

O dualismo cartesiano

Lia Levy
UFRGS/CNPq

O legado filosófico de Descartes na cultura ocidental é extenso, profundo e controverso. Seu nome tem sido associado, já há muito mais tempo, mas particularmente no século XX, a posições filosóficas consideradas indesejáveis e danosas. Na condição de fundador e emblema da modernidade, Descartes transformou-se no símbolo de tudo o que nos cabe, “pós-modernos”, renegar e superar. As duas correntes rivais que marcam a filosofia do século XX concordam quase¹ que em uníssono com esse diagnóstico, fazendo-nos percorrer um espectro tão amplo quanto o que vai da acusação heideggeriana² às críticas de diversos filósofos analíticos e adeptos da filosofia da mente de cunho naturalista.³ Todos, defensores de um humanismo revigorado pelos evidentes prejuízos trazidos pela tecnologia, por um lado, e advogados de um novo positivismo científico fascinados com as recentes descobertas da genética e da neurociência,⁴ por outro, concordam ao menos nisso: que a filosofia de Descartes, demasiado impregnada na nossa concepção de mundo, deve ser denunciada e extirpada.

¹ Traço, aqui, em função dos objetivos deste texto, um painel em grandes linhas, um esboço que, portanto, forçosamente, deixa de lado os detalhes e as nuances da discussão, marcadas aqui pelo termo ‘quase’. Para uma visão mais precisa da recepção do cartesianismo no século XX, cf. entre outros, Broughton, J. & Carriero, J. P. 2007, especialmente capítulos 28 a 30.

² Ver, por exemplo, *Ser e Tempo*. Para uma síntese da crítica de Heidegger a Descartes, ver Jean-Luc Marion, 1987.

³ Ver, entre outros, P. F. Strawson, 1974, e D. Parfit, 1984.

⁴ A este respeito, o livro de divulgação científica de Antônio Damásio, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e o Cérebro Humano* (São Paulo: Cia das Letras, 1996) é exemplar.

O interessante dessa controvérsia consiste, porém, no fato de que, uma vez aceito o diagnóstico geral, as divergências se instalam tão logo se queira determinar quais são, exatamente, as posições filosóficas propriamente cartesianas a serem denunciadas. O consenso se desfaz e os debatedores voltam às suas posições originalmente opostas. Na realidade, essa dicotomia pode, ela mesma, ser chamada de dualismo e, em certo sentido, enraíza-se no chamado “dualismo cartesiano”.

O que é o dualismo cartesiano?

Dualismo não é um termo usado por Descartes. Ele é empregado por estudiosos de sua filosofia para designar uma tese efetivamente cartesiana, mas cuja significação é difícil precisar. De uma forma muito geral e, até certo ponto, consensual entre os especialistas, o dualismo cartesiano é uma expressão que se refere à sua concepção de que a mente⁵ e o corpo são duas substâncias distintas, ou seja, duas realidades absolutamente diferentes, independentes entre si (embora possam agir uma sobre a outra), que podem existir separadamente e que podem – e devem – ser compreendidas e explicadas por princípios e conceitos totalmente independentes. Em termos mais técnicos e próprios à filosofia cartesiana, essa expressão refere-se à tese da distinção real⁶ entre a mente e o corpo. Essa não é, de modo algum,

⁵ Esse termo foi escolhido para traduzir os termos utilizados por Descartes em suas obras, ‘*âme*’, ‘*esprit*’ e ‘*mens*’ apenas para evitar qualquer suposição de que sua filosofia tenha algum componente religioso, o que poderia acontecer caso usasse o termo ‘alma’. Do ponto de vista específico de sua filosofia, porém, pode-se usar indiscriminadamente ‘alma’, ‘mente’ ou ‘espírito’ desde que se saiba que o essencial é que Descartes pretende ter estabelecido um *novo* e definitivo sentido conceitual para esses termos: “... uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (Segunda Meditação § 7).

⁶ A distinção é por ele caracterizada como “real”, não por ser não imaginária ou não ilusória. Esse é uma expressão que Descartes herda da filosofia de seus predecessores e que continua a ser usada pelos filósofos ao longo do século XVII. Na filosofia de Descartes, esse conceito, que não aparece explicitamente no *Discurso do Método* nem nas *Metafísicas*, é definido na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*. Sua função, juntamente com os conceitos de distinção modal e distinção de razão, é caracterizar de modo mais preciso as distinções que devemos fazer relativamente às coisas no mundo e ao nosso modo de concebê-las. Sobre essas distinções, cf. *Princípios da Filosofia*, parte I, arts. 60 a 65.

a última palavra de Descartes sobre a natureza humana. Tal função cabe à noção de *união substancial* entre a substância pensante (mente) e a substância extensa (corpo), que será preciso esclarecer mais adiante. Não obstante, o dualismo mente-corpo fixou-se rapidamente no debate filosófico do século XVII e, em seguida, no imaginário ocidental como uma herança cartesiana, associando-o a uma série de posições estranhas à doutrina do filósofo, algumas até explicitamente rejeitadas por ele.

O dualismo cartesiano é apenas uma das muitas formas de dualismo presentes na História da Filosofia, assim como é também apenas uma das versões da distinção entre a mente e o corpo humanos. De um modo geral, o dualismo indica toda e qualquer doutrina que defenda que a realidade deriva de dois, e apenas dois, princípios ou fundamentos. O dualismo responde, pois, a uma das principais perguntas da Filosofia: o que é mais fundamental na realidade? Ele não é, contudo, a única resposta possível. Muitos filósofos defendem ou bem a tese de que só pode haver um único fundamento para todas as coisas, ou bem que não há como reduzir dessa maneira a realidade, sendo ela essencialmente múltipla e diversa.

Assim compreendido o dualismo, a expressão “dualismo cartesiano” torna-se problemática. Com efeito, a filosofia de Descartes reconhece uma única realidade absolutamente fundamental, da qual depende o ser de todas as coisas: Deus. No entanto, não seria correto, por isso, classificá-la como monista, ou seja, como uma das doutrinas que reconhecem uma única instância efetivamente real, tal como, por exemplo, a filosofia de Espinosa. Se considerarmos que substância é o conceito que designa, na filosofia de Descartes, os elementos últimos da realidade, veremos que ele reconhece explicitamente três desses elementos: Deus ou substância pensante infinita, a mente ou substância pensante finita e o corpo, substância extensa.⁷ De dualista a monista, de monista a “triplista”, sem que o ser humano conste entre os entes mais fundamentais...

Mais uma vez, trata-se de uma afirmação questionável por várias razões. Em primeiro lugar, como não deixaram de notar muitos dos estudiosos do cartesianismo, a atribuição do conceito de substância tanto ao criador, quanto às criaturas, exige que se atri-

⁷ Aqui há também uma dificuldade, à qual irei me referir mais adiante.

bua sentidos diferentes para os usos desse conceito. Afinal, se o conceito de substância designa o que há de mais fundamental na realidade, ou ainda, aquilo cujo ser não depende de outros para ser o que é, como Descartes poderia caracterizar a mente e o corpo como substâncias se os concebe como tendo sido criados por – e, portanto, como dependentes de – Deus? A única maneira de preservar a consistência da doutrina cartesiana parece ser enfatizar as diferentes definições que ele oferece, em diferentes textos, do conceito de substância e incluir uma espécie de cláusula restritiva: substância, quando esse conceito se aplica ao que existe no mundo criado, refere-se a todas as coisas que não dependem senão do concurso de Deus para existirem e serem o que são. Desse modo, o uso do conceito de substância nos três casos não autoriza, por essa razão, que Descartes seja considerado um dualista. Com efeito, essa noção supõe uma equiparação entre os estatutos dos três elementos que não pode ser aplicada aqui: Descartes reconhece uma desproporção, ou ainda, uma hierarquia entre dois níveis de realidade, o do criador e o das criaturas.

Assim, no mundo que nos rodeia só haveria, segundo Descartes, duas (ou dois tipos de) substâncias ou entes fundamentais: a substância pensante e a substância extensa ou corpórea. Isso nos traz de volta ao dualismo, mas ainda há duas observações a serem feitas. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer a introdução da expressão entre parênteses “ou dois tipos”. É uma questão clássica na interpretação da filosofia cartesiana a determinação mais precisa do sentido de seu dualismo: ou bem ele defenderia que só há, na realidade criada, duas substâncias, uma pensante e outra extensa, ou bem que há inúmeras substâncias, mas que essas são de apenas dois tipos, as pensantes e as extensas. Essa é uma decisão interpretativa importante, pois ela implica duas concepções de mundo muito diferentes.

Se a primeira opção se mostrar correta, então a filosofia de Descartes concebe a diversidade do mundo criado como devendo ser reduzida a duas entidades de estatutos bem distintos. De um lado, teríamos uma única substância finita pensante, uma única mente consciente finita; de outro, uma única substância extensa indefinida (o universo pensado como a totalidade do espaço tridimensional). Nesse caso, Descartes teria imensa dificuldade em reconhecer a rea-

lidade de outras mentes que não a nossa (e aqui o plural desse pronome seria apenas uma gentileza com o leitor, visto que eu só poderia falar em meu próprio nome). Além disso, a multiplicidade dos corpos físicos deveria ser concebida como uma marca de seu estatuto derivado e menos fundamental. O espaço tridimensional que os constitui seria a substância extensa única e indefinida, sendo os corpos apenas porções particulares desse espaço (em termos cartesianos: modos dessa substância). Mas se a segunda opção estiver correta, então o dualismo de Descartes apenas o comprometeria com a tese segundo a qual todas as múltiplas, inúmeras e diversas substâncias que povoam o mundo criado são de dois – e apenas dois – tipos ou naturezas: haveria as substâncias finitas pensantes ou mentes e as substâncias finitas extensas ou corpos. Nesse caso, o leitor certamente respiraria aliviado, tendo-lhe sido devolvido o estatuto de realidade fundamental... Infelizmente, essa é uma questão mais intrincada do que pode parecer e ainda está em debate.

Em segundo lugar, é preciso esclarecer que não está inteiramente afastada a hipótese de um “dualismo” cartesiano, embora de outro tipo.⁸ Segundo Descartes, haveria três (ou três tipos) de substância: a pensante, a extensa e... o ser humano. Embora Descartes jamais se refira ao ser humano como uma substância e sempre caracterize sua natureza pela expressão ‘união substancial’, muitos estudiosos, devido a uma série de dificuldades interpretativas que não serão abordadas aqui, defendem a tese de que, na realidade, Descartes considera o homem como uma “terceira” substância, constituída de mente e corpo sem, porém, poder ser reduzida a essas duas outras substâncias. É fato que Descartes não pensa a natureza humana como um agregado de coisas sem relação entre si. Para ele, a união substancial entre a mente e o corpo significa que há uma estreita e íntima relação entre eles e essa relação é o que, como veremos, mais propriamente caracteriza a nossa natureza. No entanto, é também fato que ele se recusa a caracterizar o ser humano como uma substância, ou seja, como uma das estruturas fundamentais da realidade, preferindo a expressão ‘união substancial’. Esse é também um debate em curso entre os especialistas.

⁸ Cf. John Cottingham 1985 para uma defesa acurada dessa posição. Para uma posição diferente, ver Gordon Baker & Katherine J. Morris, 1996; Marleen Rozemond, 1998; e Ethel Rocha, 2004.

Por outro lado, Descartes se insere em uma longa e respeitável tradição de pensadores que defendem não apenas a realidade da mente (assim como a do corpo), mas, sobretudo, a completa autonomia da mente em relação ao corpo. Reserva-se, em geral, ao *Fédon* de Platão o privilégio de inaugurar essa tradição na filosofia, a qual foi preservada por neoplatônicos como Plotino, consolidada na doutrina cristã por Santo Agostinho e discutida ao longo de toda a Idade Média, inclusive após a incorporação da doutrina aristotélica à teologia cristã. Depois de Descartes, muitos outros filósofos prolongam essa tradição, fazendo-a persistir ainda hoje no debate da filosofia contemporânea. No entanto, malgrado a semelhança de família que perpassa todas essas posições, permitindo classificá-las todas como dualistas, o dualismo mente-corpo assumiu, durante o longo período em que esteve presente no debate filosófico, contornos muito distintos na medida em que respondeu a problemas e inquietações diferentes e que precisou se conformar a esquemas conceituais e sistemas filosóficos peculiares. Por exemplo, se o problema das relações mente e corpo que preocupava Descartes, assim como os filósofos contemporâneos, é explicar de que modo fenômenos como a consciência, a intencionalidade e a racionalidade se relacionam com o mundo físico, os medievais se interessavam, antes, em explicar como a matéria, uma realidade pertencente a um nível inferior na hierarquia dos seres, pode ter efeitos sobre a mente, uma realidade nobre conforme essa mesma hierarquia.⁹

Além disso, uma passagem do *Discurso do Método*, que é retomada na Sexta Meditação, torna problemática a afiliação de Descartes a essa tradição. Em ambas as ocasiões, para explicar sua posição acerca da natureza psicofísica do ser humano e das relações entre a mente e o corpo que ela implica, ele recorre a uma imagem que tem suas raízes nessa tradição:

[...] a natureza ensina, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que *não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio*, mas, além disso, que estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que compo-nho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu

⁹ Cf. H. Lagerlund 2007.

corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio [...]. (Sexta Meditação, § 24 – grifo meu)

A passagem grifada é uma referência explícita à tradição dualista de origem platônica e foi imediatamente reconhecida como tal. A distância que Descartes toma dessa tradição na passagem citada é inequívoca. Assim, é preciso definir melhor o que caracteriza o dualismo propriamente cartesiano e suas implicações para a concepção que Descartes propõe do ser humano. Para tanto, iniciarei, como se deve em Filosofia, por expor as razões que conduziram Descartes a adotar essa posição. Somente elas podem nos auxiliar a compreender com mais clareza o sentido de sua tese.

Por que Descartes defende essa “estranha” posição?

Desde que foi publicamente apresentada, essa tese cartesiana provocou polêmica; certamente, não de mesmo teor que aquela que vige entre nós. Afinal, somos por muitas e diferentes razões incomparavelmente mais materialistas do que até mesmo os pensadores materialistas do século XVII, época em que corações e mentes ainda começavam a enamorar-se do mundo “físico”, no sentido em que hoje atribuímos a esse termo, após tão longo período de ampla espiritualidade. Além disso, a palavra ‘corpo’ não nos evoca mais as coisas do mundo, pensadas antes como objetos ou fenômenos, mas nos faz pensar, quase que exclusivamente, no nosso próprio corpo e, por essa razão, a expressão ‘dualismo mente-corpo’ nos sugere uma tese acerca da natureza humana. No entanto, não era assim no século XVII.

A tese da imaterialidade da mente contava entre as concepções corriqueiras e não era apanágio de nenhuma posição filosófica particular. Quanto ao conceito de corpo, esse era empregado para designar todas as coisas materiais, fossem elas naturais ou artificiais. Nesse contexto, bem mais inovadora relativamente à tradição, a tese do caráter exclusivamente espacial (tridimensional) da matéria e, portanto, dos corpos, foi ela, sim, alvo de objeções não apenas dos defensores da ciência de origem aristotélica, mas também de alguns dos pensadores e cientistas que construíram, juntamente com Des-

cartes, a nova física matemática. Em seu tempo, portanto, o grande desafio de Descartes não era justificar a imaterialidade da mente,¹⁰ mas oferecer boas e definitivas razões em favor de sua concepção espacial (geométrica) da matéria e da eliminação de toda e qualquer explicação dos fenômenos corpóreos que envolvesse princípios intrínsecos de movimento, que era sua visão de uma física mecânica correta. Sob essa perspectiva, o dualismo mente-corpo é, antes de tudo, uma teoria sobre a realidade das *coisas que nos cercam* e, enquanto tal, teve uma recepção diferente e bem mais positiva do que a acolhida que mereceu enquanto *parte* da teoria cartesiana sobre a *nossa realidade como seres humanos*. E isso, tanto de seus próprios contemporâneos, fossem eles simpáticos ou não do cartesianismo, quanto dos pensadores que o sucederam.

De fato, todos parecem ter retirado como lição dessa tese cartesiana que, se ela for correta, a unidade do ser humano estaria definitivamente comprometida. Se o dualismo pensamento-extensão for, como pretende Descartes, indispensável para tornar possível e justificada a mecânica de Galileu, Kepler, Newton e outros, então parece que o “preço a pagar” seria a separação irreconciliável de nossa mente e de nosso corpo. E é essa lição que motiva os pensadores contemporâneos de diversas escolas e tendências a denunciar os prejuízos da filosofia de Descartes.

Essa lição, porém, não foi a pretendida por Descartes, que sempre reagia surpreso quando confrontado com essa conclusão.¹¹ Para ele, a união da mente e do corpo é um fato inegável e o que lhe cabia propriamente investigar e elucidar era antes a natureza de seus

¹⁰ Isso não significa que Descartes não tenha apresentado argumentos em favor dessa tese. Ao contrário, ele oferece uma das provas mais convincentes, que ficou imortalizada no dito “penso, logo existo”. O interesse, contudo, dessa prova não está no fato de demonstrar uma tese extemporânea, e nem mesmo no fato de apelar para o caráter inegável do sentimento que temos da nossa própria existência. A origem desse apelo encontra-se na obra de Santo Agostinho, como os leitores de Descartes certamente o perceberam. A novidade de sua prova consiste na estrutura de seu argumento (conhecido pelo nome de *cogito*) e no uso que ele faz dessa prova na construção do dualismo e de sua concepção da natureza humana.

¹¹ Sigo aqui o lúcido comentário de Henri Gouhier, estudioso francês do cartesianismo, para quem a expressão ‘dualismo cartesiano’ tem uma acepção crítica e seu aparecimento na história da filosofia é a marca de um vazio que se produz quando se ignora, deliberadamente ou não, a posição filosófica de Descartes: “Le dualisme est une conséquence de ce vide creusé dans l’oeuvre de Descartes quand on a enlevé ce qui le remplissait” (1987, p. 324-325).

elementos constituintes do que uma prova de que eles existiam intimamente unidos em nosso ser. Ao fim e ao cabo, todavia, a história parece ter confirmado o que lhe sugeriu Antoine Arnauld:¹² ao ter fornecido provas tão dirimentes da independência, autonomia e separabilidade da mente e do corpo, “provou demais” e, desde então, malgrado toda sua surpresa e seus argumentos em contrário, não seria mais possível *conceber racionalmente* a unidade fundamental do ser humano, mesmo que se possa constatar por experiência sua efetividade.

A motivação que parece ter levado Descartes a enfatizar tão insistentemente as razões pelas quais devemos distinguir radicalmente a mente e o corpo reside, como disse, no projeto mais geral de sua filosofia e na sua intenção de justificar a nova ciência diante das acusações de que os “inovadores”, como ele mesmo e Galileu, nada mais faziam do que apresentar hipóteses razoáveis e sensatas para dar conta do modo como os corpos nos apareciam, os fenômenos, sem, com isso, realmente conhecer esses corpos como eles são neles mesmos. Se estamos dispostos hoje a eventualmente pensar a ciência desse modo, ou seja, como um conhecimento meramente provável e aproximativo de fenômenos, suscetível a contínuas revisões e de valor pragmático, as implicações dessa posição teórica tinham um sentido muito diferente em um momento como o do século XVII, em que as fronteiras entre teologia e filosofia estavam sendo redefinidas. Adotar a disposição de defender teórica e racionalmente o caráter definitivo e realista da nova física significava confrontar a autoridade teológico-política no campo do saber humano e reivindicar para a

¹² Antoine Arnauld foi um teólogo e filósofo francês de grande importância no século XVII, sobretudo pelas trocas epistolares e discussões que protagonizou com filósofos do porte de Descartes, Malebranche e Leibniz. Essa observação encontra-se nas Quartas Objeções, por ele redigidas a Descartes e publicadas em anexo às *Meditações Metafísicas*. A esse respeito, cabe esclarecer que o projeto dessa obra já previa que sua publicação deveria ser acompanhada de objeções feitas por leitores e das respostas de Descartes. Assim, antes mesmo de enviar o manuscrito ao editor, Descartes o fez circular nos meios intelectuais, solicitando que lhes fossem dirigidas por escrito as críticas que os autores achassem pertinentes. Ao todo, recebeu sete conjuntos de objeções: as primeiras, de autoria do teólogo holandês Caterus; as segundas, que reúnem as objeções de diversos teólogos e filósofos reunidas por Marin Mersenne; as terceiras, redigidas pelo filósofo inglês Thomas Hobbes, na época ainda jovem e desconhecido; as quartas, de Antoine Arnauld, que são consideradas por Descartes as mais interessantes e instigantes; as quintas, redigidas pelo filósofo e cientista Pierre Gassendi; as sextas, que reúnem questões de diversos teólogos, filósofos e geômetras; e as sétimas, endereçadas pelo padre jesuíta Bourdin.

filosofia e para as nossas capacidades cognitivas naturais a tarefa de examinar e deliberar sobre os limites dessa autoridade.

Mas se essa talvez tenha sido a motivação de Descartes, o que dizer de suas *razões* e *argumentos*? Por que e como o dualismo cartesiano contribui para a defesa racional do projeto de ciência contido e expresso na física galilaico-newtoniana? Para responder a essa pergunta, é preciso ter em mente o diagnóstico de Descartes sobre o que estava em questão. Sua avaliação era que a disputa sobre a cientificidade das novas teorias físicas e astronômicas envolvia concepções distintas acerca da estrutura da realidade e das nossas capacidades cognitivas. De um lado, havia uma teoria já consolidada ao longo dos séculos com base na física e na metafísica aristotélicas, mas bastante alterada por uma série de resultados e explicações paulatinamente incorporados durante esse longo período. De outro, uma série de novos resultados extremamente significativos, que iam de encontro às explicações da ciência tradicional, mas que supunham a legitimidade do recurso a instrumentos ópticos, como o telescópio, e a veracidade de uma concepção acerca da estrutura da realidade que não havia ainda sido formulada de modo suficientemente sistemático e devidamente justificado. Pode-se dizer que a grande tarefa que se impôs à filosofia do século XVII foi explicar e justificar essas duas suposições.¹³

Esse diagnóstico, formulado na primeira parte do *Discurso do Método* e nas linhas iniciais das *Meditações Metafísicas*,¹⁴ levou Descartes a redirecionar suas investigações de problemas matemáticos, físicos, anatômicos e de método,¹⁵ que marcaram o início de sua

¹³ Para um estudo mais aprofundado dessas questões, ver Koyré 2006 e Thomas Kuhn 1997. É importante observar, porém, que estou deixando de lado três outros grandes temas da filosofia do século XVII: as relações entre teologia e filosofia, o problema das origens e fundamentos do estado e o debate sobre as condições da liberdade humana.

¹⁴ Cabe aqui mencionar também uma obra inacabada e descoberta após a morte de Descartes, de difícil datação e cujo estabelecimento do texto original apresenta diversos problemas: a *Busca pela Verdade*. Nela, Descartes persegue o mesmo objetivo das *Meditações Metafísicas*, mas sob a forma de diálogo entre três personagens.

¹⁵ Essas investigações e seus resultados constituem o eixo fundamental das correspondências de Descartes sobretudo até 1640 e das seguintes obras: *Regras para Direção do Espírito* (texto inacabado publicado postumamente, cuja redação data provavelmente dos anos anteriores a 1629), *Do Mundo ou Tratado da Luz* e *Tratado do Homem* (ambos também publicados postumamente), e *Discurso do Método* (incluindo os três estudos que lhe servem de anexo: a *Geometria*, a *Dióptrica* e os *Meteoros*, cuja publicação data de 1637).

vida intelectual, para a epistemologia e a metafísica,¹⁶ passando a dedicar-se à investigação de *como e por que* podemos fazer ciência propriamente dita. Nesse sentido, o pensamento cartesiano passa a ser uma reflexão sobre a melhor maneira de bem conduzir a nossa faculdade de conhecer de tal forma que o nosso conhecimento progrida sempre, de verdade em verdade, de forma segura e constante. Para tanto, ele considera que devemos ser capazes de responder à pergunta: que direito temos de reivindicar que a nossa faculdade racional é uma faculdade do verdadeiro, ou ainda, que o critério que a razão nos fornece para distinguir o verdadeiro do falso é legítimo? E essa passa a ser a questão que a metafísica, enquanto filosofia primeira,¹⁷ deve responder. A metafísica deixa de ser, na aurora da modernidade, uma teoria sobre o fundamento da realidade para ser uma teoria sobre o fundamento do nosso conhecimento da realidade, sobre o fundamento da ciência.

Por isso, o objetivo de Descartes, sobretudo nas *Meditações Metafísicas*, é avaliar nossa pretensão a construir um conhecimento propriamente científico e determinar as condições unicamente sob as quais essa pretensão pode ser considerada, de modo definitivo e incontestável, como legítima. Só então, ele acreditava, poder-se-ia resolver satisfatoriamente o dilema que cindia os intelectuais de seu tempo e justificar a nova física matemática. E a característica fundamental do discurso científico que guia essa avaliação é a *certeza metafísica*.¹⁸ Seu projeto filosófico pode, portanto, ser formulado como a determinação das condições unicamente sob as quais um certo tipo de discurso pode justificadamente ser qualifica-

¹⁶ Os resultados de todas essas investigações foram reunidos por Descartes nos *Princípios da Filosofia*, obra cujo objetivo era fornecer uma soma de sua filosofia que pudesse ser adotada no ensino formal das universidades.

¹⁷ Os termos 'ciência' ou 'filosofia' designam em Descartes indistintamente todo conhecimento verdadeiro justificado ou fundamentado racionalmente. A filosofia primeira designaria, pois, a metafísica e, em seguida, a física. Sobre a concepção da estrutura do conhecimento humano, pensada por Descartes na forma da metáfora da árvore do conhecimento, ver a carta que serve de Prefácio à tradução para o francês dos *Princípios da Filosofia* (1647).

¹⁸ Essa expressão, propriamente cartesiana, distingue-se, em sua filosofia, da *certeza moral*, que pertence ao âmbito prático. Para Descartes, não se deve — e nem se pode — exigir nas ações o mesmo tipo de certeza que cabe cobrar das ciências e, por isso, ele distingue esses dois conceitos. Como o que nos concerne aqui são as ciências, passarei a usar o termo 'certeza' para designar o conceito de 'certeza metafísica'.

do como científico, ou seja, como *metafisicamente certo*. Naturalmente, Descartes não descuida da exigência de que o conhecimento científico seja verdadeiro.¹⁹ Essa é uma condição necessária de todo discurso que reivindique a cientificidade. No entanto, no contexto do embate entre as duas propostas de ciência do mundo físico travado nos séculos XVI e XVII, o foco da discussão era, definitivamente, o problema do *reconhecimento* da verdade. Como saber que o conhecimento que propomos de uma coisa é, efetivamente, o conhecimento verdadeiro dessa coisa tal como ela é nela mesma, independentemente de ser apreendida por nós? Quantas vezes consideramos como evidente algo que mais tarde se revela incorreto ou que é contestado por outros? Com efeito, os defensores da física aristotélica e os defensores da nova física não divergiam quanto ao que define a verdade, mas quanto aos procedimentos necessários para alcançá-la e quanto ao tipo de descrição e de explicação que as proposições verdadeiras devem fornecer. Sob essa perspectiva, a busca pela certeza concebida como *indubitabilidade*²⁰ emerge como uma escolha *quase*²¹ natural.

A posição cartesiana pode, assim, ser resumida na tese de que as suposições de que dependia a legitimidade da reivindicação de cientificidade da nova física poderiam ser plenamente justificadas a partir da demonstração de que elas são as condições unicamente sob as quais um discurso pode ser considerado como indubitável, ou ainda, metafisicamente certo e, portanto, científico. E elas desempenhariam essa função porque são derivadas do conhecimento *certo*, ou ainda, indubitavelmente verdadeiro da natureza das coisas e da natureza

¹⁹ Para um estudo mais aprofundado do tratamento cartesiano do conceito de verdade e das relações que mantém com o projeto de fundamentação da ciência, ver Raul Landim, 1992.

²⁰ A regra que nos permite reconhecer a concepção verdadeira de algo é a primeira a ser formulada por Descartes na terceira parte do *Discurso do Método* e equaciona os seguintes conceitos: certeza, indubitabilidade, evidência, clareza & distinção: "... jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto, [...] de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida". Esta é uma regra fundamental do método cartesiano, pois, em última análise, é ela que nos permite distinguir o conhecimento verdadeiro do falso.

²¹ Essa restrição visa indicar que a opção pela certeza é, na realidade, uma característica própria da filosofia cartesiana e que não foi compartilhada pelos pensadores que assumiram essa mesma tarefa nos séculos XVII e XVIII.

das nossas faculdades cognitivas. E o dualismo mente-corpo é a tese que permite a Descartes estabelecer esse conhecimento e realizar a tarefa que se propôs.²²

Duas são as principais contribuições do dualismo cartesiano para essa realização. De um lado, ele permite justificar o tratamento puramente mecânico e matemático (quantitativo) da matéria ao demonstrar que a natureza e o comportamento dos corpos não contêm nenhum elemento que não seja derivado da extensão (espaço tridimensional), do movimento local (mudança de lugar) e de relações causais extrínsecas, cujo modelo é o choque, como no caso das bolas de bilhar. De outro, ele permite redefinir a natureza e o papel das nossas capacidades cognitivas na construção das ciências, estabelecendo que todas são funções distintas de uma única e mesma capacidade: a razão ou entendimento.²³ Ele permite, assim, restringir os limites do valor que os dados fornecidos pelos nossos órgãos sensíveis possuem para as ciências, estabelecendo a necessidade de que sejam submetidos a uma avaliação racional, que deve atuar de dois modos: mediante a inserção desses dados em uma teoria racionalmente construída a partir de princípios não empíricos acerca da natureza dos corpos, do movimento, da luz e da constituição e funcionamento dos nossos órgãos sensíveis; e através da inclusão de instrumentos ópticos e de medição nas experiências, para permitir aos órgãos sensíveis fornecer dados mais confiáveis e traduzir esses dados em informações quantitativas, pois eles são originalmente informações sobre as qualidades das coisas percebidas (por exemplo, a cor, o timbre, a textura, etc.). Essas duas contribuições são as duas

²² O percurso investigativo que conduz da exigência da certeza ao dualismo é longo e constituído pelo encadeamento de complexos argumentos que não serão tratados aqui. Para uma primeira aproximação desse percurso, cuja mais completa exposição encontra-se nas *Meditações Metafísicas*, ver André Gombay, 2008, Michelle Beyssade, 1972; ou Emanuela Scribano, 2007.

²³ A concepção cartesiana de conhecimento envolve ainda uma outra capacidade ou faculdade: a vontade, sem a qual o conceito de juízo, que expressa a unidade mínima de conhecimento na filosofia de Descartes, não seria possível. Sem ela tampouco seria possível compreender a noção de método e todo o procedimento reflexivo deliberado que caracteriza tanto o processo de construção das ciências, quanto o empreendimento filosófico. No entanto, a vontade não fornece nenhum conteúdo específico, mas é a origem das nossas decisões, da aceitação ou recusa do que nos é apresentado pela razão, pelos sentidos, pela memória ou pela imaginação e da suspensão desse mesmo assentimento (dúvida).

principais faces do dualismo cartesiano: a independência do corpo em relação à mente garante a primeira, a independência da mente em relação ao corpo assegura em parte a segunda.²⁴

Um texto interessante e esclarecedor sobre esses tópicos, bem como sobre o modo como Descartes os relaciona, encontra-se em suas respostas ao sexto conjunto de objeções que lhe foram feitas. Nessa passagem, Descartes retoma a estratégia que adotou no *Discurso do Método*, onde defendeu sua concepção de método recorrendo a uma espécie de estória pessoal que retraza o caminho que percorreu para alcançar essa concepção. Nas respostas às sextas objeções, o que está em questão é o dualismo. Embora longo, penso que vale a pena citá-lo, porque não dispomos ainda de uma tradução em português publicada desse conjunto de objeções e respostas.

Na medida em que as dificuldades que restam examinar me são propostas antes como dúvidas do que como objeções, não me tenho em tão alta conta que me permita ousar explicar suficientemente coisas que vejo ser ainda hoje objeto de dúvida de homens tão sábios. Entretanto, para fazer tudo que posso a esse respeito e não deixar de apoiar minha própria causa, descreverei abertamente de que maneira consegui me livrar, eu mesmo, dessas dúvidas. Pois, assim fazendo, se por acaso ocorrer que isso possa ajudar a alguns, terei razão de me alegrar e se não possa ajudar ninguém, ao menos terei a satisfação de que ninguém poderá me acusar de presunção ou temeridade.

Quando, pela primeira vez, concluí, como consequência das razões contidas em minhas *Meditações*, que a mente humana é realmente distinta do corpo e que ela é mesmo mais fácil de conhecer do que ele, e diversas outras coisas que ali são tratadas, eu me senti, na verdade, obrigado a isso consentir porque aí não observava nada que não fosse tirado de princípios muito evidentes a partir das regras da lógica. Todavia, confesso que não fui por isso inteiramente persuadido e que me aconteceu quase o mesmo que acontece com os astrônomos que, após terem sido convencidos por poderosas razões de que o Sol é muitas vezes maior do que toda a Terra, não podiam, porém, impedir-se de julgar que ele é menor quando voltavam seu olhar sobre ele.

²⁴ Como veremos mais adiante, essa reformulação do valor cognitivo dos dados sensíveis depende ainda da tese da união substancial entre a alma e o corpo e, portanto, da concepção cartesiana da natureza humana.

Mas depois que fui adiante e que, apoiado sobre os mesmos princípios, passei a considerar as coisas físicas ou naturais, examinando primeiramente as noções ou s que encontrava em mim mesmo de cada coisa, em seguida distinguindo-as cuidadosamente umas das outras para que meus juízos tivessem uma total relação com elas, reconheci que não havia nada que pertencesse à natureza ou essência do corpo senão que ele é uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade, capaz de diversas figuras e de diversos movimentos, e que essas figuras e movimentos eram apenas modos, que jamais podem existir sem ele. Mas que as cores, os odores, os sabores e outras coisas semelhantes são tão somente sentimentos que não possuem nenhuma existência fora de meu pensamento e que não são menos diferentes dos corpos que a dor da figura ou do movimento da flecha que a causa. E, enfim, que o peso, a dureza, o poder de esquentar, de atrair, de purgar e todas as outras qualidades que observamos nos corpos consistem apenas no movimento ou em sua privação, e na configuração e arranjo das partes.

Todas essas opiniões sendo muito diferentes das que eu possuía anteriormente relativamente às mesmas coisas, comecei, depois disso, a considerar por que eu as tinha antes tão outras e descobri que a principal razão foi que, desde minha juventude, eu havia feito diversos juízos concernentes às coisas naturais (como as que deviam contribuir muito para a conservação da minha vida, na qual acabava de entrar) e que havia sempre retido, desde então, as mesmas opiniões que tinha antes formado dessas coisas. E, na medida em que minha mente, em tão tenra idade, não se servia bem dos órgãos do corpo e que, sendo a eles tão apegada que não pensava nunca sem eles, percebia, pois, confusamente todas as coisas. E ainda que conhecesse sua própria natureza e tivesse em si tanto a do pensamento, quanto a da extensão, não obstante, porque não concebia nada de puramente intelectual que também não imaginasse ao mesmo tempo algo de corpóreo, tomava ambos pela mesma coisa e relacionava ao corpo todas as noções que possuía das coisas intelectuais. E na medida em que nunca, desde então, eu me tinha livrado desses preconceitos, não havia nada que eu conhecesse bastante distintamente e que não supusesse ser corpóreo, ainda que, não obstante, formasse frequentemente tais s dessas mesmas coisas que supunha serem corpóreas e que delas tivesse noções tais que representassem antes espíritos do que corpos.

Por exemplo, quando concebia o peso como uma qualidade real, inerente e ligada aos corpos massivos e grosseiros, embora a nomeasse uma *qualidade* enquanto a relacionava aos corpos nos quais residia, no entanto, porque acrescentava essa palavra *real*, pensava, na verdade, que se tratava de uma substância. [...] E ainda que concebesse que o peso se difunde por todo corpo que é pesado, eu não lhe atribuía, porém, o mesmo tipo de extensão que constitui a natureza dos corpos, pois essa extensão é tal que exclui toda penetrabilidade das partes. E não pensava que houvesse o mesmo peso em uma massa de ouro, ou de qualquer outro metal, com o comprimento de um pé que havia em uma peça de madeira com dez pés de comprimento. Na realidade, eu julgava mesmo que todo esse peso pudesse estar contido em um ponto matemático.²⁵

Descartes prossegue explicando como exatamente esses juízos confusos são formados pela mistura indistinta de *s* que não podem ser misturadas por serem relativas tanto aos corpos extensos quanto à mente. E essa combinação, em certo sentido natural e ingênua, mas, examinada atentamente, absolutamente inadequada e imaginária, seria a origem do erro fundamental da física proposta pela tradição aristotélica e que deve ser corrigido com a nova ciência. Em seguida, ele discorre sobre as razões que o levaram a superar esses preconceitos e, assim, ser capaz de se desfazer das dúvidas que inquietam seus interlocutores. Essas razões são precisamente as que sustentam o seu dualismo mente-corpo:

Mas depois de ter suficientemente considerado todas essas coisas e de distinguir cuidadosamente a da mente humana das dos corpos e do movimento dos corpos, e depois que me apercebi de que todas as outras *s* que possuía anteriormente [...] haviam sido compostas ou formadas por minha mente, não tive mais dificuldade de me desfazer de todas as dúvidas que são aqui propostas.

²⁵ Respostas às Sextas Objeções, item 10. A tradução é de minha responsabilidade e foi feita a partir da tradução francesa feita por Claude Clerselier e publicada juntamente com a tradução francesa das *Meditações Metafísicas*, feita pelo Duque de Luynes, em 1647 (ambas as traduções revistas e autorizadas por Descartes). Essa tradução encontra-se no volume XI, tomo I, p. 238-240, da edição de referência das obras de Descartes, de responsabilidade de Charles Adam e Paul Tannery.

Pois, primeiramente, não duvidei mais que eu tivesse uma clara ideia de minha mente, da qual não podia negar que eu tivesse conhecimento, visto me ser tão presente e tão íntima. Tampouco continuei a duvidar que essa fosse inteiramente diferente daquelas de todas as outras coisas e que contivesse em si algo que pertencesse ao corpo. Porque tendo investigado cuidadosamente as verdadeiras das outras coisas e mesmo pensando conhecê-las todas em geral, não encontrei nelas nada que não fosse totalmente diferente da minha mente. E vi que havia uma diferença ainda maior entre essas coisas que, embora estando todas ao mesmo tempo em meu pensamento, me pareciam, no entanto, distintas e diferentes do que aquelas das quais nós podemos, com efeito, ter s separadas, atentando a uma sem pensar na outra, mas que não estão jamais conjuntamente em nossa mente sem que vejamos bem que elas não podem subsistir separadamente.²⁶

Assim, espero que a resposta à pergunta dessa seção tenha sido respondida de maneira suficientemente clara: Descartes adota essa “estranha” posição por acreditar que ela é necessária para fornecer uma base segura ao projeto de cientificidade da nova física.

Afinal, qual é a concepção cartesiana do ser humano?

Como já afirmei anteriormente, o dualismo mente-corpo não é, em Descartes, uma tese acerca da natureza do ser humano. Sua concepção acerca dessa natureza está antes expressa no difícil e algo misterioso conceito de *união substancial* entre a mente (substância pensante) e o corpo (substância extensa ou uma porção da substância extensa).

Essa união é *substancial* não porque une duas substâncias, mas porque as une *substancialmente*: a mente e o corpo humanos estão íntima e estreitamente ligados, mesmo que, por suas próprias naturezas, pudessem existir separadamente. No entanto, tendo sido substancialmente unidos por Deus na natureza do homem, mente e corpo existem aqui, no mundo criado, de tal forma associados que estão como que misturados um com o outro, interagindo um sobre o outro. Nada mais distante, portanto, da concepção cartesiana do ser humano do que a imagem do autômato ou da máquina. Essa imagem

²⁶ Op. cit., p. 241.

aplica-se, na realidade, à visão cartesiana de todos os outros corpos, inclusive os dos animais;²⁷ mas definitivamente é uma imagem de todo inadequada para a concepção cartesiana do ser humano.

Essa concepção do ser humano é, na realidade, absolutamente fundamental para o projeto de fundamentação da nova ciência empreendido por Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Com efeito, somente a conjunção das teses do dualismo mente-corpo e da união substancial mente-corpo é capaz de justificar adequadamente os limites do valor informativo dos dados sensíveis e a necessidade da inclusão de artefatos nas experiências para assegurar a confiabilidade desses dados para as ciências. Se a prova de que a imaterialidade (ou caráter não espacial) essencial e irreduzível da mente permite a Descartes conceber os dados sensíveis como uma certa forma muito peculiar de pensar racionalmente, ou seja, como um dos produtos da nossa faculdade racional e não como produto de uma faculdade cognitiva distinta da razão, ela não é suficiente para explicar inteiramente a peculiaridade desses atos. Em termos cartesianos, as *s* sensíveis são *s*, ou seja, modos da substância pensante cuja natureza é essencialmente racional, mas são intrinsecamente confusas e, por conseguinte, diferentes de todas as outras *s*, que podem ser tornadas distintas pelo procedimento metódico de investigação.²⁸ É essa confusão das *s* sensíveis, constitutiva e irremediável mediante reflexão, que explica o limite de seu valor cognitivo para as ciências e a necessidade do recurso a dispositivos que as interpretem e as traduzam adequadamente para o quadro das diversas teorias.

O âmbito do sensível e, por extensão, o da imaginação é, assim, a primeira preocupação de Descartes ao introduzir sua concepção de natureza humana como uma unidade substancial de duas coisas independentes e autônomas e, assim, sem medida comum. O caráter substancial da união exige que nossa natureza possua certas expressões ou modos de ser que não possam ser explicados somente por nosso corpo ou somente por nossa mente: eles envolvem de forma essencialmente *indistinta* características do pensa-

²⁷ Para um estudo criterioso do sentido dessa tese cartesiana e de suas implicações para sua concepção dos animais, ver Gordon Baker e Katherine J. Morris, 1996. Esse importante estudo corrige muitas distorções que essa e outras teses cartesianas sofreram na leitura que os filósofos analíticos fizeram de sua filosofia.

²⁸ Uma importante exceção deve ser indicada: a de Deus que, para Descartes, é intrinsecamente distinta.

mento ou razão e do corpo e, por essa razão, são irremediavelmente confusos. É muito importante atentar para o fato de que não é a mera independência conceitual e autonomia entre o pensamento e a extensão ou espaço que explica essa confusão ineliminável. Nossa mente é, para Descartes, perfeitamente capaz de conhecer claramente e distintamente (e, portanto, de maneira metafisicamente certa) a natureza e o comportamento dos corpos e a física mecânica e matemática é a expressão desse conhecimento. O problema com dados sensíveis está antes no fato de que eles são manifestações de uma união tão profunda entre coisas essencialmente independentes. Nesse sentido, todas as manifestações dessa união são tão opacas à razão quanto a própria união e Descartes chega mesmo a afirmar que tudo que se refere a esse aspecto fundamental da nossa natureza é mais bem conhecido pelos sentidos do que pela pura razão.²⁹ Ora, é essa posição cartesiana de que o conhecimento do caráter psicofísico de nossa natureza é um *limite* do conhecimento puramente racional, podendo apenas ser constatado como um fato e elucidado racionalmente em suas fronteiras, que não foi apropriadamente assimilada por seus leitores, críticos ou seguidores. No entanto, sem ela, Descartes não teria podido justificar suas afirmações sobre o que chamamos de conhecimento sensível.

E quais são essas afirmações? Resumidamente, podemos dizer que Descartes considera os sentidos nos fornecem um conhecimento seguro da *existência* dos corpos,³⁰ mas não, de suas naturezas. Podemos recorrer a eles apenas em circunstâncias muito precisas, como é estabelecido na Sexta Meditação. As informações sensíveis são fundamentais para nossa vida prática, na medida em que são

²⁹ Cf. *Carta a Elizabeth* de 28 de junho de 1643: “[...] reconheço uma grande diferença entre essas três noções: a mente é concebida somente pelo entendimento puro; o corpo, isto é, a extensão, a figura e os movimentos podem ser conhecidos também apenas pelo entendimento, mas bem melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da mente e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento puro, nem pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas elas são conhecidas muito claramente pelos sentidos”.

³⁰ Essa certeza supõe, no entanto, a compreensão adequada da realidade e de nossa própria natureza. Ela não é uma evidência imediata, mas depende de uma longa cadeia de considerações e argumentos que a justifiquem. Por isso, as dúvidas que Descartes formula na Primeira Meditação acerca da confiabilidade do que os sentidos nos ensinam só podem ser totalmente resolvidas e eliminadas na Sexta Meditação, após todo o percurso argumentativo anterior.

razoavelmente confiáveis no que se refere a que nos é útil ou permissível. Quanto à investigação científica, não podemos deixar de recorrer aos sentidos para conhecer o mundo. Mas devemos fazê-lo com certos cuidados:

Pois, ainda que cada um esteja normalmente persuadido de que as coisas que nós temos em nosso pensamento são inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, não vejo, todavia, nenhuma razão que nos possa assegurar de que elas sejam de fato semelhantes àqueles objetos; pelo contrário, venho observando várias experiências que me levam a duvidar dessa suposta semelhança.³¹

Mas se as coisas sensíveis não são semelhantes às coisas no mundo, como poderiam elas contribuir para o conhecimento científico dessas mesmas coisas? Se essas coisas são irremediavelmente confusas, que conhecimento poderiam nos fornecer?

Ora, se as palavras, cujo significado é fornecido por convenção humana, são suficientes para nos fazer conceber algumas coisas com as quais elas não guardam nenhuma semelhança, por que a natureza não poderia ter igualmente estabelecido certos *signos* que nos façam ter o sentimento da luz, ainda que esses *signos* não portem consigo absolutamente nada que seja parecido com aquele sentimento?³²

Assim, a noção de *signo* aqui introduzida e retomada nas Sextas Meditações é a chave da concepção cartesiana sobre o valor que as informações dos nossos órgãos sensíveis possuem para as ciências: se elas precisam dessas informações, essas só serão úteis se forem adequadamente *decodificadas*, *interpretadas* no quadro das teorias racionais sobre a natureza geométrica dos corpos e sobre os princípios dos movimentos. Essa decodificação caberia a certos artefatos, cuja função era mensurar e traduzir em quantidades as informações essencialmente qualitativas fornecidas pelos sentidos para que pudessem ser incorporados a essas teorias. Ora, a introdução da noção de *signo* depende da tese de que nossa natureza é constituída pela união substancial da mente e do corpo, bem como da tese de que essa união é resistente à compreensão puramente racional.

³¹ *Do Mundo ou Tratado da Luz*, 2008, p. 21.

³² *Op. cit.*, p. 22. grifo meu.

As considerações até aqui apresentadas baseiam-se na Sexta Meditação e contêm, embora de forma breve e elusiva, tudo que a metafísica ou filosofia primeira tem a dizer sobre nossa natureza, sobre o conceito de união substancial e sobre os modos ou manifestações dessa união. O projeto cartesiano não incluía originalmente o desenvolvimento de uma antropologia ou de uma psicologia das paixões da alma. Se sua “árvore do conhecimento” tinha como um de seus frutos a moral, Descartes não parecia disposto a, ele mesmo, assumir essa tarefa. Todavia, como já tive ocasião de observar, essas concepções provocaram muita polêmica, inclusive sobre desdobramentos de sua concepção do ser humano. Dois episódios foram, então, capitais para o prolongamento de suas reflexões sobre nossa natureza psicofísica: sua troca epistolar com a Princesa Elizabeth da Boêmia e a querela na Universidade de Utrecht provocada por Regius, que se apresentava como um cartesiano. Duas obras importantes nascem desses episódios: as *Notas sobre um Programa* (publicadas em 1647), onde Descartes publica e comenta de modo duramente crítico, desautorizando-o, o programa “cartesiano” propagado por Regius; e as *Paixões da Alma* (publicadas em 1649), que foram escritas para serem lidas apenas pela Princesa, com uma apresentação mais sistemática das respostas às suas questões, mas que, por insistência de amigos, acabou recebendo uma versão para a publicação.

Se as *Notas sobre um Programa* contêm muitos esclarecimentos importantes sobre o dualismo mente e corpo e sobre o conceito de união substancial, as *Paixões da Alma* representam uma reflexão nova no quadro da filosofia de Descartes, mesmo que suas teses principais não tenham sofrido grande alteração. Elas são fruto direto de correspondência entre Descartes e Elizabeth³³ e demonstram o grande respeito e admiração intelectual que ele sentia pela Princesa, dispondo-se a refletir e sistematizar suas posições relativamente a temas que não constavam originalmente de sua pauta filosófica³⁴. Encontramos aí uma teoria das paixões,³⁵ que é um conceito pertencente à esfera da união da mente e do corpo. Se esse conceito havia sido rapidamente tratado nas Sextas Meditações, é nessa que foi a última obra publicada de Descartes que encontramos seu tratamento amplo e metódico.

³³ Essa correspondência se estende de 1643 a 1649.

³⁴ Cf. *Carta a Elizabeth* de maio de 1646.

³⁵ Que se refere ao que hoje chamaríamos de sentimentos.

De acordo com Ferdinand Alquié,³⁶ mesmo que a teoria cartesiana das paixões retome diversos conceitos tradicionais, ela é extremamente original na exata medida em que se enquadra em sua inédita concepção da natureza humana, que conjuga o dualismo e a união substancial. Rejeitando explicitamente as teorias de seus predecessores, Descartes pretende tratar, pela primeira vez, das paixões na qualidade de cientista [*physicien*]. Ora, como as paixões são fruto da união da mente e do corpo, seu estudo não pode mais restringir-se à descrição e análise de seu aspecto psíquico: é preciso ainda examinar sua contrapartida fisiológica. Encontramos, pois, nessa obra, um extenso tratamento fisiológico das paixões e das manifestações psíquicas que as diferentes articulações fisiológicas causam em nós. No entanto, não são aí tratados apenas os efeitos do nosso corpo sobre nossa mente, mas também os efeitos que nossa mente pode produzir no corpo de modo a equilibrar essas paixões. Com efeito, um dos aspectos da união substancial entre a mente e o corpo é que ela explica a possibilidade de interação entre essas duas substâncias que nos constituem, implicando que elas agem em sentido inverso: dentro de certo limite, o corpo pode agir sobre a mente, aí causando certos estados, mas a mente pode também agir sobre o corpo, alterando suas configurações.

Além disso, uma das principais novidades das *Paixões da Alma* consiste em romper com explicações tradicionais que se apoiavam nas noções de hereditariedade e de temperamento. Nossas paixões, sendo fruto de uma união de coisas que têm sua própria natureza e que não constitui, ela mesma, uma substância, são determinadas pela história individual de cada um. A instituição da natureza, que é a expressão do ato de Deus que cria essa união, é identificada ao *hábito* e, nesse sentido, é determinada pelas circunstâncias particulares que caracterizam nossa vida. Além disso, enquanto hábito, é também passível de remodelação por uma espécie de técnica de si, tornada possível pelo caráter livre da nossa vontade. Como exprime Alquié,

Repousando sobre associações de movimentos e de pensamentos e participando, assim, da não necessidade metafísica dos laços que unem o corpo e a mente, as paixões são tais que nós podemos,

³⁶ Cf. sua edição das obras de Descartes, v. 3, p. 942-945.

também sobre elas, agir por uma espécie de técnica. Posso desfazer o que minha história fez de mim e, em certa medida, o que a natureza fez de mim, pois a natureza passional é, em sua essência, análoga à história e ao hábito.³⁷

Embora muitos detalhes e pontos importantes não tenham parecido nessa apresentação, penso que ela é suficiente para mostrar que a verdadeira face da filosofia de Descartes está demasiado distante daquela que, sob o rótulo de cartesianismo, gostaríamos todos de renegar.

Referências e sugestões de leitura

- ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1980.
- BAKER, Gordon; Morris, Katherine J. *Descartes' dualism*. Londres: Routledge, 1996.
- BEYSSADE, Michelle. *Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BROUGHTON, J.; Carriero, J. P. (Eds.). *A companion to Descartes*. Oxford: John Wiley and Sons, 2007. (Em breve será publicada uma tradução em português desta obra pela editora Artmed)
- COTTINGHAM, John. Cartesian trialism. *Mind*, New Series, v. 94, n. 374, 1985, p. 218-230.
- _____. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Meditations métaphysiques*. Cronologia, apresentação e bibliografia de Jean-Marie e Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1979. (Esta edição contém ainda o conjunto completo das Objeções e Repostas, além de quatro importantes cartas escritas por Descartes: a Regius, de 24/5/1640, a Mersenne, de 16/06/1641 e de julho de 1641, a Hyperaspistes, de agosto de 1641.
- _____. *Méditations métaphysiques*. Edição trilingue: latim – tradução francesa feita no século XVII e aprovada por Descartes – nova tradução francesa do latim por Michelle Beyssade. Paris: Librairie Générale Française, 1990. (Col. Le Livre de Poche)
- _____. *O discurso do método*. Introdução, análise e notas de Etienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O mundo ou tratado da luz*. Trad. de Érico Andrade M. de Oliveira. São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. *Obra escolhida*. Introd. de Gilles-Gaston Granger, Prefácio e Notas de Gérard Lebrun, Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

³⁷ Op. cit., p. 944.

_____. *Oeuvres de Descartes* Ed. por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996. 12 v. (Edição de referência, publicada originalmente em 1897.)

_____. *Oeuvres philosophiques*. Ed. por Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1963-1973. 3 v.

_____. *Princípios da filosofia. Parte I*. Ed. bilingue latim-português. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2004. (Coleção *Philosophia*)

_____. *Regras para orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GARBER, Daniel. Descartes, matemática e o mundo físico. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, 1997.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

GOMBAY, André. *Descartes*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 5. ed. Paris: Vrin, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4. ed. São Paulo: Forense, 2006.

KUHN, Thomas S. *The copernican revolution: planetary astronomy in the development of western thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.

LAGERLUND, H. (Ed.). *Forming the mind. essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the medical enlightenment*. Dordrecht: Springer, 2007.

LANDIM, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

MARION, Jean-Luc. *L'ego et le Dasein*. Heidegger et la "destruction" de Descartes dans *Sein und Zeit*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 92, n. 1, 1987, p. 25-53.

PARFIT, David. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

ROCHA, Ethel. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 45, n. 110, 2004.

rodis-lewis, Geneviève. *Descartes. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

ROZEMOND, Marleen. *Descartes's dualism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. São Paulo: Loyola, 2007.

STRAWSON, Peter. F. Self, mind and body. In: *Freedom and resentment and other essays*. London: Methuen, 1974. p. 169-177.