ele mostra que a medicina viria de uma física bem desenvolvida. Como nota Moreau (2016, p.121), “[...] na França do século 17, ainda morríamos com frequência de fome, frio, pneumonia, epidemias de varíola, duas crianças em cada três não chegam à idade adulta, somos um velho aos quarenta [...]”. Portanto, esse desejo de Descartes por uma técnica médica era legítimo e justificado, mas não no sentido puramente mecânico. Lembrando da sua concepção de filosofia, Descartes não queria somente uma medicina lógica, restrita aos movimentos do corpo.

Ora, dentre os motivos para Descartes analisar as paixões, (cf. TAYLOR, 1998, p.242) encontramos também aquele que parte de uma questão de controle instrumental do homem. Se o filósofo tinha o objetivo de estabelecer uma medicina técnica para viver da melhor forma possível, só poderia fazê-la com o apoio de uma teoria das paixões que não focasse somente no conhecimento da matéria, ou que visse as paixões como opiniões, mas como “dispositivos funcionais que o Criador projetou para nos ajudar a manter a união substancial de corpo e alma” (TAYLOR, 1998, p.242).

Mas seria demasiado precipitado desenvolver a teoria médica cartesiana aqui¹²³. Contudo, dentro dos nossos objetivos podemos indicar que a medicina para esse filósofo pretendia não só curar as doenças *como* preveni-las e, assim, retardar a velhice. Para isso é imprescindível um autoconhecimento, quer dizer, tanto para a moral como para a medicina, nos ramos de sua árvore, o conhecimento do ser humano é o foco. Porém, depreende-se das *Meditações* que esse processo, tradicionalmente, não foi bem sucedido. Desse modo, aquele que estudou filosofia atribuiu de forma errada funções à alma que só pertenciam ao corpo.

Explicando melhor, “para dar uma solução ao problema moral, que para ele permanece essencialmente o da felicidade, recorre a todos os dados de sua filosofia.” (ALQUIÉ, 2017, p.208). Quer dizer, recorre em parte a sua metafísica, pois esta estabelece que a alma é superior ao corpo e se funda como raiz da árvore, ao mesmo tempo que recorre (como afirma na resposta à segunda carta que antecede o *Tratado das Paixões*) à física para tratar das paixões. Em relação aos ramos, a moral estará relacionada à medicina: “a moral de Descartes, considerada como a arte de ser feliz, estará, portanto,

¹²³ Pretende-se analisar esse ponto com cuidado em trabalhos futuros.

intimamente ligada à medicina” (ALQUIE, 2017, p.208)¹²⁴. Ora, segundo Rodis-Lewis (1998, p.60), a mecânica e a medicina estão subordinadas, como todas as outras ciências, à mais alta delas, a moral. Para haver a liberdade de julgar, o homem deve ter o mínimo de bem-estar e saúde. E mais, não basta ter “o pleno desenvolvimento de nossas faculdades”, para ter “o máximo de vida nesta terra”, este tem que ser “com o gozo de todas as suas conveniências.”¹²⁵

Seria estranho então pensar em um cartesianismo que desconsidera a experiência, o mundo externo se ele busca a felicidade e a preservação da saúde na perfeita utilização do que está ao alcance do ser humano, a saber, de sua capacidade para alcançar a *Sabedoria*. Sabendo que a saúde para Descartes é o primeiro bem e o fundamento de todos os outros, se torna óbvio como a dependência da alma em relação à disposição dos órgãos não pode ser considerada uma questão paralela. Não basta que a alma permaneça bem, ela deve viver e isso só será possível se unida intimamente a um corpo. Ou seja, a alma não está sozinha, ela depende do temperamento do corpo.

A medicina terá esse alvo da busca pelo bem do ser humano, a ciência que dará os meios para que o ser humano se torne “mais hábil e mais avisado”. Isso só será possível se a busca for unida a um método tal como estabelecido nas *Regras para a direção do espírito*; se houver um espírito que não coordena (e não padece com) o corpo, conforme as *Meditações Metafísicas*; se o corpo for visto como extenso pela teoria mecanicista; e principalmente se esta alma estiver intimamente ligada a um corpo de tal forma que constitua com ele um corpo próprio, segundo os próprios desenvolvimentos da medicina.

Ao escrever em maio de 1645 a Elisabeth desejando ajudá-la a se curar da febre constante e da tosse seca, Descartes afirma que a causa dessa doença era a tristeza e acrescenta que sofria do mesmo mal. Ele “utiliza a tristeza e desânimo como causa desse estado fisiológico”. Assim, mesmo não reduzindo sua explicação aos termos: “as paixões são as doenças do corpo e as doenças, paixões da alma”, ele procura a “gênese da teoria das paixões, encontrando uma aliança entre lógica, ética e paixão”. Importante ver como essa lógica fornece uma “teoria normativa do pensamento”, quer dizer, como ela oferece

¹²⁴ [tradução minha] « La morale de Descartes, considérée comme art d’être heureux, sera donc étroitement liée à médecine » » (ALQUIÉ, 2017, p.208).

¹²⁵ [tradução minha] « [...] le plein épanouissement de nos facultés vise toujours le maximum de vie sur cette terre, avec la jouissance de toutes ses commodités » (RODIS-LEWIS, 1998, p.60).

regras para o pensar correto não da forma silogística “no estilo aristotélico-tomista”, mas sobre estudos morais, no qual o pensamento é visto “como medicina capaz de reparar a fraqueza natural de nossa condição” (cf. MATOS, 1999, p.38).

O diagnóstico feito por Descartes é aquele de que a causa da febre que Elisabeth sentia era a tristeza, porém, para entender essa tristeza deve-se lembrar que conforme algumas passagens das cartas de 2 de junho de 1643, 18 de maio de 1645, 30 de novembro de 1645 e julho de 1646, sua correspondente se referia constantemente a acontecimentos familiares e da Corte¹²⁶, e que, primordialmente, ela desejava encontrar uma cura para sua fraqueza corporal pela razão àquilo que lhe afligia pela experiência. Descartes em resposta, ao tentar ajudar Elisabeth a se livrar da tristeza, quer na carta de maio/ junho de 1645, desviar a atenção da princesa da alma e do corpo enquanto substâncias radicalmente distintas e separadas para, no lugar, pensar a interação alma-corpo. Ora, ele escreve afirmando que é fácil observar a diferença entre entendimento e imaginação ou sentidos,

pois ela é tal que creio que uma pessoa que tivesse todos os motivos para estar contente, mas que assistisse continuamente à representação de tragédias cujos atos fossem todos funestos e que só se ocupasse a considerar objetos de tristeza [...] sem afetar o entendimento, creio, digo, que isso bastaria para acostumar o seu coração a contrair-se e a suspirar; ficando, em seguida, a circulação do sangue atrasada e lenta [...] poderiam alterar-lhe o pulmão e causar-lhe uma tosse, que, com o tempo, seria muito de temer. (DESCARTES, maio/ junho de 1645, *CP*, 2001, p.61).

Quando define a tristeza, ele afirma que ela é “um langor desagradável no qual consiste a incomodidade que a alma recebe do mal, ou do defeito que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencendo. E há também uma tristeza intelectual que não é a paixão, mas que quase nunca deixa de acompanhá-la”. (DESCARTES, *TP*, 1973, p.262)

Portanto, somente o entendimento não dá conta de resolver o problema de Elisabeth, porque ela não poderia se isolar e meditar tal como havia feito Descartes- por causa de seus infortúnios e afazeres da Corte. Dessa maneira, o principal elemento da

¹²⁶ “Os problemas da princesa Elisabeth têm início em novembro de 1645, com a conversão ao catolicismo de seu irmão, príncipe Eduardo, condição para casar-se com Ana de Gonzaga. Dois meses depois, seu outro irmão, Felipe, mata o amante de sua irmã Louise-Hollandine. Além disso, as condições do tratado de Vestfália, para pôr fim à guerra dos Trinta Anos, não parecem ser muito favoráveis à sua família e, por fim, em 1649, o seu tio Carlos I, da Inglaterra, é decapitado.” (DONATELLI, 2008, p.235-252).

cura será a ação da alma sobre o corpo não a partir de reflexões sobre as paixões que lhe afligiam, pois a urgência das tragédias em que estava mergulhada exigia uma saída pelo campo da experiência. Descartes não quer, nessa parte da *Correspondência*, estabelecer uma fisiologia completa tal como estabelecerá no *Tratado das Paixões*; antes, ele pretende falar ao alcance do que é possível a princesa entender, isto é, ele usa os elementos de que ela dispõe. Além disso, não é “por pura reflexão, ou por dedução” que se descobre o “processo da digestão, nem da respiração, nem a natureza do sangue, nem como circula, nem como o coração bate”. Essa ordem de investigação será completamente diferente pois possui uma preocupação diferente. Então, “não se trata mais de elucidar as condições fundadoras do nosso pensamento, mas de atuar com utilidade no mundo e de saber ordenar as causas para determinar e controlar os efeitos” (GRIMALDI, 2010, p.13).

Ponto interessante a se pensar pois na *Correspondência* com Elisabeth e no *Tratado das Paixões* Descartes constata que as paixões estão ligadas a perturbações circulatórias. Isto é, quer pensar a tristeza ligada à febre e a paixão ligada ao movimento corporal. A partir dessas cartas Descartes passa a tratar mais de como a alma atua sobre o corpo, “estabelecendo uma relação entre sentimentos e reações corporais” (DONATELLI, 2008, p.235-252). Como conclusão, ele aponta para a princesa que “a causa mais comum dessa febre é a tristeza”, mas especificamente no caso de Elisabeth “devem ser também consideradas as condições desfavoráveis à família” (DONATELLI, 2008, p.235-252)¹²⁷.

Não precisaremos analisar a fundo o artigo 96 do *Tratado das Paixões*, no qual Descartes mostra detidamente como as paixões se ligam às partes do corpo através dos espíritos animais e circulação sanguínea. Basta vermos que estava concernente aos seus objetivos e justificado através de seus textos que em sua filosofia fosse considerada a

¹²⁷ Para além disso, algo que Elisabeth escreve em resposta a Descartes que intérpretes analisam quando tratam dessa questão é sobre as “fraquezas do meu sexo” que impedem a princesa de meditar tal como gostaria o autor das *Meditações*. Não entraremos nessa discussão, mas indicamos sobre esse assunto SHAPIRO, Lisa. 1999, p.511 / 516. Por exemplo, a autora se pergunta “Por que Elisabeth apresenta sua natureza como feminina neste momento? Existem duas maneiras de ler esta observação. Por um lado, podemos entender a observação de Elisabeth como expressiva de sua internalização de um tipo de atitude sexista. Por outro lado, podemos ver uma nota de ironia no que ela escreve. [...] O que é preciso para ser uma 'doença' que impede a nossa faculdade de raciocínio? Em última análise, como Elisabeth - e com razão - distingue entre ser mulher e uma "doença" genuína que afeta nossa racionalidade? O que há com essas 'doenças' que nos tornam incapazes de pensar livremente? Ela gostaria de dizer que as paixões são essas doenças?”.

natureza do ser humano enquanto composta, a interação entre as substâncias, e que essas explicações mecânicas fazem parte do projeto de estabelecimento de uma física geral distinta da tradição. Não basta ver a dificuldade pelo ponto de vista da febre, nem somente pela tristeza, mas é na relação desses dois elementos que a solução aparece, e essa solução não será algum tratamento biológico, focado em mudar a estrutura do corpo como se esse fosse pensado só por meio de categorias mecânicas, mas será “tornar a alma contente de forma a desviá-la desse sentimento que provoca o mal-estar” (DONATELLI, 2008, p.235-252), por isso falamos em uma física do corpo do ser humano.

Sabemos desde as primeiras partes desta dissertação que “os pós-cartesianos dirão quase em unísono que Descartes fez da união um nó inextricável de dificuldades” (GUENANCIA, 1998, p.204). Ora, como entender a comunicação dessas duas realidades heterogêneas? Porém, estamos percebemos que “é pouco provável que Descartes tenha pensado que alguém poderia censurá-lo por não ter procurado explicar um fato ou uma experiência que ele não considerou necessário (ou mesmo realmente possível) explicar, precisamente porque é um fato ou uma experiência” (GUENANCIA, 1998, p.204)¹²⁸. Descartes sabia que ao mesmo tempo em que a *união* é muito difícil de se compreender, sua existência é facilmente dada pela experiência da qual é absurdo duvidar. Essa *união* é evidente, ao mesmo tempo que o entendimento do ser humano não sabe como ela se realiza. A união, portanto, não é inexplicável, pois a explicação da mistura da alma com o corpo todo é dada nas *Meditações* e no *Tratado das Paixões*, por exemplo, mas ela não pode ser entendida distintamente.

Evitando um alongamento maior nessa discussão, basta analisar que o fio condutor da resposta cartesiana será pela força da virtude e apesar da fortuna, pois Elisabeth precisará buscar contentar a alma, isto é, torná-la feliz. O contentamento será o remédio que atuará contra a tristeza, livrando a alma e o corpo de suas indisposições. Resumidamente, é incerto buscar o contentamento na fortuna, pois isso é contingente, então as paixões precisam estar submetidas à razão, para que assim sejam controladas.

¹²⁸ [tradução minha] « Les post cartésiens diront presque d’une seule voix que Descartes a fait de l’union un nœud inextricable de difficultés. [...] Il est peu probable que Descartes aura pensé que l’on pourrait lui faire reproche de n’avoir pas cherché à expliquer un fait ou une expérience qu’il ne jugeait pas nécessaire (ni même vraiment possible) d’expliquer, précisément parce qu’il s’agit d’un fait ou d’une expérience. » (GUENANCIA, 1998, p.204)

Sabe-se que entre 1640 e 1650 Descartes procura uma sistematização mais rigorosa das ciências, “realizando a junção dos fenômenos orgânicos aos físicos” (MARQUES, 1993, p. 58/59). Portanto, “há, sem dúvida, um novo viés na medicina cartesiana, que, se não contradiz as grandes esperanças do mecanicismo, pelo menos completa o esquema de um pensamento sobre o homem, que é realidade composto de corpo e alma” (MARQUES, 1993, p. 58/59). Então, o que se afirma é que Descartes não quer eliminar as paixões, mas proporá um método para que o fim de diminuir a tristeza da princesa através do contentamento da alma seja possível, e que principalmente, é necessário aprender a lidar com elas, pois estão estreitamente no ser humano, investigando a força e a influência que têm sobre o conjunto alma-corpo para que nem o dominem totalmente, nem que sejam eliminadas. Descartes aconselha (na carta de junho de 1645) que, por um lado, Elisabeth deve “desviar o pensamento”, ou seja, pensar em algo que seja oposto a esses desprazeres, que traga alegria e contentamento, e que, ao ser impossível se afastar de certos desprazeres¹²⁹, que ela tenha uma nova forma de os considerar.

Isso se dará através da força do espírito e da alma virtuosa, mas o que importa ver é que mais do que a cura que Descartes propõe, esses remédios sugeridos trazem à discussão a ordem prática, mesmo que sejam difíceis de serem aplicados, pois a todo momento as paixões impõem a sua força não obstante o esforço por controlá-las. A obtenção de *Sabedoria* gera contentamentos¹³⁰, e especialmente na sua forma completa (quinto e último grau de *Sabedoria* apresentado na *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*) gera o contentamento soberano, a *beatitude* natural, felicidade (cf BUZON. CASSAN. KAMBOUCHNER, 2015, p.38). Algumas conclusões sobre isso: por mais que a contemplação da verdade seja importante, ela não basta para se construir ciência nem

¹²⁹ Conforme Lisa Shapiro (1999, p.509), o remédio tipicamente neo-estóico prescrito por Descartes a Elisabeth não lhe é suficiente porque ela não poderia refletir sobre sua alma, se consolar em sua força e tornar-se feliz, mesmo tendo uma grande alma, e mesmo “a mais nobre e elevada” que conhece – o que naturalmente a levaria a sujeitar seus sentimentos à razão e suportar os infortúnios-, por causa das urgências da vida que levava e à sua condição de princesa. Ademais, nas doenças do corpo ligadas aos males da alma não há como lidar com as substâncias enquanto separadas, pois é a *união* que impera.

¹³⁰ Não pretendemos nos alongar na diferença entre contentamento, soberano bem e beatitude para Descartes ou em como ele se posiciona em relação à tradição, mas aos nossos objetivos de pesquisa vale apontar que o soberano bem é a prática da virtude aliada ao contentamento, beatitude. Estes constituem o objetivo das ações do ser humano, o “fim último”, que é a virtude. Dentro disso, a virtude possui papel fundamental no plano da *Sabedoria*, especificamente no campo da moral. Em qualquer ponto da *árvore* temos que seguir a “firme e constante resolução” de bem julgar, e vemos isso em diversas obras cartesianas.

para viver da melhor forma possível. Assim, a *beatitude* natural é um exemplo da importância da *união substancial*, pois o entendimento sozinho (ou o estudo da metafísica sozinho) não dá conta da saúde – o fundamento de todos os bens - do composto humano.

É nesse destino prático da filosofia que se quer focar. Pois se lembrarmos que Descartes tinha esse objetivo, a questão da *união* se torna impossível de ser pensada como um remendo ou uma falha. Descartes não só manifesta esse desejo de ter uma filosofia que abrangesse o campo do obscuro e do confuso, da vida do ser humano, prática, verdadeira e incompreensível na imagem da *árvore* apresentada na Carta-prefácio, como também nas cartas entre 1630 e 1637. Não só quis uma física clara, certa, demonstrada como também uma medicina e uma moral úteis, infalíveis, preocupadas com a vida, a experiência do ser humano, do composto¹³¹. Isso pode ser visto também como projeto de se viver da melhor forma possível, na sexta parte do *Discurso do Método*, “pois se da ciência Descartes espera a manifestação da verdade, é para obter da verdade a posse e o domínio da realidade” (GRIMALDI, 2010, p.68).¹³²

Para Descartes, Elisabeth recebe as impressões desagradáveis pela sensação, e é dela que se apreende a consideração do corpo. Corpo este percebido como “seu” corpo existindo em meio a outros. Mas, essas coisas vêm ao espírito sem seu consentimento, pois a vontade é um pensamento casual e o que importa é questionar como a dor do corpo acarreta a tristeza do espírito. Só que, (cf. MARQUES, 1993, p.97) ao perguntar pelo fundamento de tal experiência, Descartes declara que a apreendera da natureza. Essa argumentação faz parte da prova da existência dos objetos materiais onde Descartes

¹³¹ Para um maior aprofundamento da questão: “Vimos como este, no Mundo ou na Dióptrica, propunha a sua física como reconstrução, segundo o espírito, de uma Natureza cuja realidade última, é lícito pensar, nos permanece desconhecida. Vimo-lo depois, na Meditação Quarta, fundamentar essa física a título de ciência matemática e, se assim se pode dizer, na sua essência. Ora, eis que ele pretende fundamentá-la ainda segundo o ser, afirmando desta vez que a física geométrica incide nos corpos reais, nos corpos tais como existem fora de nós. Aqui a ideia já não tem apenas que ser garantida em si própria, e quanto à validade da sua estrutura interna, mas na sua correspondência com as coisas. A física de Descartes deve ser verdadeira, não apenas na medida em que é matemática, mas na medida em que corresponde à matéria. Assim se completa um movimento de pensamento que começou por uma confiança puramente espontânea nos poderes do espírito. A esta confiança sucede a desconfiança selectiva da dúvida científica, e depois a desconfiança sistemática da dúvida metafísica. E a desconfiança foi substituída de início por uma confiança matemática no valor das ideias enquanto tais, no valor das essências. Mas agora é preciso que o próprio Mundo nos seja devolvido. Porque as ideias científicas, mesmo consideradas na sua verdade essencial, não são ser: não são ser no sentido em que o eu e Deus são ser. Eis porque Descartes se interroga sempre sobre a que ser as deve referir.” (ALQUIÉ, 1969, p.104).

¹³² « Car si de la science Descartes attend la manifestation de la vérité, c’est pour obtenir de la vérité la possession et la domination de la réalité». (GRIMALDI, 2010, p.68).

mostra que os corpos existem fora do *cogito* através da causalidade da força exterior, ou seja, da paixão que é o efeito.

III.II A retomada das *Meditações Metafísicas*

Vale a pena notar que Elisabeth admite dentre as cartas com discussão moral que é mais fácil compreender o que Descartes diz acerca das paixões do que controlar os excessos através dos remédios propostos, pois na vida comum, no cotidiano, é muito complicado agir somente pela razão, como que afastando os acontecimentos e seus efeitos, pois ela propriamente não possui esse poder de “senhor” do corpo e de seus desejos. Portanto, a solução que Elisabeth almeja não será dada pelo entendimento, pois justamente a união da alma e do corpo não se entende clara e distintamente, mas, sobretudo, pela aplicação dos sentimentos, da vida, da experiência e da inclinação natural.

Resumidamente, a noção primitiva da alma (pensamento) só pode ser entendida pelas percepções do entendimento e inclinações da vontade, enquanto a noção primitiva de corpo (extensão) pela figura e movimento e, por fim, a noção primitiva da *união substancial*, através de como a alma pode mover o corpo e do corpo agir sobre ela causando paixões. Assim, nas *Meditações* Segunda, Quarta e Quinta vemos como as noções da alma são conhecidas só pelo entendimento, enquanto as noções de corpo são entendidas pelo entendimento auxiliado da imaginação. A *união* só é vista na *Meditação* Sexta e, através desses poucos parágrafos, percebe-se que sua noção é concebida pelos sentidos. Portanto, é a experiência, o cotidiano, a vida prática que leva a entender a noção primitiva de *união*. Ou seja, cada noção primitiva foi aplicada indevidamente por Elisabeth (e pelos escolásticos), como no caso do exemplo da gravidade / peso. Descartes ao tentar explicar a *união* recua para as noções primitivas e afasta os erros da “infância” (da filosofia escolástica), mas para isso não nega a racionalidade, pois justamente ela foi alcançada depois de toda a cadeia de razões das *Meditações*, mas somente atesta que o ser humano tem ele próprio uma noção primitiva.

Outros textos que auxiliam a entender essa discussão são o *Mundo* e os *Meteoros* escritos juntamente com o *Discurso do método*, pois debatem diretamente com a tradição

da Escola quando recusam as entidades físicas propostas desde a escolástica, por exemplo, qualidades reais, *formas substanciais* ou entidades intencionais. Descartes, ao contrário, explica a origem do preconceito na noção de peso dentro da aplicação na união entre corpo e alma, e explica a inadequação que a Escola faz ao misturar as três noções primitivas. Nas *Meditações* o ser humano concreto¹³³ foi provado através da ordem das razões bem como a existência de um mundo extenso. Entretanto, esse ser humano concreto não se conhece a partir das ideias claras e distintas garantidas nessa obra, mas a *união* se dá por meio da inclinação natural. A *união substancial* é uma noção primitiva, assim como o é a noção primitiva de alma (pensamento) e de corpo (extensão), mas não é entendida tal como essas últimas são. Antes, é sentida.

Tratando da medicina, podemos dizer que apesar de Descartes não ter escrito uma medicina definitiva, em vários momentos tratou dessa ciência que cuida fundamentalmente do corpo humano enquanto corpo intimamente unido à alma. Isso significa que sendo um dos objetivos da medicina a preservação da saúde do ser humano, essa ciência cuidará em tratar o corpo não só mecanicamente, mas nas suas implicações com a alma.

Assim sendo, Descartes em *Descrição do corpo humano*, afirma que “não há nada mais frutífero que possa nos ocupar, do que o esforço de se conhecer a si mesmo. E a utilidade que se deve esperar deste conhecimento, não diz respeito somente à Moral, como parece inicialmente a muitos, mas particularmente também à Medicina” (DESCARTES, R. *La Description du Corps Humain*, AT XI, p. 223-224 [tradução minha]). É nesse intento de conhecer a si mesmo- e esse “si mesmo” não será o sujeito pensante, a substância imaterial- que propõe-se ver alguns aspectos da teoria médica em Descartes.

Se em partes de sua filosofia é o *cogito* que impera, nos estudos médicos o sujeito será o corpo-próprio, pois conhecer-se a si é dado como fundamental para a medicina, e esse campo irá lidar com o sujeito em termos de patologia da alma junto às explicações fisiológicas do corpo. Ademais, nos *Princípios da Filosofia* o filósofo afirma que para se

¹³³ Esse termo “concreto” possui o sentido de completo, existente, de estatuto de noção primitiva assim como o *cogito* e a matéria extensa são concretos em si enquanto substâncias que se bastam e podem ser pensados sozinhos. É a característica epistemológica de diferenciação. Mas no ser humano esse “concreto” também possui o sentido de individual, pessoal, conhecido de maneira empírica e não pelo puro intelecto ou pelo intelecto ajudado pela imaginação.

beneficiar dos frutos da árvore do saber “é incomparavelmente melhor de se aplicar a si mesmo”, muito mais do que ler textos sobre a moral. Com esse pressuposto, vê-se que aplicar-se corretamente a si mesmo é, nos estudos cartesianos, conhecer a natureza de nosso corpo e não atribuir à alma as funções que dependem apenas dele e das disposições de seus órgãos.

Ora, a metafísica já distinguiu com vigor a substância extensa da substância pensante como apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação, porém para a medicina o conhecer-se a si resultará no conhecimento de um corpo próprio. Ora, se Descartes acredita poder encontrar na medicina “muitos preceitos seguros, tanto para curar as doenças, quanto para preveni-las, assim como para retardar o curso da velhice” (DESCARTES. *La Description du Corps Humain*, AT XI, p. 223-224 [Tradução minha]), um sujeito somente enquanto pensante não faria sentido.

Em carta a Huygens de 5 de outubro de 1637 Descartes comenta sobre as esperanças na “medicina do porvir” que está planejando escrever ao falar sobre seus “cabelos brancos”, e o fato de querer retardar seu aparecimento. Em 4 de dezembro de 1637 responde que tem razões para crer que viverá por mais de um século, e afirma fazer um tratamento médico, um projeto bem simples, que eliminaria erros dos hábitos. Diz também estar trabalhando em um *abrégé de médecine* (resumo ou compêndio), cujas conclusões virão tanto dos raciocínios próprios quanto dos livros¹³⁴. Um mês mais tarde, em 25 de janeiro de 1638, Descartes afirma querer viver mais de um século, e acreditar que isso seja possível se evitar algumas falhas cometidas ao longo da vida. Em 9 de janeiro de 1639 afirma a Mersenne que a maturidade e os estudos de medicina lhe trouxeram o poder de se sentir mais longe da morte do que estivera na juventude, e escreve sobre dissecação de animais.

Ora, mais patente ainda é lembrar que a medicina enquanto “preservação da saúde” não é só o “primeiro bem”, mas também “o fundamento de *todos os outros bens* desta vida”. E que Descartes anuncia no *Discurso do Método* que o meio mais eficaz para tornar “os homens mais sábios e hábeis do que têm sido até agora” será por meio da medicina, pois a “saúde” da alma depende intimamente do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo, porque de fato não está separada dele- Deus ao instituir a natureza

¹³⁴ Contudo, esse texto jamais foi publicado e os manuscritos se perderam.

do sujeito a dispôs enquanto unida ao corpo. A medicina está centrada no campo da terceira noção primitiva, cujos conhecimentos fazem parte do obscuro e confuso. Portanto, no fundo, a explicação (e conseqüente tratamento) não poderá ser do campo do claro e distinto, pois a explicação de como a alma age no corpo e vice-versa envolverá questões da experiência. Como explica Donatelli (cf. DONATELLI, 2008, p.235-252), o projeto de construção de uma medicina como ciência dedutiva *a priori* é ultrapassado pela construção da ciência do composto corpo-alma.

O funcionamento mecânico é interno à substância extensa, e por mais que, de fato, haja uma união substancial estreita e íntima, cujo caráter de ligação é tão forte que um remédio ou alimento ao corpo pode modificar as paixões da alma, as substâncias não deixam de ser completas, a ponto de ser somente o corpo que morre. A morte é a desagregação ou rompimento de um órgão central do corpo, divisão ou mudança de figura. Ou seja, quando se trata da morte do ser humano, estabelece-se que a alma não morre, ela apenas “sai” do corpo em um sentido figurado, porque este já está morto. Então, engana-se quem considera que a alma causa a morte da matéria, porque ela não é princípio de vida¹³⁵.

Quando essa “máquina” vista como uma engrenagem que é o corpo pára de funcionar, a alma não se modifica, ela apenas perde sua ligação com ele. Quem sente tristeza é a alma, mas quem morre é o corpo; e se o corpo morre, esse corpo-próprio, o ser humano morre, pois ele não é somente corpo ou somente alma, mas é o conjunto. A grande mudança é que em Descartes a alma perde a o papel de princípio de vida, então o sujeito existe porque pensa, mas a alma não consegue - sem o corpo - dar a vida a esse ser humano.

¹³⁵ “[...] primeiramente a fim de saber que, em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, a fim de que se note que *o corpo, tomado em geral*, é uma *substância*, razão pela qual também ele não parece de modo algum; mas que *o corpo humano*, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma *pura substância*. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não mais é o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que *o corpo humano* pode facilmente *perecer*, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza”. (DESCARTES. *MM*. 1973, p. 88).

A sua fisiologia, marcada pelo movimento constante das partes do corpo, será a relação íntima do corpo com a alma e estabelece uma teoria do sujeito enquanto composto. Dessa maneira, a medicina cartesiana pode ser interpretada de duas formas que se complementam, uma anatômica / embriológica, e uma patológica / terapêutica que segue o que a primeira parte estabeleceu. Desse modo, uma medicina apenas pautada na substância extensa não cabe na filosofia cartesiana. As referências de sua medicina ilustram que quando o filósofo trata em termos de “medicina científica” ou “uma medicina assentada em bases infalíveis”, não significa que ela privilegie o corpo, nem que o foco fosse tratar o corpo em benefício da alma. Mesmo no *Tratado do Homem* Descartes indica que a análise é do ser humano enquanto união, que um estudo do corpo sem a alma não teria utilidade. Trata-se então de conhecer e governar da melhor forma possível as paixões da alma que têm origem no corpo, através da *união substancial*. É somente por que o ser humano é o composto das substâncias que pode buscar o equilíbrio moral, isto é, como mostra o *Tratado das Paixões*, o domínio das paixões, do complexo, em prol da preservação da mistura que é.

Em Descartes, as paixões são funções orgânicas, isto é, elas têm o corpo como origem e são eventos da alma, são sentidas e experimentadas por esta¹³⁶. É a alma que sente, não o corpo, e isso já vem desde a Meditação Segunda quando Descartes estabelece que “sentir não é nada a não ser pensar”. À vista disso, é a alma que sofre e que fica triste, não o corpo, mas é ele que morre; e ao morrer, leva embora o composto de corpo próprio, que argumentamos ser o ser humano. É preciso observar, além disso, que é a natureza que instaura a associação entre determinado movimento dos nervos e determinados sentimentos da alma¹³⁷. A condição física do ser humano leva à constituição dos espíritos animais, que levam a uma paixão específica, por exemplo, um tipo de alimentação suscita uma agitação tal dos espíritos animais (mais ou menos forte, abundante) que pode levar à tristeza. Porém, essa explicação não será aceita facilmente, como foi o caso da princesa Elisabeth.

¹³⁶As impressões relacionadas à alma são as emoções e, por mais que sensações e apetites também sejam percepções, são as emoções aquelas consideradas paixões da alma, pois seus efeitos são sentidos como na alma mesma, são elas que agitam e abalam de forma mais intensa a alma. (cf. DESCARTES, *TP*, art. 28, 1973, p.237).

¹³⁷ “Tout ce qui peut causer quelque changement dans le sang, en peut aussi causer dans les esprits.” (DESCARTES, *L’Homme*, AT XI, p. 169).

Isso porque essa explicação, como dissemos, não é dada pelo entendimento sozinho, o que leva Descartes, com o desejo de atingir uma moral perfeita derivada do conhecimento completo (como gostaria numa moral científica), mas impossibilitado de tê-la enquanto todas as partes da *árvore* não estão ainda estabelecidas, a aceitar as regras provisórias e uma ciência das paixões que se integre com a obscuridade intrínseca típica desses conhecimentos. Então, ele consegue lidar com a união da alma e do corpo como uma *união substancial*, e substitui os preceitos claros e distintos na moral, por uma intenção de fazer “o melhor”, isto é, renuncia às exigências de uma absoluta certeza na moral e lida com o campo do incerto e do confuso típico do ser humano da experiência. Dada a intenção de Descartes em analisar o conhecimento claro e distinto nas *Meditações*, no *Discurso*, nas *Regras* etc, abre-se aqui uma investigação sobre o conhecimento incerto e confuso surgido em sua filosofia. Partiremos agora para a análise dos *Tratado do Homem* e do *Tratado das Paixões* e veremos como Descartes aborda a questão do corpo, por exemplo, sobre a experiência desse corpo ser enraizada profundamente na biografia de cada indivíduo, ou sobre as questões do corpo considerado somente em analogia a uma máquina.

Capítulo IV

O ser humano

Nesse último capítulo serão analisadas as obras *Tratado das Paixões* (publicada em 1649) e *Tratado do Homem* (escrita em 1632 e publicada em 1662) que foram escritas na forma de tratado e discutem pontos da filosofia cartesiana que podem ser associados aos ramos da árvore do saber (o *Tratado das Paixões* à moral e o *Tratado do Homem* à mecânica e medicina). Para esse trabalho utilizamos tanto a edição em português para citações (DESCARTES, R. *As paixões da alma*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973) quanto a francesa para consulta (DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Édition Geneviève Rodis-Lewis. Avant-propos par Denis Kambouchner. Paris: Vrin, 2010).

Nos interessa ver como a *união substancial* aparece nesses textos, isto é, como ela é fundamental para a constituição dos ramos da *árvore do saber*, e que todo o percurso do projeto mostra que Descartes queria chegar em uma filosofia prática pautada na conservação do ser humano, isto é, queria estabelecer uma medicina e uma moral. Para isso, o problema da verdade sob o ponto de vista do entendimento que pautará a possibilidade da física, e o problema da verdade dos sentidos e do ser humano como substância psicofísica são, no fim, o mesmo, pois “as condições que tornam possível para o entendimento, a partir do dado sensível, a descoberta da verdade dos corpos existentes em geral e dos corpos existentes particulares são as mesmas que tornam possível para o entendimento a descoberta da verdade intrínseca aos sentidos relativamente à sua função de conservação biológica.” (GUEROULT. 2016. p.602).

Para analisar o *Tratado do Homem* será utilizado, fundamentalmente, o comentário de Marques (Edição *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo, Loyola, 1993) por causa de suas notas explicativas que trazem a leitura de forma mais clara, e para o *Tratado das Paixões* utilizaremos a leitura de Rodis-Lewis, a partir de *La*

morale de Descartes (1998), e da introdução à edição francesa publicada em 2010 de *Les passions de l'âme*¹³⁸.

Queremos dizer com “escritos na forma de tratado” que diferente de outras obras cartesianas, essas duas possuem a especificidade de serem consideradas como “tratado” pela tradição de comentadores - a partir de algumas passagens de Descartes em correspondência – por terem tido a intenção de serem publicadas (mesmo que Descartes não tenha publicado o *Tratado do Homem* por causa da condenação de Galileu Galilei¹³⁹), e de pretenderem ter teorias universais bem desenvolvidas. Dentro da História da Filosofia ocidental canônica, principalmente na era moderna, são os tratados as obras consideradas filosóficas, pois eles contêm o que chamariam de um discurso científico verdadeiro¹⁴⁰. Por exemplo, o *Tratado das Paixões* serve de “introdução científica” para o leitor que viverá na experiência, na vida comum. A escrita de um tratado filosófico, ao menos na época moderna seiscentista, possui um formato que não introduz noções de ordem sensível, de fatos da vida cotidiana, deixando essas reflexões para outros textos, como seriam a *Correspondência* e o *Discurso do Método*.

Com efeito, ainda se mantém nessas obras o fato de ser complicado abordar uma filosofia prática por meio de noções de clareza e distinção dentro de uma teoria dualista, mas veremos como isso não é impeditivo no objetivo de projeto cartesiano. A ciência do claro e distinto, inspirada na Geometria e na Aritmética, só pode ser formada pela distinção das substâncias, enquanto que a *união* faz parte do campo do obscuro e confuso, porém, esses dois campos não se anulam e o ser humano concreto lida com os dois. Tanto

¹³⁸ As referências completas se encontram na bibliografia.

¹³⁹ O *Tratado do Homem* foi escrito em francês e publicado anos depois, em 1662, em latim. A edição francesa (1664) foi mais tarde publicada junto com os textos : *A descrição do corpo humano* (escrito em 1648). Alguns editores (como Charles Adam) apostam que o *Tratado do Homem* é posterior ao *Discurso do método* e uma continuidade do *O Mundo*, e que este seria um tratado de física enquanto o *Tratado do Homem* de psicofisiologia (cf. PINELLI. 2013, p.210). E, de fato, vemos muitas pontes entre o *Discurso* e essas obras.

¹⁴⁰Ora, muitos filósofos canônicos não escreveram Tratados, como Platão, Sócrates etc, porém no que ficou posto como modernidade filosófica os “grandes” filósofos são aqueles que escreveram e publicaram esse tipo de texto. À título de aprofundamento na questão, Lisa Shapiro (1999, p.8) afirma: “Just addressing a central philosophical question, however, is insufficient to be incorporated into the canon. Canons are essentially conservative and canonical figures have a distinctive authority. At least part of the authority derives from their having written what is deemed a major philosophical work, as if that is a genre unto itself: the *Meditations*, *Ethics*, *Monadology*, *Essay Concerning Human Understanding*, *Principles of Knowledge*, *Treatise on Human Nature*, and of course, *Critique of Pure Reason*, are all supposed to be of a piece. To introduce a new figure into the canon, we appeal to their having written a philosophical treatise, a work of a particular genre, for that legitimizes them as a philosopher”.

ele faz ciência, quanto ele vive “as conversações ordinárias” e faz uma reflexão sobre essas experiências sensíveis. Assim, “devemos nos servir da experiência tanto quanto da razão, para bem distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor, para não tomar um pelo outro e de não tomar nada em excesso.”¹⁴¹ (RODIS-LEWIS, 1998, p.79).

Tendo percorrido, nessa dissertação, a metafísica cartesiana nas *Meditações*, o projeto de *Sabedoria* e a ciência universal apresentados no *Discurso, Princípios e Regras*, e tendo sido analisada a *Correspondência* de Descartes com Elisabeth sobre questões pertinentes à *união substancial*, medicina, e moral¹⁴², podemos adentrar com cuidado esses dois tratados aqui anunciados. Faremos isso seguindo a proposta metodológica estabelecida na introdução de percorrer os textos cartesianos com a intenção de ver como a *união substancial* é fundamental para a constituição dos ramos da *árvore do saber*.

IV.I O *Tratado do Homem*: explicações mecânicas

Começamos por observar que, logo de início, no *Tratado do Homem* Descartes escreve que os homens são “compostos de uma alma e de um corpo”, mas para falar desse homem, que é o objetivo do texto, será preciso descrever primeiramente o corpo em separado para depois falar da alma também separadamente, e em seguida, “será necessário que eu mostre como estas duas naturezas devem estar unidas para compor os homens que se assemelham a nós” (DESCARTES, *TH*, 1993, p.139). Com vistas a isso, em se tratando do corpo, este

nada mais [é] do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós: de modo que ele lhe dá não só a cor e a forma de todos os nossos membros, como também insere todas as peças que são necessárias para fazer que ela caminhe, coma, respire, enfim, imite todas as nossas funções, que se imagina proceder da matéria e só depender da disposição dos órgãos. (DESCARTES, *TH*, 1993, p.139).

¹⁴¹ “[...] devons-nous servir de l’expérience et de la raison, pour distinguer le bien d’avec le mal, et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l’un pour l’autre, et de ne nous porter à rien avec excès>” (RODIS-LEWIS, 1998, p.79).

¹⁴² Considerando como moral tudo aquilo que trata das paixões.

Ou seja, para falar do ser humano, Descartes começa descrevendo o corpo humano em analogia a uma máquina ou estátua que seria fundamentalmente material e com movimentos mecânicos¹⁴³. É justamente o corpo material, e para explicá-lo Descartes recorre aos espíritos animais falando que “[...] a respiração e outras ações que são naturais e ordinárias, [...] dependem do movimento dos espíritos, são como os movimentos de um relógio” (DESCARTES, *TH*, 1993, p.150). Em se tratando das sensações, os objetos exteriores agem contra os órgãos dos sentidos e determinam a máquina “a se mover de diversas maneiras conforme a disposição das partes de seu cérebro”. Após isso,

[...] causam, inconscientemente, os movimentos que nela se fazem em sua presença. [...] E, enfim, quando houver alma racional nesta máquina, ela terá sua sede principal no cérebro e será nela como que o encarregado da fonte, que deve estar nas aberturas onde vão ter todos os tubos dessa máquina, quando quiser excitar, impedir ou mudar, de algum modo, seus movimentos (DESCARTES, *TH*, 1993, p.150).

Ora, essa explicação que parte dos órgãos dos sentidos, indo para os movimentos desses órgãos, chegando na glândula pineal e, assim, na alma, é fundamental também para afastar as noções de *formas substanciais* aristotélico-tomistas ou noções de força escondida, que já explicamos anteriormente neste trabalho. Isso porque a alma “movendo” o corpo, ou o corpo “causando” paixões na alma, são acontecimentos do mesmo evento¹⁴⁴, como veremos mais à frente. Então, esse mesmo evento, só que analisado do lado oposto, isto é, partindo da alma a “força” dos movimentos dos órgãos, por uma explicação mecânica, evita explicações de uma alma animista.

O ponto que precisamos discutir aqui é como é imperativo no *Tratado do Homem* que Descartes descreva o corpo e a alma separados para depois ter a intenção de explicá-los em conjunto, formando o ser humano concreto (ou verdadeiro ser humano). De acordo

¹⁴³ Isso se dá apesar da “máquina corporal” que é o corpo do ser humano não existir sozinho. Explicamos: no ser humano o corpo está intimamente ligado à alma de forma que se confunde com ela, mesmo sendo uma substância completamente distinta. “Separação” e “distinção” são dois termos que não podem ser confundidos quando se trata das substâncias no ser humano. Embora o corpo do ser humano não seja *informado* pela alma, o *Tratado das Paixões* avança na discussão do *Tratado do Homem* ao analisar os fenômenos que ocorrem na alma (paixões) causados pelo corpo.

¹⁴⁴ A palavra “evento” nesse sentido não significa mais do que a ação recíproca do corpo sobre a alma e vice-versa sendo um único todo, a *união*. Ligação essa que significa vínculo na qual o segundo termo é intimamente ligado ao primeiro mas pode ser concebido independentemente deste, pois sua existência, ou independência é o mesmo que substancialidade para Descartes.

com os preceitos estabelecidos em sua metafísica e, não só, mas coerente com a necessidade de estabelecer os ramos da árvore do saber, novamente¹⁴⁵, dentro de um mesmo texto, Descartes trata da distinção das substâncias ao mesmo tempo que declara a *união*, o que pode, aparentemente, parecer contraditório, mas que sabemos pelo caminhar dessa dissertação que essas noções não se contradizem em sua teoria sobre o ser humano. Contudo, precisamos analisar com mais calma, porque a sua intenção de se afastar da noção de *forma substancial* para explicar a relação entre alma e corpo, como explicamos mais detidamente nos capítulos anteriores, Descartes no *Tratado do Homem* precisava que o corpo fosse estabelecido dessa forma mecânica¹⁴⁶, mas que nem por isso ele esconde que já pensava em uma *união substancial* e no ser humano enquanto composto.

Conforme Jaquet (2001, p.100), a associação do corpo a um autômato ou a um relógio é em Descartes apenas um modelo que se apresenta como verossímil. É com a intenção de afastar as noções de alma “vegetativa” e “sensitiva” que Descartes apresenta essa analogia, quer dizer, é uma pretensão teórica a do filósofo de afastar qualquer tipo de animismo em sua teoria. Deus em sua onipotência pode separar as substâncias pensante e extensa, e de fato elas são substâncias completamente distintas. Mas a natureza do ser humano é composta, ou seja, não é a junção dessas substâncias, mas a estreita e íntima mistura delas. Analisar o dualismo é, em primeiro, um procedimento metodológico exposto nas *Regras* e que se justifica pela intenção de formar uma metafísica distinta da tradicional exposta nas *Meditações*.

Coerente com isso, é importante notar que sobre o sentir podemos considerar três níveis: o primeiro é o puramente mecânico, material, onde existem o movimento dos órgãos através do choque e contato (por exemplo na Regra XII); o segundo em relação à união, explicados não somente pelo corpo ou pela alma, mas pelo ser humano; e o terceiro, que são os juízos, no qual há somente o entendimento que julga. Esse modelo de sentir apresentado por Descartes nos anuncia a natureza do ser humano não mais redutível a uma explicação do pensamento puro. O sentir pode ser tanto o sentir o corpo em geral (sensações mecânicas), quanto o corpo próprio (dor, fome), quanto a alma (paixões).

¹⁴⁵ Isso já foi visto nas *Meditações Metafísicas*.

¹⁴⁶ Dentro disso entendemos que a natureza no cartesianismo, seja ela a dos objetos inanimados ou dos animais e do corpo humano, passa a ser descrita a partir somente da figura, extensão e movimento.

Nas *Respostas às Sextas Objeções* vemos como o filósofo diferencia o sentido de sensação imediato (os estímulos dos órgãos corpóreos causados por objetos externos), do sentido do resultado mental da afecção imediata, que seriam as percepções de fome, dor etc, e também do sentido dos juízos que o ser humano faz a partir desses movimentos dos órgãos. O primeiro grau seria o puramente mecânico, cuja explicação se dá apenas pelo movimento dos espíritos animais, o segundo envolve a percepção (consciência da alma) que resulta da sua união íntima com o corpo, e o terceiro é o pensamento puro enquanto juízo.

Um dos méritos de Descartes é de ter conciliado uma teoria do corpo-máquina com a relação da alma com o corpo no ser humano. Quer dizer, o ser humano é o *corpo próprio*, o corpo enquanto unido à alma porque justamente esse corpo entendido como extensão (matéria) é de tal forma arranjado que pode estar intimamente unido com uma alma. O fato particular do corpo humano é que só ele é capaz de se unir a uma alma, essa é a sua “única função indubitavelmente ligada à sua arquitetura, tal é o produto desta instituição da natureza tantas vezes invocada, tal é portanto a verdadeira definição, e não a de uma coisa extensa, divisível, despedaçada pelo meu pensamento quando a distingue, isto é, a separa da alma” (GUENANCIA, 1998, p.201)¹⁴⁷.

Claro, como já sabemos, essa consideração somente mecânica não é suficiente para explicar o comportamento do ser humano. Conforme Marques (1993, p.139), Alquié ao analisar o *Tratado do Homem* mostra que nessa época “Descartes não resolvera ainda o problema do fundamento da ciência”, pois não tinha “encontrado o princípio do *cogito*”. Durante a escrita do *Tratado do Homem* ele tinha somente o corpo sendo estudado, e fez esse processo comparando o corpo do ser humano a uma máquina. Desse modo, é só com a *união* que Descartes conseguirá dar “a explicação completa do homem”, mas não é nesse tratado que ela é explicada. Aqui ela é somente pressuposta. E isso não muda o fato dessa obra falar de um dos ramos da *árvore*. O que queremos ver é que mesmo aqui onde ele fala de uma mecânica, ou de uma medicina-mecânica¹⁴⁸, ele já supõe o ser humano

¹⁴⁷ [tradução minha] « la seule fonction indubitavelmente liée à son architecture, tel est le produit de cette institution de la nature si souvent invoquée, telle en est donc la véritable définition, et non celle d’une chose étendue, divisible, mise en pièces par ma pensée lorsqu’elle le distingue, c’est-à-dire la sépare de l’âme. » (GUENANCIA, 1998, p.201).

¹⁴⁸ Queremos dizer com isso uma medicina que se pauta em explicações anatômicas do corpo em busca de entender melhor o seu funcionamento. Não é ainda uma medicina da medicalização, porém já é uma medicina que pressupõe o corpo do ser humano como corpo-próprio, isto é, como unido a alma.

como *união* - mesmo que não possa ainda desenvolver isso, pois não tinha sua metafísica e as demais discussões que foi tendo ao longo de suas obras.

Nessa obra, quando Descartes trata da *união* ele trata de forma mecânica, geométrica, isto é, toda explicação (pelo entendimento) da *união* deverá ser do campo do claro e distinto. Contudo, o ser humano da experiência não pode ser reduzido a essa explicação, como já sabemos. Mas, voltando, a *união substancial* pode ser abordada, por exemplo, pelo recurso da glândula pineal sobre o qual já aparecem esboços no *Tratado do Homem*, mas ele só será melhor desenvolvido no *Tratado das Paixões* – onde será a sede da alma - que veremos em seguida. Descartes afirma que falará mais tarde de como Deus une a alma a essa “máquina”, e que sua sede será na parte central do cérebro de forma que “fá-la-á de tal natureza que, conforme as diferentes maneiras que as entradas existentes na superfície interior do cérebro forem abertas por intermédio dos nervos, ela terá diferentes sentimentos” (DESCARTES, *TH*, 1993, p.158). Assim, diferentes movimentos dos nervos farão a estrutura do corpo se modificar de forma que eles causam no cérebro os sentimentos.

Apesar de Descartes não ter escrito longamente sobre a interação alma-corpo nessa obra, e de ter cuidado dessa questão a partir somente de explicações que se fixam no campo do claro e distinto, vê-se importantes indicações sobre as sensações (quando fala das sensações, “embora a questão da união não esteja resolvida” (MARQUES, 1993, p.158)). Inclusive, apesar do *Tratado do Homem* não ter apresentado especificamente a *união*, há alguns momentos que Descartes se refere a ela, por exemplo, aqueles que a pressupõem ou a programam, caracterizados por verbos conjugados no futuro como a alma que “*estará* nesta máquina”, “*poderá* desfrutar de uma música”, “*terá* oportunidade de conceber”, “*poderá* saber” (cf. KOLENISKI-ANTOINE, 2009, p.143. [Grifo nosso]).

O crucial é que quando Descartes trata da *união*, ele tem o foco em uma medicina do corpo e da alma, ou seja, buscando uma filosofia prática do cuidado. Isto é, ao mesmo tempo em que, assim como observou Alquié citado por Marques, “a explicação é ambígua por ser mecanicista (a dor é explicada pela ruptura do filete nervoso) e finalista (ela torna a máquina menos completa, de modo que ela se ressentida da dor) (Alquié, I, 407) [a] dor é um sinal de algo que ameaça.” (MARQUES, 1993, p.158). E isso é fundamental, pois “quando a dor passa a ser resultado de um mecanicismo corporal, muita coisa começa a ser explicada (Rotschuh, p. 71)”. (MARQUES, 1993, p.158). Desse modo, a presença

dessa interação na discussão dessa obra é importante porque traz a questão da utilidade ou ameaça ao ser humano. Se não basta uma ciência do campo do claro e distinto, ou uma metafísica que lide com as substâncias enquanto separadas para estabelecer conhecimentos úteis à saúde do ser humano, busca-se no lugar uma medicina, uma moral e uma mecânica (mecânica esta do corpo próprio, do corpo do ser humano) que pensem o sujeito enquanto *união*.

Porém, como a alma “contida” na glândula poderá dar conta dos movimentos corporais, sendo que ela não é mecânica? Através do movimento mecânico dos espíritos animais. Mas isso não responde satisfatoriamente (porque resta uma dimensão não distinta da dor, do sentimento e das paixões) o problema, ou ao menos como os objetores (lê-se, os principais leitores da metafísica cartesiana) gostariam. Esse é o fim do *Tratado do Homem*, quando

Descartes acentua, novamente, o pensamento central de seu conceito de um homem hipotético. Tudo é feito mecanicamente, sem nenhuma outra faculdade especial. Tudo depende só das propriedades das partes de sua ordem. [...] A leitura do *Tratado* dá a entender também que Descartes tinha o projeto de continuar a obra, colocando nela a relação com a alma (MARQUES, 1993, p.200).

A experiência íntima que temos da *união* não nos dá uma ideia distinta do corpo e da alma como substâncias completamente separadas. Ao contrário, essa experiência atrapalha. Se na metafísica era perigoso tratar da *união* exaustivamente, como já o dissemos, se torna claro por que no *Tratado do Homem* e na Sexta Meditação o conhecimento da distinção precede o da *união*, tornando esse último tão certo quanto possível. Dizemos que Descartes no *Tratado do Homem* privilegia a explicação do ser humano pela distinção das substâncias (com a intenção, mesmo que não a tenha feito por razões externas, de apresentar como elas se encontram unidas) detalhadamente, apresentando as funções do corpo, seus movimentos, as sensações e os sentidos internos. Trata também da glândula pineal e como os espíritos animais a movimentam dependendo de cada situação. Porém, tudo isso é explicado somente de forma mecânica, e o que se quer frisar é que mesmo focando na distinção das substâncias, Descartes anuncia desde o começo que o ser humano é uma *união substancial* - e que pretende falar disso. Dessa maneira, já em uma obra escrita há tempos (antes mesmo das *Meditações*) demonstra a

intenção em sua filosofia de considerar o *homem concreto*. Assim, na teoria cartesiana do ser humano a *união* não pode ser considerada como um remendo.

Mais do que retomar aqui os pormenores de cada explicação acima enunciada, privilegia-se atestar que Descartes, nessa obra, já tinha em sua filosofia a definição de ser humano como um composto de alma e corpo, mas que precisava discorrer largamente sobre o corpo enquanto máquina. Se ele buscava estabelecer uma medicina afastada das noções de alma como sendo o “poder” do corpo, ou melhor, se buscava uma medicina que não lidasse com noções de forças ocultas, o *Tratado do Homem* é coerente. Mas o ser humano não é somente extensão; e se pudermos resumir em três aspectos o modo como Descartes pressupõe o ser humano, faremos corresponder cada um dos aspectos às três noções primitivas. O *Tratado do Homem*

o examina como um autômato e, assim, explica mecanicamente todas as suas funções corporais; as exposições metafísicas estudam o eu como pensamento radicalmente distinto do corpo e independente dele; do ponto de vista da união substancial, por fim, Descartes considera o homem, ou a pessoa, como composto de um alma e de um corpo (BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.41).

Mesmo que não haja uma longa explicação de como se dá a *união substancial* no *Tratado do Homem*, nessa obra ele fala que, por exemplo, o estremecimento dos nervos causa o sentimento de fome. Então, alma e corpo se relacionam reciprocamente. A concepção dos eventos pode se dar independentemente, mas as determinações indicam que a alma age sobre o corpo e vice-versa. Portanto, se torna fácil ver que a *união* não é uma adição de duas substâncias completas, mas uma mistura e, assim, a alma não é (como na filosofia escolástica) a forma do corpo, mas é realmente distinta da matéria. E quando se pergunta como é possível saber dessa *união* a única resposta possível é: pela experiência.

Por isso, ‘aqueles que nunca filosofam’ e que permanecendo estranhos às meditações metafísicas, ‘não se servem senão dos seus sentidos concebem sem dificuldade essa união’, sem poder chegar a conceber sua distinção, ao passo que aqueles que são habituados a filosofar e que, desapegados dos sentidos, se movem na esfera do intelecto puro, não podem mais conceber a união que contradiz a evidência racional da distinção necessária das duas substâncias (GUEROULT, 2016, p.447).

Isso nos lembra a discussão feita sobre a experiência na troca de cartas de Descartes e Elisabeth. O filósofo escreve o *Tratado das Paixões* após essa *Correspondência* e dedica essa obra à princesa. Partindo agora para uma análise mais fina do *Tratado das Paixões*, veremos como ele apresenta a relação da alma com o corpo e como é imprescindível para uma discussão das paixões, ou seja, para uma discussão sobre a moral, que o ser humano seja um composto.

Nesta obra, tendo apresentado a *união* no início do texto, Descartes volta a mencionar¹⁴⁹ a distinção das substâncias retomando o que foi dito nas *Meditações*, a saber, que cabe à alma o pensamento em nós existente e ao corpo o calor e todo movimento a ele pertencente. Assim, há de fato uma união da alma com o corpo de tal forma que um mesmo evento pode ser visto sob o ponto de vista da atividade ou da passividade enquanto alma e corpo são substâncias distintas, isto é, uma possui a noção primitiva de pensamento e a outra a de extensão. No *Tratado das Paixões* Descartes também denuncia o erro de pensar que as funções do corpo dependem da alma, assim como não é a presença da alma que explica a vida e, tratando fundamentalmente de questões morais da *união*, isto é, de acontecimentos da relação entre alma e corpo, essa obra expõe uma técnica de orientação da paixões, mas não de eliminação delas por parte da alma.

Portanto, condizente com o que foi afirmado acima e com as teorias mecânicas estabelecidas no *Tratado do Homem*, Descartes expõe que “o calor e o movimento dos membros procedem do corpo, e os pensamentos, da alma” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.228), e que “é erro acreditar que a alma dá o movimento e o calor ao corpo” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.228). A doutrina das paixões, ou melhor, a doutrina da *união substancial* mostra mais uma vez como ao morrer o corpo, a alma se separa dele, e somente assim se separa dela; e que não é permitido aqui qualquer animismo ou vitalismo.

IV.II O *Tratado das Paixões* : o conceito de corpo-próprio

Por mais que se possa descrever o funcionamento do corpo mecanicamente, em separado a alma, como bem fez no *Tratado do Homem*, o ser humano sente dor e sabe

¹⁴⁹ No artigo 4 do *Tratado das Paixões*: “Que o calor e o movimento dos membros procedem do corpo, e os pensamentos, da alma”. (DESCARTES, *TP*, 1973, p.228).

que a sente, interpreta essa sensação por meio da tristeza, por exemplo, porque ele não é somente extensão. O *Tratado das Paixões*, escrito após a *Correspondência* com Elisabeth, trata de maneira mais aprofundada da interação entre a alma e corpo. Nela, o autor se concentra na união da alma e do corpo segundo a apresentação da ação e da paixão como dois aspectos do mesmo evento, e mostra que “não notamos que haja sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.227). Rodis-Lewis na introdução à edição de 2010 (p.36) do *Tratado das Paixões* trata a união da alma e do corpo cuja paixão é um efeito podendo ser traduzida correlativamente por ação de alma sobre o corpo.

Como de costume, Descartes escreve uma carta apresentando sua obra a algum correspondente, e na ocasião do *Tratado das Paixões*, a um anônimo, escreve que seu objetivo ao escrever essa obra foi em ser não um orador, tampouco um filósofo moral, mas em escrevê-la *en physicien*, isto é, como um médico ou filósofo natural¹⁵⁰. Toda a primeira parte da obra é dedicada à explicação dos movimentos que ocorrem no interior do corpo humano quando objetos externos agem sobre ele, o que reafirma a análise feita no *Tratado do Homem*. A máquina descrita no *Tratado do Homem* se assemelha ao nosso corpo, mas não é de fato ele, porque no ser humano o corpo é intimamente ligado a uma alma. Então, no *Tratado das Paixões* Descartes irá mostrar como essas operações entre alma e corpo são um único todo.

Não nos esquecemos (cf. JAQUET, 2004, p.60) que Descartes procura sempre tratar das paixões enquanto físico, isto é, mesmo sabendo e afirmando que as paixões envolvem a *união* ele quer sempre no *Tratado das Paixões* expor sua teoria a partir de princípios claros e distintos. A física, segundo o prefácio dos *Princípios* é a ciência da natureza e determina os verdadeiros princípios das coisas materiais. Dentro disso, a física analisa o universo, os corpos, as plantas, os animais e os seres humanos. Dessa forma, o desejo de Descartes é, ao tratar das paixões como físico, reconhecer que elas são parte integrante da natureza e que estão sujeitas a leis que podem ser conhecidas de forma clara e distinta.

¹⁵⁰ « [...] mon dessein n’a pas été d’expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien » (DESCARTES, *AT*, XI, 326).

Coerente com os objetivos do texto, vemos que Descartes não podia escrever o *Tratado das Paixões* como um moralista antigo, isto é, dada a sua *nova* metafísica, o conceito de paixão deve negar os conceitos de substancialidade e finalidade aristotélico-tomistas¹⁵¹. O movimento das paixões, as afecções, serão então vistos mecanicamente. Assim, no *Tratado das Paixões* há um físico falando da natureza humana que tenta a todo momento utilizar o método. Estudioso do mundo escolástico que era, Descartes se afasta de uma visão animista da ciência ao distinguir alma e corpo, e propõe uma metafísica que prove suas teses de modo claro e distinto e que se distancie de argumentos de autoridade. Portanto, ainda que seja possível, em alguns momentos, questionar a física geométrica cartesiana e o alcance de sua negação à dinâmica, é respeitável o esforço de Descartes em se afastar da tradição.

Assim, cuidará do corpo enquanto máquina, apresentando seu funcionamento, estrutura, constituição, órgãos e membros como um autômato orgânico (corpo humano comparado a um relógio), completamente distinto e livre das ações da alma enquanto existência. Tanto no *Tratado das Paixões* (artigos 7º a 16º), quanto no *Tratado do Homem* (primeiro e último parágrafos), Descartes usa a expressão “máquina do corpo humano” para romper com a tradição aristotélica¹⁵² de que a alma seria o princípio da vida e do movimento do corpo. No final do *Tratado do Homem* continua a dizer que o corpo do ser humano é *como* uma máquina e que os órgãos seguem as disposições como os movimentos de um relógio ou um autômato.

Ao dizer que o corpo é como um conjunto de engrenagens que não tem essencialmente em si uma alma, mas que pode ser unido a ela no ser humano, designa uma interpretação desse corpo como uma unidade de composição que não pode ser um sujeito (no sentido moderno-cartesiano). Porém, esse corpo foi criado por Deus para estar unido à alma, não é um simples corpo-animal, do mesmo modo que ele não pode ser confundido com a alma. O artigo 30 da primeira parte do *Tratado das Paixões* trata enfaticamente desse conjunto de partes cuja unidade é de uma configuração. Esse artigo

¹⁵¹ O conceito de paixão em Descartes retoma o par atividade e passividade que vem desde Aristóteles, onde a atividade se sobrepõe à passividade, mas na teoria cartesiana não há a tentativa de extinguir as paixões, pois justamente elas são imprescindíveis para a relação pensamento e extensão.

¹⁵² “[...] no Fédon [...] a alma é o que está num corpo quando este precisa viver. No mesmo diálogo, vemos ainda que a alma não é só princípio da vida, mas também princípio do corpo”. (MARQUES, 1993, p.83)

leva o título “Que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente” e estabelece

que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível, em virtude da disposição de seus órgãos, que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras possibilidades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos. (DESCARTES, *TP*, 1973, p.238)

Quer-se dizer que essa unidade funcional do corpo, programada por Deus para estar unido à alma, atesta que ele não é um corpo-sujeito, um corpo inteligente. Do mesmo modo que na teoria cartesiana das paixões o corpo não cumpre um papel subsidiário à alma, isto é, que ele sofra as ações da alma passivamente e se oponha a ela. Veremos como é mais forte na teoria cartesiana (considerando o projeto de *Sabedoria*, cujos ramos indicam ciências que cuidam da preservação do ser humano) que o corpo seja explicado não apenas num sentido de operação física, mas por meio de um sentido que ele tem para o ser humano, e ainda, para cada ser humano.

O *Tratado das Paixões* cuidará dos movimentos corporais enquanto efeitos que geram na alma as paixões, e apresentará uma longa classificação delas, dividindo-as em primitivas e particulares. Para o momento, basta vermos que Descartes apresenta paralelamente as paixões ora pela via da noção primitiva de extensão, ora pela de pensamento, mostrando que a explicação pela distinção é apenas do campo do claro e distinto, mas que se quisermos uma moral (e esse é um dos objetivos enunciados pelo filósofo ao descrever sua *árvore do saber*) teremos que ver as descrições unidas, como capazes de dar conhecimentos úteis e necessários ao viver bem. Assim, nessa obra haverá uma medicina da saúde do corpo associada ao viver da melhor forma possível, uma moral.

A obra é dividida em “Das paixões em geral e ocasionalmente de toda a natureza do homem; Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis primitivas; Das paixões particulares”, ou como escreve Rodis-Lewis (2010, p.25) citando Descartes em carta de 23 de abril de 1649: o *Tratado das Paixões* “conterá três partes, cuja primeira trata das paixões em geral, e ocasionalmente a natureza da alma e, a segunda das seis

paixões primitivas, e a terceira de todas as outras”¹⁵³. Seguindo ainda a divisão apresentada por Rodis-Lewis (2010, p.27/28): “a primeira parte cuidará do alcance de seu objeto: essencialmente misto, a paixão” que é a junção da alma e do corpo. Mas antes da definição das paixões (artigos 27 a 29) falará da “distinção entre essas substâncias”, por exemplo nos artigos 7 a 16 que cuidará das “funções específicas do corpo”, e nos artigos 17 a 26 das funções “que se relacionam com a alma”.

Mas essa dualidade não tem necessariamente como consequência - como acreditavam os discípulos de Descartes - um paralelismo sem uma conexão efetiva entre as duas séries independentes. O filósofo simboliza a unidade de sua interação ao localizá-la na glândula pineal (art. 30-34) [...] tendo assim notado sua influência sobre a vontade (art. 40). Descartes começa o aspecto propriamente moral do Tratado: qual é o poder da alma em relação a eles? [...] Descartes examina sucessivamente em cada uma dessas paixões as reações fisiológicas observáveis (art. 96-101), os fenômenos circulatórios (art. 102-106), suas causas (art. 107-111), os sinais externos dessas paixões (art. 112-136) e finalmente a sua utilização em relação ao corpo (art. 137-138). (RODIS-LEWIS, 2010, p.27/28)¹⁵⁴.

Seria demasiado exaustivo analisar cada artigo. Antes, queremos ver que com a intenção de examinar o que são as paixões o filósofo escreve logo em seguida que o melhor caminho para se fazer isso é examinando a diferença entre a alma e o corpo, “a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós.” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.227). Ou seja, não se pode, em nenhuma medida, confundir a noção de extensão com a noção de pensamento, mesmo quando se analisa a paixão, que é fundamentalmente um evento da *união*.

¹⁵³[tradução minha]. « [...] ‘Pour le traité des Passions, [...] il contiendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l’âme et, la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres’ » 23 avril 1649. (RODIS-LEWIS, 2010, p. 25).

¹⁵⁴[tradução minha] « La première partie précise exactement le domaine de son objet : fait essentiellement mixte, la passion- toujours doublée d’une action extérieure- se place au point de jonction de l’âme et du corps. Ceci n’atténue pas la distinction de ces substances, qui reste au point de départ : avant de parvenir à la définition des passions (art. 27-29), il faudra étudier successivement les fonctions propres au corps (art. 7-16) et celles qui relèvent de l’âme (art 17- 26). Mais cette dualité n’a pas pour nécessaire conséquence- comme l’ont cru les disciples de Descartes – un parallélisme sans liaison effective entre les deux séries indépendantes. Le philosophe symbolise l’unité de leur interaction en la localisant dans la glande pinéale (art. 30-34) [...] ayant ainsi constaté leur influence sur la volonté (art. 40). Descartes amorce l’aspect proprement moral du Traité : quel est le pouvoir de l’âme à leur égard ? [...] Descartes examine successivement en chacune de ces passions les réactions physiologiques observables (art. 96-101), les phénomènes circulatoires (art. 102-106), leurs causes (art. 107-111), les signes extérieurs de ces passions (art. 112-136) et enfin leur usage par rapport au corps (art. 137-138). » (RODIS-LEWIS, 2010, p. 27/28).

Porém, o que se mantém também é a dificuldade em explicar clara e distintamente como a alma movimentava os espíritos animais e nervos, “[e] qual é o princípio corporal que os faz agir” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.229/230). A explicação que dá “embora já tenha tratado algo do assunto em outros escritos [nomeadamente na quinta parte do Discurso]” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.229/230. [acréscimo dos editores]) é mais uma vez centrada no “contínuo calor em nosso coração, que é uma espécie de fogo aí mantido pelo sangue das veias, e que esse fogo é o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros.” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.229/230).

Para explicar “como se fazem os movimentos dos músculos” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.231) ele utiliza os espíritos animais que saem no cérebro e chegam nos músculos de formas diferentes fazendo-os se contraírem ou alongarem. E sobre os pensamentos afirma que “uns são as ações da alma, outros as suas paixões. [...] as ações são todas as nossas vontades, [...] as paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós [...]” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.234). Já as vontades são ou ações da alma que terminam na própria alma, ou em nosso corpo.

No artigo 44 Descartes expõe a relação entre pensamento e movimento corporal dizendo que essa vinculação é variável. Ora, não há uma razão de ser estrita entre um movimento específico e um pensamento específico. Não há uma conexão lógica entre a fome e a dor do estômago, ou entre a vergonha e o rubor. Os hábitos e as experiências podem alterar essa relação, intensificá-las ou diminuí-las. Podemos fugir ou enfrentar uma situação de perigo dependendo do medo ou da coragem. A decisão da vontade não será apartada do campo das paixões, isto é, a vontade não age diretamente sobre uma paixão, ela provoca as mais adequadas em cada situação. Assim, é indiretamente ao pensar no objeto distante que a pupila se dilata.

Como já foi dito, nosso foco é ver que ao mesmo tempo no qual dá essas explicações, ou seja, tendo claro esses termos, Descartes no artigo 27 define as paixões da alma¹⁵⁵ de forma que implica em considerar o ser humano como *união*. Diz Descartes que “depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus

¹⁵⁵ As paixões são *da* alma, mas não necessariamente surgem nela, quer dizer, não é alma que as produz, pois há percepções que são determinadas por outra coisa que não apenas a alma. Trataremos disso mais a frente, mas podemos indicar que há as paixões que têm a alma como causa, como as vontades, imaginações e pensamentos, e há aquelas que tem o corpo como causa (cf. DESCARTES, *TP*, 1973, p.234).

outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.237). Essa definição é crucial, pois leva obrigatoriamente a considerarmos o ser humano como um composto de alma e corpo e, de fato, “[...] a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente”.

Mas para entender mais perfeitamente todas essas coisas, é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível, em virtude da disposição de seus órgãos, que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras possibilidades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos. (DESCARTES, *TP*, 1973, p.238).

Tratando um pouco mais detidamente sobre *paixão*, sabemos que há três sentidos para esse conceito em Descartes, e podemos ver isso, por exemplo, quando discute com Elisabeth em carta de 6 de outubro de 1645. O mais estreito de todos pode ser resumido como os pensamentos advindos da agitação particular dos espíritos, seguido de uma definição mais larga, dos pensamentos da alma advindos das impressões no cérebro, e uma ampla, que seriam todos os conhecimentos; ou ainda, explicando de outra forma, a paixão é uma realidade física quanto à sua causa, e mental quanto aos seus efeitos, e é por isso que ela não pode ser explicada pela noção primitiva de pensamento nem pela noção primitiva de extensão, mas pela da *união*.

Por que é importante vermos isso? Porque o conceito de *união* além de desempenhar um papel decisivo no sistema cartesiano, ilustra como Descartes não deixou arestas em seu sistema, além de mostrar que a resposta dada a Elisabeth não pode ser considerada como uma “carta na manga”. A paixão mostra como a *união* se dá sob o efeito da natureza, apesar de sua essência incompreensível. No *Tratado das Paixões* Descartes apresenta bem essas três partes correspondentes às três noções primitivas. Ele faz uma abordagem mental (artigos 17 a 29), uma física (artigos 7 a 16) analisando o corpo enquanto máquina, e uma psicofísica (artigos 30 a 50) onde trata da *união* enquanto interação das substâncias. E as explicações de “como agem a alma e o corpo um contra o

outro” (artigo 34) se mantém através dos espíritos animais, circulação sanguínea e movimento dos músculos, mas interessa ver “qual é o principal efeito das paixões” (artigo 40).

Para além de tudo isso, a peça chave é que “[...] cumpre notar que o principal efeito de todas as paixões nos homens é que incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos; de sorte que o sentimento de medo incita a fugir, o da audácia a querer combater e assim por diante.” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.242). Isso mostra como a relação da alma com o corpo está no campo do obscuro e do confuso, mas como Descartes dá uma explicação clara e distinta (a alma ao querer algo leva a glândula a se mover de uma maneira qual que produz o efeito que se relaciona com essa vontade, conforme o artigo 41¹⁵⁶). Pode-se não conseguir dizer *como* o corpo se comunica com a alma, mas se sabe sem dúvida alguma *que* eles se comunicam, e mais, o que buscamos mostrar aqui é que Descartes mostra *por que* elas se comunicam, como nesse artigo citado acima, ou na *Correspondência* com Elisabeth.

De acordo com isso, o artigo 74 expõe “para que servem todas as paixões e no que elas prejudicam”. A saber, “a utilidade de todas as paixões consiste apenas em fortalecer e fazer durar na alma pensamentos, os quais é bom que ela conserve” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.256), e acrescentamos, que é bom que ela conserve para o conjunto inteiro. Por exemplo, é pensando na saúde do corpo e na “saúde” da alma que Descartes apresenta essa utilidade das paixões. Então, se para o campo do claro e distinto é fundamental, para a *árvore do saber* não é suficiente apresentar as paixões somente em suas características mecânicas, há a necessidade de responder questões como as colocadas por Elisabeth, isto é, não só entender como a alma move o corpo mecanicamente, mas como podemos incitar a alma a mover o corpo de forma que a tristeza da alma não cause mais a febre lenta do corpo.

Conforme o *Tratado das Paixões* vai caminhando, vemos maiores preocupações do filósofo em explicar como as paixões se relacionam com o corpo. Por exemplo, no

¹⁵⁶ O título do artigo 41 é “qual o poder da alma em relação ao corpo” e nele Descartes apresenta que as ações da alma podem ser modificadas pelo corpo apenas indiretamente, enquanto as paixões dependem inteiramente do corpo e só podem ser modificadas pela alma (com exceção das paixões que têm como causa a própria alma) também indiretamente pelo corpo. E isso é propriamente a moral, essa ação indireta através da glândula que orienta os espíritos corporais a determinados movimentos para que se crie uma paixão contrária àquela que se quer dominar.

artigo 137 temos algumas conclusões de teor prático de como as paixões devem contribuir para a harmonia da *união substancial*. Para discorrer sobre isso, Descartes primeiro apresenta as paixões do ponto de vista do corpo, depois da alma e, por último, na medida em que elas levam a ação. Resumidamente, a explicação é a seguinte: a alma sabe o que prejudica o corpo ao qual está intimamente unida pelo sentimento de dor, que produz nela a paixão da tristeza; sente também ódio provocado por essa dor que faz com que tenha o desejo de se livrar dela e, da mesma forma, só sabe que algo é útil ao seu corpo quando sente um prazer físico que lhe excita uma alegria. Dessa alegria vem o amor por “aquilo que se crê ser a sua causa, e enfim o desejo de adquirir aquilo que pode fazer com que se continue nesta alegria ou então que se goze ainda, depois, de outra semelhante” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.275/6).

Disso surge a definição de moral. Esta não será “[...] entendida como técnica de regulamentação deduzida da explicação do fenômeno psicofisiológico, mas como resposta à pergunta: como devemos reger a paixão a partir do desejo?” Ou melhor, “[...] dado que essas paixões não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral” (Nota nº 110 dos editores, *TP*, 1973, p.278). Mas como regular esse desejo? Ele será sempre bom quando seguir um verdadeiro conhecimento. Note-se que Descartes fala em utilidade da moral, assim, ela não será somente o conhecimento do verdadeiro, mas a tendência para o melhor.

Dentro dessa ação moral de busca pelo melhor o exercício da virtude será o soberano remédio contra as paixões. Vemos aqui uma definição maior do que Descartes respondeu para Elisabeth sobre seguir a virtude para tornar a alma contente¹⁵⁷. No artigo 148 Descartes explica que seguir a virtude é viver de maneira tal que “sua consciência não possa censurá-lo de nunca ter deixado de fazer todas as coisas que julgou serem as melhores”, e isso faz com que se receba “uma satisfação tão poderosa” que será difícil uma paixão ter poder suficiente para “perturbar a tranquilidade de sua alma” (DESCARTES, *TP*, 1973, p.281).

Portanto, o foco de Descartes é analisar a vida afetiva e interpretar o estudo das paixões para mostrar que estas não podem ser consideradas como doenças da alma, mas

¹⁵⁷ Ver capítulo III dessa dissertação.

que servem para a conquista do bem viver (unindo a medicina à moral). Conforme Rodis-Lewis, condenar toda paixão “como uma doença da alma” só provocaria “uma divisão estéril, um intelectualismo impotente ou repressões perigosas”. Consciente disso, Descartes “usa em benefício do progresso moral a riqueza concreta da vida emocional”, ou seja, “o estudo objetivo das paixões é, portanto, em última análise, orientado para a conquista da sabedoria” (RODIS-LEWIS, 2010, p.29).¹⁵⁸

Isso nos traz novamente a questão da moral provisória ou moral por provisão (*par provision*¹⁵⁹) já discutida no *Discurso do Método*, pois quando não se tem a sabedoria completa estabelecida, resta agir da melhor maneira possível. A intenção formal de agir da melhor maneira possível é coerente com a obscuridade intrínseca da união da alma e do corpo, pois dentro dessa ciência das paixões não se pode ter preceitos claros e distintos, e a “mais perfeita moral” permanece inacessível. Conforme Gueroult (supracitado por Rodis-Lewis, 1998, p.9) essa ciência das paixões tem “o ideal superior, mas irrealizável de uma moral fundada nas ciências exatas e inteiramente controlada pela medicina mecanicista”¹⁶⁰ e, por isso, acaba por incorporar uma moral provisória.

Sobre o fato de Descartes não ter escrito um tratado sobre a moral podemos ver indicações em Carta a Chanut, onde ele fala que tinha medo das calúnias e que acreditava que compete somente aos soberanos regradar os costumes alheios (AT, V, 86-87), e em Carta a Elisabeth (AT, IV, 411-412) quando diz que levava uma vida isolada e não tinha experiências o suficiente para tomar suas considerações sobre vida civil, principalmente a um membro da corte como ela. Por isso que foi tão importante analisarmos a troca de cartas com Elisabeth, porque Descartes expõe reflexões sobre isso na *Correspondência*.

¹⁵⁸ [tradução minha] « comme une maladie de l'âme, [...] une division stérile, un intellectualisme impuissant ou des refoulements dangereux, Descartes utilise au profit du progrès moral la richesse concrète de la vie affective : l'étude objective des passions s'oriente ainsi finalement vers la conquête de la sagesse (art. 211-212). » (RODIS-LEWIS, 2010, p.29).

¹⁵⁹ Consideramos mais coerente indicar que “moral par provision” no original é frequentemente traduzido por “moral provisória” com um sentido de temporalidade que concordamos, mas a expressão pode ser entendida também como “moral por provisão” ao indicar um sentido jurídico, de julgamento, por exemplo em SHAPIRO, Lisa. “Descartes’s Ethics”. In: *A Companion to Descartes*. Edited by Janet Broughton & John Carriero. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P.445-463. Para uma maior análise indicamos também LEDOEUFF, M. “Red Ink in the Margin. The Invention of ‘Descartes’s Morality’ and the Metaphors of Cartesian Discourse”. In: *The Philosophical Imaginary*. Translated by Colin Gordon. London & New York: Continuum, 2002. P.57-99.

¹⁶⁰ [tradução minha] « à l'idéal supérieur mais irréalisable d'une morale fondée sur les sciences exactes et entièrement commandée par la médecine mécaniste ». (Gueroult supracitado in RODIS-LEWIS, 1998, p.9)

Não só essas cartas, mas também -como mostramos ao longo dessa dissertação- tantas outras atestam o espaço da filosofia prática dentro do sistema cartesiano.

A apresentação da moral enquanto perfeita nos *Princípios* e como provisória no *Discurso* criou duas posições controversas. A primeira é a de Gueroult que defende que Descartes trata de duas “morais”, a provisória e a definitiva, e a de Teixeira, que defende que Descartes substitui aos poucos a ideia de uma moral definitiva por uma moral racional quando percebe que a formulação definitiva não é possível. O que interessa é ver que para Gueroult (cf. 1968, p.242) a moral tem um caráter matemático-dedutivo, implicando em si o conhecimento claro e distinto das ciências que a antecedem (conhecimento), e o uso prático das ciências. Assim, se a moral é pensada dentro do campo da *união substancial*, será impossível de realizá-la enquanto exata, pois o campo dessa moral será o obscuro e confuso, das relações humanas e das paixões, do inconstante e variável. Portanto, essa moral enquanto a conduta da vida não será uma ciência exata, mas um ideal, um lidar com o melhor possível.

Se o campo da moral é o campo das paixões humanas, pensar a moral enquanto definitiva, infalível da conduta é impossível (cf. TEIXEIRA, 1990, p.110), pois se trata de um campo do incerto e do confuso que se abriu no projeto cartesiano a partir da *união substancial*. O que não significa que Descartes pense em uma moral desordenada, pois Descartes “entende que a conduta sempre deve ser orientada de acordo com a razão ou a inteligência, a qual tem de esforçar-se constantemente por clarear o mais possível este plano das ideias confusas que é a união da alma e do corpo” (TEIXEIRA, 1990, p.116). Assim, a moral se realizará pela *união substancial*, mas não através das ideias claras e distintas (e sim pela razão que as torna melhores e mais aproximadas). Portanto, Descartes no *Tratado das Paixões* expõe efetivamente a interação entre alma e corpo enquanto *união substancial* através do trabalho das paixões, e dessa forma, trata de forma mais elaborada sobre a moral.

Nessa obra há um aprofundamento da funcionalidade da *união substancial*, pois as paixões são admitidas como efeitos necessários da *união* e, principalmente, como constituintes da natureza do ser humano. Dessa forma, a alma não é vista em nenhum momento como capaz de suprimir as paixões ou desprezá-las, pois caso isso acontecesse, o produto intrínseco da *união* se perderia e não haveria mais ser humano tal como constituído por esses parâmetros. Não podemos ter uma leitura tendenciosamente

metafísica dessa obra. Assim, não há nem uma confiança no total poder da alma em dominar as paixões, nem ao corpo em apagar a força da razão, mas há, declaradamente, uma *união substancial*, uma estreita interação entre alma e corpo. Com efeito, (cf. RODIS-LEWIS, 2010, p.33) não há uma simples concomitância das duas substâncias, alma e corpo, mas uma íntima união que caracteriza o homem.

O autor avança na discussão para a *união* explicando que a alma não mantém o corpo por estar unida a ele, ao contrário, este é *como* uma máquina independente das funções do espírito¹⁶¹. Partindo dessas considerações, não é a alma em si, mas a glândula pineal localizada no cérebro que movimenta, de uma maneira ou de outra, esses espíritos animais (que são corporais) que causam os movimentos dos músculos e assim, de todo o corpo. Porém, “não é menor, do ponto de vista cartesiano, o abismo entre a alma e a glândula do que entre a alma e o corpo como um todo. Trata-se de um mistério da natureza, de algo incompreensível ao entendimento humano, ainda que irrecusável fato da experiência” (TEIXEIRA, 1990, p.98). Isso porque, como foi dito na análise da *Correspondência*, a pergunta de Elisabeth remete a uma questão da vida comum, da experiência do ser humano, e não às ideias claras e distintas. Portanto, o caráter enigmático da interação das substâncias pensante e extensa reside nisso, e o recurso da glândula pineal é claramente um deslocamento da questão, não uma solução clara e distinta. Se retomarmos a introdução dessa dissertação, podemos ver que os filósofos como Malebranche, Leibniz, Espinosa, buscarão *resolver* o problema da interação entre as substâncias dentro de uma perspectiva metafísica. Mas Descartes não quis *resolver* porque não era um problema para ele que duas substâncias distintas pudessem se relacionar. Alma e corpo são duas substâncias distintas que se encontram misturadas na realidade (na natureza do ser humano) e isso não pode ser entendido distintamente, mas pode ser concluído claramente pela experiência assegurada pela veracidade divina.

Contudo, um dos méritos de Descartes é não ter terminado sua teoria aqui. Ele não deixa o leitor com essa resposta sem também discorrer longamente sobre as percepções. Diz que há dentre as percepções aquelas que têm a alma como causa, como as vontades, imaginações e pensamentos - e aqui ao mesmo tempo que é uma ação querer algo, se diz

¹⁶¹ Ora, em Descartes o corpo do homem não é matéria inerte, e seria impertinente afirmar isso porque a essa matéria existiria uma alma que lhe daria o movimento. O esforço do *Tratado das Paixões* se dá em mostrar que o corpo do homem possui a conservação do movimento constante, colocada no mundo por Deus.

também que é uma paixão perceber que se quer algo; e há aquelas que tem o corpo como causa (cf. DESCARTES, *TP*, 1973, p.234). A modificação do corpo humano (os espíritos animais que se movem e se agitam) é provocada por um objeto que causa uma reação no corpo. Essa ação, por sua vez, carrega um preceito útil ou prejudicial e, através da memória, é possível reconhecer se isso nos prejudicou ou não anteriormente. Por mais que se veja as paixões através do curso dos espíritos animais e como o corpo lida com elas, deseja-se sempre mobilizá-las pela relação alma-corpo, e isso, como está sendo dito, será impossível somente pelo entendimento. Dessa forma, sabe-se que para falar de moral, Descartes desenvolve um estudo da glândula pineal com estatuto epistemológico, mas isso não será suficiente (mesmo que seja necessário à sua teoria) para os leitores fiéis à sua metafísica.

Em resumo, a *união* é fundamental para o projeto de *Sabedoria*, como pode-se ver nesses textos aqui analisados, porque Descartes deseja um estabelecimento do ser humano nos ramos (ou, diz-se, nos objetivos) de sua árvore como um ser vivo, encarnado¹⁶², o corpo-próprio. Este precisará não só de uma moral que o garanta viver e agir da melhor forma possível, ou uma mecânica que entendemos como uma mecânica do corpo não só extenso, mas principalmente como unido a uma alma, como “corpo-próprio” através da análise do *Tratado do Homem*, como de uma medicina que garanta que ele viva o maior tempo possível. E uma *Sabedoria* que lida com o que o ser humano é, a saber, uma sabedoria que lida com a união íntima da *res cogitans* com a *res extensa*.

¹⁶² « [...] le moyen de rendre les hommes <plus sages> semble totalement subordonné à la médecine, en fonction de l'étroite dépendance de l'esprit à l'égard du corps. » (RODIS-LEWIS, 1998, p.57).

Conclusão

Partiu-se do pressuposto que muitos conceitos e divergências interpretativas já foram analisados detidamente por grandes intérpretes da filosofia cartesiana dentro de um percurso de formação histórico-filosófica. Nessa pesquisa, buscou-se iniciar um percurso próprio de aprofundamento de uma das questões mais importantes dentro das leituras sobre a filosofia de Descartes, a *união substancial*, olhando para isso com atenção para outros aspectos de sua teoria que não só a parte metafísica. Tomando por base os comentários apurados dos comentadores clássicos e de alguns recentes, além do conhecimento canônico da Obra cartesiana, não foram resumidos os principais textos desse filósofo, mas sim retomados os pontos para as questões que aqui são importantes.

Sabendo que dentro da tradição cartesiana na História da Filosofia ocidental canônica a *união substancial* é o ponto frequentemente mais objetável, por exemplo, na *Correspondência com Mersenne*, nas *Respostas às 2ª Objeções* e em *Entretien avec Burman*; e não só no século XVII, mas contemporaneamente desde a década de 80 vemos uma retomada dessa discussão com Gilson que a chama de *paradoxo cartesiano* (cf. GILSON, 1984, p.245). E (cf. TANNEY, 1950, p.xii), ainda hoje, a questão de que mente e corpo são fundamentalmente distintos mas mesmo assim interagem intimamente leva ao enigma filosófico conhecido como problema mente-corpo para os filósofos contemporâneos da mente, assim, permanece uma discussão urgente, mais do que analisar como se dá essa relação, pautar outras interpretações a esse problema.

Cumprir notar que Descartes só poderia chegar a um domínio da reflexão cotidiana, que rege a conduta do ser humano, e de um estudo sobre a preservação da saúde quando passa pela união da alma e do corpo na metafísica, pois é isso que faz o sujeito ser um ser humano completo, diferente de um simples autômato com uma alma reguladora. Diante do projeto cartesiano de *Sabedoria*, isto é, do percurso figurado pela *árvore do saber* cujas partes (raíz, tronco, ramos) estariam interligadas, e do objetivo de Descartes em escrever Filosofia a fim de encontrar soluções seguras e certas para a

preservação da saúde do ser humano, defendemos que a impossibilidade de se entender distintamente como se dá a interação entre a alma e o corpo não é uma falha cartesiana. Assim, a constituição de uma *Sabedoria* total pelo sujeito, deriva da constatação de que a *união substancial* não pode, e não deve, estar no campo de conhecimentos claros e distintos. A conduta da vida e a busca da verdade são na filosofia cartesiana dois aspectos da *Sabedoria* distintos e ligados. É preciso distingui-los porque a epistemologia que se emprega em cada um deles é diferente, dizemos, a forma de pensar corretamente, e a forma de agir também. Assim, o foco é distinguir para saber bem reuní-los, isto é, sem erros pelo ser humano.

Esperamos ter mostrado que o autor afasta a gênese do erro da escolástica, ou seja, a confusão que acreditava estar na noção de *forma substancial* através de sua metafísica e, com isso, que conseguimos ver na *união substancial* não um remendo, mas uma das peças mais fundamentais para enxergar a importância de Descartes dentro da história da filosofia. Porém, a sua teoria dualista permanece em constante disputa pelos filósofos contemporâneos, posteriores e comentadores de sua Obra, mesmo que para Descartes não fosse impossível que duas substâncias radicalmente distintas pudessem se relacionar. Ou seja, uma medida comum não seria necessária para que a alma agisse no corpo e vice-versa. Vemos que a resposta cartesiana varia conforme a pergunta colocada, mas de forma geral vai pelo mesmo caminho, a saber, não se deve desprender muito tempo (racionalmente) para responder como pode se dar a *união substancial*, pois a experiência é suficiente para lidar com ela. Portanto, metafisicamente a pergunta é irreduzível, mas no campo da experiência não há dúvidas como a alma esteja unida ao corpo.

Pretendeu-se investigar como só seria possível a Descartes estabelecer seu projeto de *árvore do saber* a partir de uma questão metafísica, a saber, a *união substancial*, campo das ideias confusas e incertas, e que o filósofo não quis se fixar no sujeito enquanto pensante por causa do objetivo de sua Filosofia. Através da terceira noção primitiva explicada por Descartes na *Correspondência* com Elisabeth, ele mostra que da *união* podemos ter um conhecimento claro, mas não distinto, além de indicar a pretensão, dentro de seu plano de conhecimento, do estabelecimento de uma física não hipotética e de uma moral, medicina e mecânica que lidassem com o ser humano enquanto corpo obrigatoriamente unido a alma. Dessa maneira, por meio da *união substancial*, vimos ao longo da dissertação que Descartes mais do que “conseguiu” unir alma e corpo, ele

“precisou”, isto é, é natural e necessário dentro de seu sistema filosófico que fosse feito; que não poderia ter estabelecido a *união substancial* de outra forma.

Ao final da dissertação pudemos ver como Descartes estabeleceu (cf. GUENANCIA, 1998, p.10) que não é o corpo que anda e a alma que pensa estar andando, mas é o homem que anda e tem consciência disso. Ou seja, ele anda porque tem um corpo e percebe isso porque pensa. Não dá mais, nesse momento, após passar pelas obras analisadas e tendo fresco o percurso que Descartes planejou dentro de seu projeto de *Sabedoria*, considerar a alma e o corpo como dois personagens distintos com suas próprias jurisdições que exercem sozinhos o governo do ser humano. Na experiência, na vida cotidiana, não há a separação das substâncias. Com isso, pode-se ver que é com um propósito bem específico que a ciência moderna parte da diferença de natureza entre corpo e mente, mesmo mais que a metafísica, mas que tendo a distinção das substâncias bem estabelecida, não se demora nisso e parte para o estudo da *união*.

Assim, buscamos analisar esse caráter sistemático da Obra cartesiana, mesmo que haja grande dificuldade em sistematizá-la. Ou seja, cada comentador elegeu um ponto e abdicou outro devido a seus interesses de pesquisa, mas Descartes tende a um conjunto completo de saber que seria o estudo do ser humano, no qual entrariam as ciências médicas, a moral, uma física pautada em descrições matemáticas e a partir de uma metafísica da *união*. Dessa forma, há uma pluralidade de objetos em sua *Sabedoria*, mas esta permanece sempre a mesma unidade.

Segundo Laporte (1988, p.176) é essencial apontar que a metafísica não é apenas um prefácio para a física e para a moral, pois ela é imprescindível para o estabelecimento de um estudo da natureza segundo os princípios do mecanismo, além de enriquecer a moral em seu conteúdo próprio sobre a existência de Deus, a alma humana e sua relação com o corpo. Esses pontos devem atingir mais que um significado epistemológico ao fixar um critério de verdade, pois a mais perfeita moral pressupõe um conhecimento inteiro das outras ciências.

A palavra filosofia significa o estudo da sabedoria [...] o conjunto dos conhecimentos úteis para a vida [...] Logo, não cabe escolher entre um Descartes físico, voltado para o mundo empírico, e um Descartes metafísico, voltado para Deus e para a subjetividade pensante. Embora distribuída em diversos planos, a operação filosófica de Descartes revela, no seu plano de conjunto e no seu

estilo, a mais rigorosa unidade (BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p.36/ 37).

Nesse projeto cartesiano, os campos de conhecimento não são estanques e incomunicáveis. É claro que cada “parte da árvore” possui seu objeto e sua maneira de conhecer o que lhe compete, mas as áreas se comunicam e se complementam, pois o objeto comum é o estudo da *Sabedoria* focado no que é melhor para o ser humano. Logo, não seria coerente que Descartes partisse de um fundamento específico, ou melhor, de uma ciência tal que não pudesse servir de base para outras. É manifesto que sua metafísica estabelece verdades universais, e conhecer o ser humano, sua natureza - natureza essa da *união substancial* - nos permitirá estabelecer ciências médicas e morais. Portanto, se olharmos para o *macro* de sua Obra, e é isso que Descartes buscava, teremos uma filosofia que é o estudo dessas ciências em conjunto, enquanto unidade.

Isso posto, é afirmado que a física não pode estar afastada da experiência, isto é, ela exige a correspondência com o material e não pode ser meramente hipotética. Sabemos que basta a prova dos objetos materiais para que ela não seja hipotética, e que basta a distinção das substâncias para afastar a noção de *forma substancial*, porém, no projeto de *Sabedoria* ela não é somente uma física dos objetos materiais em geral, mas é uma física da experiência e, principalmente, se esse projeto é pensando em *prol* da constituição de melhoria de vida do ser humano, uma física de seu corpo, uma mecânica unida a alma, uma física do movimento do corpo próprio, isto é, da *união*. Desse modo, a validade da estrutura interna das ideias claras e distintas, típica da metafísica, deve ser ultrapassada pois a física cartesiana deve ser verdadeira não apenas na medida em que é matemática¹⁶³, mas na medida em que corresponde à matéria (cf. ALQUIÉ, 1969, p.104). Com isso, para além da Quinta meditação que traz a veracidade divina fundamentando a matemática que, por sua vez, assegura uma física geométrica, esta só é completamente fundamentada com a verdade do conhecimento da experiência sensível, mesmo que não totalmente distinto, pois fornece o conhecimento da existência das coisas materiais.

Partindo dessas considerações, conclui-se que “esta é uma ideia nova, que introduz uma noção de conhecimento inteiramente diversa do entendimento, que nos foi apresentada nas *Meditações* como o instrumento único do saber científico. Trata-se na

¹⁶³ Sobre a física ser pautada em princípios matemáticos, para uma definição mais precisa ver a discussão feita no capítulo II dessa dissertação.

verdade de um plano em que as ideias são confusas” (TEIXEIRA, 1990, p.88). Para entender o corpo próprio, o ser humano, e não somente o corpo como uma máquina em geral, deve considerar a afetividade, a vida comum, a moral, campo do conhecimento no qual a noção primitiva de *união* impera.

Fixado isso, pode-se justificar o fato de que foi escolhido analisar o campo do incerto e do confuso que se abre com a *união substancial*, isto é, o campo da experiência e da vida comum, pois não só apresentam dúvidas importantes ao sistema do autor, mas se sabe que desde os primeiros escritos cartesianos procura-se a verdade especialmente com o propósito de fundar sobre ela uma moral racional e uma física distinta da medieval, conhecimentos esses intimamente ligados ao estudo da experiência do ser humano. Dessa maneira, a dificuldade da união das substâncias está no fato de que ela implica que a ciência do mundo material não se restrinja à extensão, da qual se tem uma ideia clara e distinta. Dessa forma, há obscuridade e confusão próprias do mundo sensível quando Descartes deseja passar da essência inteligível para as existências percebidas (cf. SILVA, 1993, p.75). Portanto, não basta ao leitor o verossímil da ciência cartesiana, que é espinhoso para a moral que procura, mas Descartes trata de um conhecimento aproximado¹⁶⁴, de um ser humano capaz de, pelo trabalho da vontade, buscar conhecer o que é melhor para si.

Em outras palavras, para a melhor ação possível para si no mundo sensível o ser humano depende da união entre duas substâncias de essências completamente distintas, e isso não pode ser entendido clara e distintamente como o método exige. Porém, Descartes não pode recusar a experiência da *união substancial* ao mesmo tempo que não pode recusar os princípios metafísicos de sua filosofia. Contudo, isso não é um resultado negativo da metafísica cartesiana, pois justamente a *união substancial*, tal como é colocada, consegue se diferenciar das *formas substanciais* aristotélicas e fazer surgir uma “orientação da natureza, espécie de saber “prático” suficiente para garantir a interação entre o espírito e o corpo e entre o homem e as coisas naturais que o rodeiam” (SILVA, 1993, p.76).

¹⁶⁴ O perfeito conhecimento das paixões não é possível. No limite, não é necessário ser sábio para agir em relação às paixões, mas é o conhecimento *melhor* que sua filosofia busca.

Para falarmos um pouco mais da importância do sensível, podemos dizer que ele depende do corpo do ser humano e dos corpos exteriores no sentido de que só ele informa ao sujeito que ele possui um corpo e que existem corpos fora dele (isso foi melhor desenvolvido quando apresentamos o resumo da prova da existência dos corpos materiais nas *Meditações*). Então, mesmo na física (cf. Alquié, 1969. p.108) o sensível conserva um valor ontológico insubstituível. A importância para a física é tal que o comentador chega a dizer “ora, como saber que há um sol e planetas, senão a partir do sensível?” (ALQUIÉ. 1969. p.112). O ponto é que, para além do fato de que a extensão sozinha e as leis do movimento (fundamentais para a física geral cartesiana) não representam tudo que essa ciência é, o sensível que lhe é fundamental traz a questão da *união substancial*. Na experiência científica as sensações ganham força. Assim,

se eu não visse o sol e as estrelas, não me preocuparia com a astronomia. A experiência sensível é, portanto, a condição prévia da ciência. É dela que a ciência deve tratar. Mas a ciência de Descartes trata dessa experiência por leis matemáticas e mecânicas, leis de uma ordem diversa, e que se não comparam com ela. Parece, pois, que se pode, entre a ordem da experiência e a ordem da ciência, estabelecer uma espécie de correspondência, sem nunca se chegar a fazê-las coincidir completamente (ALQUIÉ, 1969, p.112).

Agora, voltando a tratar do afastamento de Descartes das *formas substanciais* (*forma da substância*) aristotélicas percebemos que ele não quer mais, em sua teoria ontológica, que o corpo dependa da alma, mas que essas duas substâncias sejam assim consideradas como separadas e interajam na *união substancial*.

Para a escolástica, herdeira de Aristóteles, a substância é o suporte dos acidentes, isto é, suas propriedades observáveis. Como, em uma frase falada ou escrita, não há predicado sem sujeito, na natureza as qualidades, mesmo que possam ser atribuídas imediatamente a outras qualidades [...] acabam por requerer em definitivo um sujeito último que não pode ser atribuído a mais nada (LAPORTE, 1988, p.177)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ “Pour la scolastique, héritière d’Aristote, la substance est le support des *accidents*, c’est-à-dire des propriétés observables. Comme, dans une phrase parlée ou écrite, il n’est point d’attribut sans sujet, dans la nature les qualités, même si elles peuvent s’attribuer immédiatement à d’autres qualités [...] requièrent en définitive un sujet dernier qui ne puisse plus s’attribuer à rien ». (LAPORTE, 1988, p. 177) [tradução minha].

A ciência moderna mecanicista (matemática-algébrica) retira da natureza e do mundo a possibilidade de *formas substanciais* aristotélicas¹⁶⁶ e não haverá mais uma ordem natural ou uma causa final. A física cartesiana entrará então nesse escopo, pois desejará conhecer de forma clara e evidente a natureza para melhor dominá-la, e qualquer tratamento mítico será descartado. Assim, é necessário elaborar a absoluta distinção das substâncias, contrariando a analogia entre alma e natureza física.

Para Descartes, provar a distinção real das substâncias é uma necessidade para se provar a existência dos corpos e, conseqüentemente, a prova da distinção funda o caráter geométrico da física, como dissemos. Sem isso, a física das *formas substanciais* se manteria. Agora, se só se provasse a distinção sem provar, após isso, a existência do corpo, a física moderna seria possível, isto é, não caberiam mais as *formas substanciais*, mas isso seria apenas para o sujeito, dizemos, “relações inteligíveis determinado pelo jogo das sensações” (GUEROULT. 2016, p.452).

Então, Descartes consegue, a partir de questões metafísicas como a *união substancial*, afastar as confusões e os erros que se encontram na física medieval¹⁶⁷, bem como constituir o fundamento de sua própria física baseada no estudo da extensão e do “movimento de suas partes” (cf. TEIXEIRA, 1990, p.84). E, se for lembrado que “Descartes se refere à mecânica, à medicina e à moral como os ramos da árvore da sabedoria, da qual a metafísica constitui a raiz e a física, o tronco” (TEIXEIRA, 1990, p.160), temos como resultado a necessidade de considerar a ação da alma sobre o corpo, pois para se estabelecer a física através da metafísica precisa introduzir elementos que dizem respeito não mais à substância extensa ou à substância pensante, mas à união substancial e ao homem da vida comum (cf. TEIXEIRA, 1990, p.160).

¹⁶⁶ A expressão “união substancial da alma e do corpo” já era usada pelos tomistas quando estes se referiam à natureza do ser humano, mas eles entendiam que as substâncias eram incompletas, e que somente o ser humano seria uma substância completa. Como sabemos, para Descartes não existe substância incompleta porque isso é um erro de princípio.

¹⁶⁷ Descartes apoia sua crítica às formas substanciais e às qualidades reais necessárias da física medieval na questão da separação e da *união substancial*, e pode, a partir disso, buscar uma nova física (cf. TEIXEIRA, 1990, p.83). Isso ocorre, por exemplo, na crítica de que a alma seria “um piloto” que governa o corpo. Além disso, provar a distinção das substâncias é útil também para as teses morais vigentes, pois provar que a alma é imortal e o corpo perece está de acordo com a tese cristã da salvação do espírito, mesmo que Descartes não apresente detidamente uma demonstração da imortalidade da alma, como seria plausível de se pensar nas *Meditações*.

Além de ter concluído esse percurso, seguindo nessa discussão, vê-se também que a dificuldade da *união* muda de significado quando temos como foco o corpo do ser humano, pois ele passa a ser o corpo-próprio. O corpo do ser humano não é mais definido pelo exterior como uma matéria visível, uma presença e manifestação puramente extensas. Mas também não é um sujeito pensante, ao mesmo tempo em que não é um simples conjunto de órgãos. Dessa maneira, não bastaria a Descartes um estudo anatômico ou fisiológico (mesmo que ele o tenha feito com dedicação). Esse estudo é fundamental, mas preliminar, por exemplo se pensarmos nas análises médicas. Tendo o *Tratado do Homem* tão bem desenvolvido as funções e movimentos desse corpo enquanto análogo a uma máquina, ou mesmo nas *Meditações Metafísicas* a distinção das substâncias tendo sido apresentada com tamanha força, Descartes pode pensar o corpo do ser humano em vistas da união íntima com a alma sem recear cair em teorias aristotélico-tomistas de definição dessa relação.

Analisando um pouco melhor, Descartes quer estudar o corpo enquanto corpo do ser humano, e não somente o corpo animal; e o que é proposto é que há uma enorme diferença entre as estruturas do corpo de um e do outro. O corpo do ser humano é o que aqui chamamos¹⁶⁸ corpo-próprio, ligado intimamente a alma, e que não pode ser explicado somente em termos de estrutura de órgãos e seus movimentos. Nesse interím, são analisadas as paixões como dependentes da *união* e, assim, a moral e a medicina deverão cuidar da natureza do ser humano, e não somente do seu corpo extenso, ou seja, do que é útil ou nocivo a essa natureza composta¹⁶⁹. Cada ser humano buscando a *Sabedoria* em seu mais alto grau poderá estar seguro de ser “seu próprio médico”, de se autopreservar, pois conhece sua natureza.

Pode-se concluir que um dos frutos principais esperados por esse projeto de *Sabedoria* é o ser humano conhecer a si mesmo para viver da melhor forma possível, isto é, esse conhecimento deve ser útil para a moral e para a medicina curando as doenças do corpo e da alma; conhecendo não só a alma, mas o corpo extenso, conhecendo como cada função correspondente a uma substância e não pode ser confundida com a outra. Tem-se,

¹⁶⁸ Seguindo a tradição de comentadores utilizada neste trabalho.

¹⁶⁹ Não há dúvidas de que ao sentir fome, tenho a vontade de comer e sinto o vazio do estômago, ou que o sentimento me ensina a evitar o fogo pois este queima e causa dor, assim como posso distinguir o sentimento do que ele não é no corpo, evitando associá-lo a uma propriedade deste. Mas o sentimento não deixa de ser do campo do obscuro e confuso, pois ele faz parte justamente do composto.

assim, que a moral e a medicina (e uma mecânica fisiológica¹⁷⁰) são ambas os objetivos cartesianos, e para isso a *união substancial* é uma peça fundamental de seu trabalho.

O fato da ciência cartesiana ser organizada por deduções certas e válidas, ao invés de investigações fundamentadas em experimentos e observações - principalmente nas obras metafísicas e sobre teoria do conhecimento - não exclui o fato de que se olharmos para o projeto de uma forma ampla, as experiências empíricas e sensíveis ganham destaque, por exemplo na sexta parte do *Discurso do Método* e seus Ensaio, e as partes II-IV dos *Princípios da Filosofia*. Então a ciência para Descartes não será inteiramente uma atividade teórica e os resultados levarão em conta muitas experiências empíricas baseadas em investigações *a priori*, mas que visem lidar com os fenômenos reais, materiais, dos objetos exteriores, das sensações.

A unidade da *Sabedoria* apoiada na unidade da razão não elimina que haja diferentes graus de certeza dentro da obra cartesiana, ou seja, as certezas metafísicas pautadas em uma estrutura argumentativa radical convivem com outros graus que têm um nível de clareza e distinção menor. Dentro disso, a moral e a medicina estão em outro grau de justificação em relação à metafísica, pois não possuem questões aptas a serem resolvidas apenas pelo entendimento.

Historicamente, as partes da filosofia cartesiana mais lidas são as três primeiras *Meditações*, a primeira parte dos *Princípios* e as primeiras partes do *Discurso*. O problema é considerar que esse pequeno conjunto resume a totalidade do projeto de Descartes, o que não é verdade¹⁷¹. De fato, importantes regras e diretrizes ao seu sistema foram indicados nesses textos, mas não se pode reduzir as intenções filosóficas de Descartes a isso. Como buscamos mostrar, seja na apresentação da metáfora da *árvore do saber*, seja na apresentação da ciência universal, seja ainda pela afirmação de que estudava para resolver não esta ou aquela dificuldade da Escola, “mas para que, em cada

¹⁷⁰ Uma definição mais precisa: entendemos o galho “Mecânica” tanto como o termo *mecânica* aplicado às paixões (teoria exposta no *Tratado das Paixões*), quanto a Mecânica enquanto ciência prática derivada da física que possibilita ao homem melhorias nas suas condições de vida, como mostra a sexta parte do *Discurso*, no sentido de ciência de construção de máquinas que tornam a vida do ser humano melhor. Nos dois sentidos consideramos imprescindível que o homem seja considerado um composto.

¹⁷¹ Por exemplo, Gueroult escreve apenas dois capítulos (os últimos do volume II) de sua extensa obra *Descartes selon l'ordre des raisons* sobre os ramos da árvore, e Garber em *Descartes Embodied* não trata desses pontos com persistência como poderia-se imaginar - dado o nome da obra e o fato desses campos serem, sobretudo, sobre o indivíduo enquanto dotado de um corpo.

circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher” (DESCARTES, *RDE*, 1989, p.13), a preocupação de Descartes era em formular noções claras e distintas - as famosas bases firmes da metafísica - que possibilitassem a construção de uma filosofia prática, do ser humano concreto, inserido no mundo, preocupado em viver da melhor forma possível e o maior tempo que pudesse.

Essa análise percorrida se aproxima de um esforço contemporâneo de um “acerto de contas” com a Filosofia Moderna (o que tradicionalmente dentro do cânone filosófico ocidental ficou conhecido como as filosofias europeias do século XVII) do qual não coube aqui desenvolvermos todas as suas decorrências. Porém, indicamos que dado o acordo aqui visto de que, dentro da filosofia cartesiana, a parte metafísica foi a privilegiada nas análises filosóficas (seja como alvo de críticas, seja como ponto de partida para o estabelecimento de novas teorias), questões nos surgem como o motivo pelo qual isso ocorreu.

E ademais, podemos nos perguntar por que os leitores contemporâneos a Descartes direcionavam suas críticas aos elementos metafísicos e não observavam esse aspecto de sistema que buscamos iluminar. Se em vários momentos de sua Obra, como buscamos mostrar, Descartes escreve seus objetivos nos estudos e na escrita (e decorrentes publicações) da maioria de seus textos, por que a força do estabelecimento da *árvore* foi somente considerada em leituras de séculos mais a frente? Por que somente nas últimas décadas estamos lendo Descartes preferencialmente voltados para sua epistemologia e com um olhar metodológico, tendo sido a sua metafísica historicamente revisitada, descartada e reconstruída por tantos outros filósofos?

Consideramos esses estudos tão frutíferos que indicamos algumas outras análises, por exemplo, (cf. SHAPIRO, 1999, p.3) se o cânone lida sempre com a noção de homogeneidade, surgiram esforços nas últimas décadas em explorar figuras menos canônicas, em revistar a história tal como narrada, em entender como a função e a estrutura do cânone é feita, ou em investigar a introdução (ou remoção) de nomes nesses sistema (por exemplo, as mulheres intelectuais e filósofas como Elisabeth da Boêmia que trouxemos nesse trabalho). Mas encontramos dificuldade em analisar os motivos de estabelecimento desse cânone, no caso mais específico, de por que historicamente a separação das substâncias ganhou tanta força ao invés da *união substancial*.

Referências Bibliográficas¹⁷²

Obras de René Descartes:

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Les passions de l'âme*. Édition Geneviève Rodis-Lewis. Avant-propos par Denis Kambouchner. Paris: Vrin, 2010.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Trad. Port. De João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Correspondência; Discurso do Método; Meditações Metafísicas*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70. 1997.

_____. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. Edição bilingue. 2002.

_____. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad: Homero Santiago. SP: Martins Fontes, 2003.

_____. *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 1990.

_____. *El Mundo. Tratado de la Luz*. Trad: Salvio Turró. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.

_____. *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*. Trad: Ch. Adam. Paris: Boivin Et C. Éditeurs, 1937.

_____. Carta Descartes a Mersenne 24-12-1640 (nº292). In *René Descartes: Tutte le lettere 1619-1650*. Milão: Bompiani, 2005.

_____. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris : 6ed.Vrin, 1987.

¹⁷² Ao longo do texto foram privilegiadas citações em português, mas na ausência de traduções, eu mesma as fiz. Todavia, elas deve ser consideradas preliminares pois não foram feitas com o sentido rigoroso de tradução que exige um trabalho à parte.

_____. *Discurso do Método & Ensaios*. Org. Pablo Rúben Mariconda. São Paulo: UNESP. 2018.

_____. *OEuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: Vrin, 1984-91.

_____. *OEuvres et Lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris : Gallimard, 1953.

OBRAS DE COMENTADORES E OUTRAS OBRAS CITADAS OU CONSULTADAS:

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris, PUF, 1950.

_____. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1969.

_____. *Galileu, Descartes e o Mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.

_____. *Descartes, l'homme et l'oeuvre*. La Table Ronde. 2017.

ANDRADE, É. M. *A irredutibilidade das paixões em Descartes*. Marília: TransFormAção. 2018.

_____. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. Sp: Ioyola, 2017.

_____. *A construção da Regra IV das "Regras para a Direção do Espírito" sob uma perspectiva da "Mathesis Universalis"*. Cad. Hist. Fil. Ci., v. 17, n.2, Campinas, 2007.

ADAM, C. *Vie et Oeuvres de Descartes*. 1. V. dans AT, t. XII

AZOUVI, F. *Le rôle du corps chez Descartes*. Revue de Métaphysique et de Morale. 1978-1. p.1-22.

BARBARAS, R. *L'appartenance vers une cosmologie phénoménologique*. Paris : Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve. 2019

BELGIOIOSO, Giulia. *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*. Milão: Bompiani, 2005.

BENNETT, J. *Correspondence between Descartes and Princess Elisabeth*. In: http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1643_1.pdf, 2009.

BOULAD-AYOUB, Josiane; VERNES, Paule-Monique. *La révolution cartésienne*. Presses de l'Université Laval, 2007.

BUZON; CASSAN; KAMBOUCHNER, D. *Lectures de Descartes*. Paris : Ellipses, 2015.

- BUZON; KAMBOUCHNER. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. Revisão técnica: Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BUZON, F. De, *Descartes et les passions: sur la rationalisation des phénomènes affectifs*. In Organon n°36 La logique des émotions, Varsovie, 2008, p. 121-136.
- BOUTROUX, E. *Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne*. Revue de métaphysique, 1896, p. 502-511.
- CARDOSO, A; FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro Ferreira (org.). *Medicina dos afectos: Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Trad. Inês Cardoso e Paula de Jesus. Oeiras: Celta editora, 2001.
- CARRAUD, V. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.
- CIBOTARU, Veronica. Sentir ou se sentir dans son corps? La reprise Husserlienne du problème cartésien du corps in Dominique Pradelle et Camille Riquier. *Descartes et la phénoménologie*. De Visu: Paris, 2018.
- COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. RJ: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. (org.). *Descartes*. Cambridge University Press, 1995.
- DONATELLI, Marisa. *Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica*. Scientiae Studia, São Paulo :USP, v. 6, n. 2, 2008. p. 235-252
- FORLIN, E. *A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna*. Perspectiva Filosófica (UFPE), v. II, n. 34, 2010.
- _____. *O Papel da Dúvida Metafísica no Processo de Constituição do Cogito*. Humanitas, São Paulo, 2004.
- _____. *A concepção Cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional*. Educação e Filosofia (UFU. Impresso), v. 25, p. 135-166, 2011.
- _____. *O Ser da Ciência e a Ciência do Ser*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 105-126, 2006.
- _____. *A teoria cartesiana da verdade*. Humanitas, São Paulo. 2005.
- GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. The University Chicago Press, 1992.
- _____. *Descartes Embodied*. Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Descartes, Matemática e o Mundo físico*. University of Chicago. Revista analytica, vol 2. N°2, 1997.

GILSON, É. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris, Vrin, 1984.

GRIMALDI, N. *Descartes: La morale*. Paris: Vrin, 1992.

_____. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Vrin, Paris. 2010

_____. *Les ambitions médicales de Descartes, et sa découverte, en 1637, de la principale maladie de l'homme*. Communication présentée à la séance du 19 décembre 1987 de la Société française d'Histoire de la Médecine.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *Le corps peut-il être un sujet?* In: ONG-VAN-CUNG (org) *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: AUBIER. V. I, II. 1991.

_____. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Érico Andrade (coordenador). São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GOUHIER, H. *Descartes: essais sur le <discours de la méthode> la métaphysique et la morale*. Paris: VRIN, 1973.

_____. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.

GONTIER, T. *Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme?* In KOLENISK-ANTOINE, Delphine. *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI méditation*. Editions kimé. Paris:1998.

HAMELIN, O. *El Sistema de Descartes*. Traducción de Amalia Haydée Raggio, Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.

JAQUET, Chantal. *Le corps*. PUF, 2001.

JAQUET, C. *L'unité du corps et de l'esprit: Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, 2004.

KOYRÉ, A. *Entretiens sur Descartes*. Paris, Gallimard, 1963.

KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.

KOLENISK- ANTOINE, Delphine. *L'homme cartésien, La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »* Rennes: P.U.R., 2009.

- LACERDA, Tessa Moura. *Corpo e política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia*. Revista Ideação, n. 42. Julho/dezembro 2020.
- LANDIM, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. SP: Loyola, 1992.
- _____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. SP: Discurso editorial, 2009. Col. Philosophia.
- LAPORTA, B. *O afastamento de Pascal da teoria cartesiana do problema da possibilidade do conhecimento em geral*. Pólemos. v.10, n.19, 2021. p.39-59.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris : PUF, 1988.
- LEDOEUFF, Michelle. *Red Ink in the Margin. The Invention of 'Descartes's Morality' and the Metaphors of Cartesian Discourse*. In: *The Philosophical Imaginary*. Translated by Colin Gordon. London & New York: Continuum, 2002.
- MATOS, Olgária. *Nihilismo e autoconhecimento: Descartes em uma perspectiva benjaminiana*. Belo Horizonte, Kriterion, nº100. 1999
- MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola, 1993.
- _____. *A correspondência com a Princesa Elisabeth e a fundamentação da moral cartesiana*. Discurso, nº31, 2000.
- MARION, J. L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes? Ciência cartesiana e saber Aristotélico nas Regulae*. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardono. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.
- MESNARD, P. *Descartes*. Éditions Seghers: 1966.
- MILHAUD, G. *Descartes Savant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921
- MOREAU, D. *La philosophie de Descartes*: Repères. VRIN, Paris. 2016.
- ONG-VAN-KUNG, K.S. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- OLIVA, L. C. *Apontamentos sobre a moral em Descartes*. Centro universitário são camilo. 2008
- PINHEIRO, Juliana da Silveira. Tese de doutorado: *Anatomia das paixões: a concepção somatopsíquica de Descartes e sua relação com a medicina*. Belo horizonte: UFMG. 2012.
- PINELLI, M. *Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega*. 1 ed. São paulo: edições Loyola, 2013.

- RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'antropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- _____. *La morale de Descartes*. Quadrige/ Presses Universitaires de France. Paris: 1998.
- _____. *Le Problème de L'Inconscient et le Cartésianisme*. Paris, PUF, 1950.
- _____. *Descartes*. Introduction à sa philosophie. Paris : Vrin, 1964.
- _____. *L'œuvre de Descartes*, 2 vol. Paris: Vrin, 1971.
- ROBIN, L. *La pensée grécque*, Paris : Ed. Albin Michel, 1948.
- ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350- 364, dez. 2004
- _____. *Prudência da vontade e erro em Descartes*. In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 325-337.
- SALES, B. A. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Edições Loyola, Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. SP: Moderna, 1993.
- SHAPIRO, Lisa. *Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy*. *British Journal for the History of Philosophy*, 7:3, p. 503-520, 1999.
- _____. *Descartes's Ethics*. In: *A Companion to Descartes*. Edited by Janet Broughton & John Carriero. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P.445-463
- TAYLOR, C. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris : Seuil, 1998.
- TALON-HUGON, Carole. *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin, 2002.
- TANNEY, J. A Critical Discussion In. RYLE, G. *The concept of mind*. Oxford: Oxford University Press, 1950
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TOYOOKA, Megumi. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. Université de Strasbourg. 2018
- VALÉRY, P. *O pensamento vivo de Descartes*. Trad: Maria de Lourdes Teixeira. São Paulo: Martins, ed da USP, 1975.