



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Silvanir Atílio Aldá**

**AS CONDIÇÕES METAFÍSICAS DA DISTINÇÃO E UNIÃO ENTRE MENTE E  
CORPO EM RENÉ DESCARTES**

**Maringá**

**2020**

**Silvanir Atílio Aldá**

**AS CONDIÇÕES METAFÍSICAS DA DISTINÇÃO E UNIÃO ENTRE MENTE E  
CORPO EM RENÉ DESCARTES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Max Rogério Vicentini.

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky.

**Maringá**

**2020**

**Silvanir Atílio Aldá**

**AS CONDIÇÕES METAFÍSICAS DA DISTINÇÃO E UNIÃO ENTRE MENTE E  
CORPO EM RENÉ DESCARTES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (Orientador)  
(UEM – Universidade Estadual de Maringá)

---

Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky (Coorientador)  
(UEM – Universidade Estadual de Maringá)

---

Prof. Dr. Marcos Antônio Alves  
(UNESP – Universidade Estadual Paulista)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patricia Coradim Sita  
(UEM – Universidade Estadual de Maringá)

---

Prof. Dr. Marcos Alexandre Borges (Suplente)  
(UERR – Universidade Estadual de Roraima)

---

Prof. Dr. Evandro Luís Gomes (Suplente)  
(UEM – Universidade Estadual de Maringá)

*[...] a alma pode ter os seus prazeres à parte; mas, quanto aos que lhe são comuns com o corpo, dependem inteiramente das paixões: de modo que os homens que elas podem mais emocionar são capazes de apreciar mais doçura nesta vida. É verdade que também podem encontrar nela mais amargura, quando não sabem bem empregá-las e quando a fortuna lhes é contrária; mas a sabedoria é principalmente útil neste ponto, porque ensina a gente a tornar-se de tal forma seu senhor e a manejá-las com tal destreza que os males que causam são muito suportáveis, tirando-se mesmo certa alegria de todos.*

*(DESCARTES, 1973, p. 304)*

## **AGRADEDIMENTOS**

Agradeço à Universidade Estadual de Maringá, principalmente ao seu corpo docente, por me agregarem, aos poucos, o conhecimento estruturado que agora possuo.

Gostaria de agradecer ao professor Dr. Max Rogério Vicentini pelas valorosas orientações, bem como as suas palavras de incentivo, que foram tornando esta caminhada mais produtiva.

Ao meu coorientador professor Dr. Pedro Falcão Pricladnitzky pelos apontamentos certos e contribuições indispensáveis e pontuais sobre a teoria de Descartes.

À minha família, pelo incentivo, apoio e compreensão nos momentos em que se fez necessária minha ausência.

## RESUMO

Nesta pesquisa analisaremos as condições metafísicas da distinção e união entre a mente e o corpo em René Descartes, mais especificamente, no que se refere ao conteúdo da Sexta Meditação de sua obra *Meditações Metafísicas*, sem deixar de utilizar outras obras do filósofo, como por exemplo, *Princípios da Filosofia*. Mostraremos o processo argumentativo que conduziu à distinção da substância mental e da substância corporal e de como Descartes pode defender sua união. Em nossa análise faremos um retrospecto do percurso das cinco meditações anteriores até chegar à sexta. Mente e corpo não se mostrarão necessariamente separados, mesmo que possamos analisá-los deste modo.

## ABSTRACT

In this research we will analyze the metaphysical conditions of the distinction and union between mind and body on René Descartes's philosophy, more specifically, with regard to the content of the Sixth Meditation of his work *Metaphysical Meditation*; without forgetting to use other works by the philosopher, as for example, *Principles of Philosophy*. We will show the argumentative process that led to the distinction of both mental and corporal substance and how Descartes can defend his union. In our analysis we will look back at the path of the previous five meditations until reaching the sixth. Mind and body will not necessarily be separate, even though we can analyze it in this way.

## ÍNDICE

<b>Resumo.....</b>	<b>5</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>6</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>14</b>
<b>A distinção entre mente e corpo.....</b>	<b>15</b>
1 Análise do argumento da distinção a partir da Sexta Meditação.....	15
1.1 Exposição dos graus da dúvida metódica na primeira meditação.....	17
1.1.1 A dúvida metódica.....	18
1.1.2 Argumento da dúvida natural – O erro dos sentidos e o argumento do sonho.....	18
1.1.3 Argumento metafísico - Deus enganador e/ou um Gênio Maligno.....	20
1.2 Obtenção das primeiras certezas.....	23
1.2.1 A certeza da própria existência na Segunda Meditação.....	23
1.2.2 A existência dos corpos e o exemplo do pedaço de cera.....	25
1.3 Obtenção do critério de verdade e a prova de sua validade.....	29
1.3.1 Teoria das ideias.....	31
1.3.2 Teodiceia epistêmica.....	37
1.3.3 Necessidade da existência de Deus.....	41
1.4 Sobre a essência das coisas materiais.....	42
1.4.1 Extensão como essência dos corpos.....	44
1.5 O argumento da distinção na Sexta Meditação.....	45
1.5.1 O exame da imaginação.....	47
1.5.2 Distinção real da mente e do corpo.....	51
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>53</b>
<b>A união entre mente e corpo.....</b>	<b>54</b>
2 Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth.....	54
2.1 Unidade do homem (natureza humana) .....	61
2.2 A prova da união da mente e do corpo e a conseqüente tese da união substancial.....	62
2.3 “Como um piloto em seu navio”?.....	66
2.3.1 Unidade por composição.....	68
2.3.2 Descartes e a natureza humana: crítico ou defensor do hilemorfismo.....	70
2.3.3 União acidental e união essencial.....	72

2.4 União como noção primitiva.....	79
2.5 Sensações e sentimentos: a proposta de reconcepção da sensibilidade.....	81
2.6 A causalidade dos corpos sobre a consciência.....	84
2.6.1 Ocasionalismo.....	85
2.6.2 Interacionismo.....	86
2.7 A função semiótica do sensível.....	87
2.8 Esfera passional do sensível.....	88
2.9 O novo conceito de sensibilidade em Descartes.....	91
<b>Considerações finais.....</b>	<b>93</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>97</b>

## Introdução

Pretendemos reconstruir e analisar nesta dissertação a relação entre a mente e o corpo e a possibilidade de estarem, apesar de distintos, unidos, segundo a perspectiva de René Descartes (1596-1650), desenvolvida em sua obra mais influente *As Meditações Metafísicas*. Apresentaremos de forma esmiuçada a constituição daquilo que a tradição herdou como o problema da relação mente / corpo, enfocando primeiramente o processo argumentativo que conduziu à distinção das substâncias mental e corporal e, na sequência, como a união substancial é obtida. Desde seus contemporâneos imediatos, a posição cartesiana vem recebendo muitas críticas<sup>1</sup>.

Apesar de tratarmos primeiro da distinção, não se segue que mente e corpo sejam coisas separadas. O foco de nossa atenção será expor e investigar como uma entidade ontológica pode apresentar simultaneamente as características de distinção e união.

Nesta dissertação faremos a exposição e análise de dois elementos fundamentais para entender os conceitos de corpo e mente na teoria de René Descartes, mais especificamente em sua obra *Meditações Metafísicas*. Tais elementos serão, no primeiro capítulo, a distinção entre corpo e mente e, no segundo capítulo, a união corpo e mente.

No primeiro capítulo, para tratarmos da distinção pensada por Descartes entre corpo e mente, partiremos da Primeira Meditação, refazendo o caminho até chegar ao parágrafo 17 da Sexta Meditação. Este parágrafo será transcrito no início do texto, acompanhado de nossa argumentação e mostrará o caminho percorrido para o estabelecimento do que ficou mais conhecido como o dualismo cartesiano.

Se nos perguntarmos qual o objetivo do método cartesiano, veremos que ele está voltado para a obtenção de um critério epistêmico que promova a estabilidade na ciência. Já na Primeira Meditação, Descartes quer verificar se há entre as opiniões ao menos uma que não seja passível de dúvida, levando desse modo a dúvida a sua máxima abrangência, tornando-a hiperbólica. As fontes do conhecimento serão investigadas exaustivamente. O caminho lá trilhado propõe a aplicação da dúvida em grau progressivo.

---

<sup>1</sup> Por exemplo, Hobbes (1588-1679), Gassendi (1592-1655) e Princesa Elizabeth (1596-1662), que questionaram aspectos distintos de sua proposta, ressaltando pontos de difícil compreensão, alguns deles herdados como problemas para a tradição, como o problema da natureza do mental, da existência de outras mentes, da interação entre a mente e o corpo ou o problema da causação mental.

A dúvida metódica consistirá em considerar toda opinião que seja incerta e duvidosa como falsa, por meio do ataque aos fundamentos que parecem lhes sustentar. A vantagem de desenvolver e aplicar um método desse tipo, isto é, de restrição aos fundamentos, é que se torna desnecessário analisar uma a uma todas as opiniões.

Veremos ainda que a dúvida metódica pode ser dividida em dúvida natural e dúvida metafísica (SILVA, 1993). O argumento dos erros dos sentidos, o argumento da loucura e o argumento do sonho estão compreendidos no que designamos de dúvida natural. Há ainda outra faculdade cognitiva que pode gerar crenças, como a matemática, a lógica e a metafísica, i. e, a razão. As dúvidas que incidem sobre as crenças racionais são denominadas por Silva de metafísicas.

O final da Primeira Meditação se refere à certeza de proposições matemáticas, que são analisadas tendo em vista a possibilidade de existência de um Deus enganador ou um Gênio Maligno, cuja função é a de ampliar o escopo da dúvida, tornando-a metafísica. O recurso à figura do Gênio maligno produzirá os mesmos efeitos que a ideia de um Deus produziria, sem as tensões teológicas intrínsecas<sup>2</sup>, conduzindo o meditador à suspensão de qualquer crença habitual.

A superação desse cenário de dúvida radical será obtida na segunda meditação por meio da análise das condições da dúvida. A certeza da própria existência do meditador surge como resultado de tal análise. Todas as vezes em que o Descartes enuncia a proposição, ‘eu sou, eu existo’, e a concebe claramente em seu pensamento, ela é verdadeira. O filósofo começa a construir a partir da certeza de sua existência uma nova concepção de conhecimento.

O eu é uma coisa pensante. O sujeito pensante é uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, questiona e sente. E o que Descartes afirma sobre os corpos? Sua análise parte do exemplo do pedaço de cera e conclui que, uma vez que as opiniões originadas nos sentidos estão sob suspeição, toda afirmação sobre os corpos tem origem na razão.

---

<sup>2</sup> Conforme podemos analisar em Thomas de Aquino na *Suma Teológica*. Primeira parte. Questão 13. Art. 3. “Parece que nenhum nome se predica de Deus propriamente. 1. — Pois, todos os nomes que aplicamos a Deus são tirados das criaturas, como já se disse. Ora, tais nomes se aplicam a Deus metaforicamente; assim, quando dizemos que Deus é pedra ou leão ou algo de semelhante. Logo, os nomes que atribuímos a Deus se aplicam metaforicamente.” Desta forma, podemos perceber que o nomear Deus ou Gênio Maligno não passam de metáforas, as quais nada interferem no que se refere a seu poder ou função.

No limite da análise da subjetividade, descrito acima, o próximo passo é o de encontrar os meios para se obter, se possível, a verdade sobre algo diferente do sujeito. Descartes introduz, com essa finalidade, a discussão sobre os tipos de ideias. A sua teoria das ideias será apresentada a partir do parágrafo 6 da Terceira Meditação. As ideias são, segundo ele, de três tipos: inatas, adventícias e fictícias. Para Descartes, o que há na mente é um ser, e, portanto, tem uma causa. Essa causa será aplicada para que se consiga definir e classificar as ideias, de modo a podermos ver sua centralidade na compreensão de como funcionará a cognição humana. Na Terceira Meditação o conceito de realidade objetiva terá importância fundamental para provar a existência da substância infinita que é Deus.

Para reconquistar a certeza de suas opiniões e de sua capacidade para conhecer, o filósofo verificará se há de fato um Deus e se ele não é enganador. Referente à teodiceia epistêmica<sup>3</sup>, poderemos constatar que a ideia de um Deus enganador é incoerente. O erro não ocorre devido a uma imperfeição divina. Quanto ao homem, veremos que este erra quando abusa de sua liberdade, como quando se deixa levar por suas vontades. Deus ser enganador é uma impossibilidade. Se Ele o fosse, seu caráter de perfeição seria questionável. Na Quarta Meditação veremos ainda dois pontos fundamentais da perspectiva epistemológica, de como é possível o erro e de qual ou quais seriam as causas do erro humano.

Tentando se livrar de possíveis dúvidas referentes ao conhecimento das coisas materiais, Descartes dará andamento a sua investigação na Quinta Meditação. Veremos que na meditação referida a abordagem é breve, pelo fato de ter tratado anteriormente desse assunto, colocando à mostra a questão da clareza e distinção, como veremos, com o experimento da cera.

Na Quinta Meditação, Descartes se dedica ao exame da essência das coisas materiais. A extensão caracteriza a noção de substância corpórea. Tendo obtido de maneira clara e distinta as definições de *res cogitans* e *res extensa*, Descartes se dedicará a extrair as consequências dessas noções de substância, estabelecendo a distinção real. Conceber a noção de pensamento clara e distintamente é algo que pode se dar sem alusão ao conceito de algo corpóreo e o mesmo valeria para a concepção de corpo, isto é, sua definição não necessita de referências a nada mental. E, uma vez que o filósofo prova que tudo o que o sujeito pode conceber de modo claro

---

<sup>3</sup> A teodiceia é mencionada na filosofia de Leibniz, sendo o conjunto de argumentos que, devido à presença do mal no mundo, acaba por defender e justificar que haja de fato um Deus onipotente e supremo em bondade como criador. Ideia que vai contra aqueles que duvidam de sua existência e perfeição. Comentaristas de Descartes se utilizam desse mesmo expediente para compreender a possibilidade do erro, o que ficou conhecido como teodiceia epistêmica, como pode ser verificado em PRICLADNITZKY, 2016.

e distinto é garantido pela onipotência divina, conclui-se necessariamente a distinção real entre a mente e o corpo

Se no primeiro capítulo mostramos o percurso argumentativo, por meio do qual o filósofo conclui haver uma distinção real entre mente e corpo, no segundo capítulo veremos que, mesmo que o filósofo as tenha apresentado como substâncias separadas, ele precisa da noção de união substancial para que possa se mostrar uma teoria mais compreensível.

Já no início do segundo capítulo apresentaremos o questionamento da Princesa Elisabeth, pelo fato desta não compreender como a mente, que é uma substância imaterial pode agir de modo a mover o corpo, que é material. Para Descartes, mente e corpo, apesar de substâncias distintas, não são meros compostos de duas entidades. O ser humano seria um *ens per se*, porque mente e corpo estão unidos de modo real.

A mistura entre corpo e mente, diferentemente do que assinala Ryle (1949), não é compatível com a concepção de mente como a de um piloto em seu navio. A concepção mais amplamente aceita da relação entre a mente e o corpo, defendida por vários filósofos e corrente no senso comum, segundo Ryle, parece ter se tornado um mito. Isto porque não haveria um fundo explicativo evidente, daí terem os adeptos de tal concepção colocado um fantasma na máquina. Isto implicaria na postulação de uma entidade extra desnecessária, segunda Ryle, cuja solução utilizava-se de uma abordagem linguística, tomando o problema como um erro categorial. Segundo o intérprete, Descartes se equivocou ao atribuir a uma propriedade o estatuto de substância.

Ao afirmar ainda que o ser humano é uma união substancial composta por duas essências, que se mostram clara e distinta e independente uma da outra, pode-se ver que há uma incompatibilidade com a atribuição que o filósofo faz de uma concepção hilemórfica do ser humano.

Referente às concepções de união accidental e essencial, Descartes examina os dois tipos, sendo que a união presente na natureza humana, se refere à união essencial. “[...] a união que junta o corpo humano e a alma não é accidental, mas essencial, visto que sem ela o homem não é homem” (AT III, 492-3). Descartes afirma ser a união, no sentido de sua interação mente e corpo, como que certas noções primitivas, constituintes estas da base sobre a qual se formam todas as outras concepções.

Abordaremos ainda, acerca da causalidade entre a mente e o corpo, as teorias interacionista e ocasionalista. Para Garber (1993) Descartes teria começado, em suas teorias, defendendo uma posição interacionista e depois mudado para uma abordagem ocasionalista. No ocasionalismo veremos a suposição de que toda ação se dá por intermédio de Deus. E no interacionismo, podemos ver que a mente, que não é uma substância física, não pode ser explicada em termos do corpo físico, havendo uma intermediação da parte física pela glândula pineal.

Veremos ainda, concernente à função semiótica do sensível, que o filósofo a reconcebe, atribuindo-lhe um papel semiótico. E referente à esfera passional do sensível, os objetos externos podem causar movimentos no corpo humano. Esses movimentos podem ser transmitidos pelos órgãos dos sentidos ao cérebro, como que por uma conexão causal eficiente. E para terminar, trataremos do novo sentido da sensibilidade, onde veremos que Descartes, partindo do parágrafo 25 da Sexta Meditação, diz ter a natureza nos ensinado que muitos outros corpos existem em torno do nosso, com diferentes cores, odores, sabores, sons, calor e dureza. Desse modo, ele concluirá acertadamente de que há nos corpos de onde vem tais percepções dos sentidos uma variedades de coisas que lhes correspondem, ainda que essas variedades possam não apresentar, muitas vezes, semelhanças.



## A distinção mente e corpo

### 1. Análise do argumento da distinção a partir da Sexta Meditação

A distinção mente corpo ficou conhecida como o dualismo cartesiano e foi intensamente debatido pelos comentadores da obra de Descartes bem como por filósofos contemporâneos preocupados com a investigação da natureza do mental. Para muitos o dualismo de substância que o filósofo propõe é a tese a ser superada, grande parte em função de sua importância para a composição do vocabulário pelo qual se expressa o debate sobre a natureza da mente.

A divisão estabelecida na Sexta Meditação já é assinalada no próprio título: *Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem*. Como mostra Hatfield,

A primeira metade da Meditação (AT, 7:71-80) é dedicada à questão “se coisas materiais existem” (AT, 7:71). Começa com um argumento meramente “provável” para sua existência, então revê a dúvida sensorial e finalmente oferece uma prova de que as coisas materiais existem. A segunda metade (AT, 7:80-90) diz respeito à mente incorporada, incluindo a origem e função das sensações, emoções e apetites decorrentes da incorporação. O meditador considera como os sentidos e apetites funcionam em todo ser humano (consistindo de mente e corpo) para preservar a saúde e o bem-estar, e como os nervos e cérebro operam para produzir sensações e sentimentos. (HATFIELD, 2002, p. 237-238).

Partiremos mais propriamente da análise do parágrafo 17 da Sexta Meditação, de modo a destacar sua relevância, fazendo um retrospecto, desde a Primeira Meditação até chegar ao ponto de partida aqui elegido. Para que possamos visualizar o parágrafo o reproduzimos na íntegra:

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes.

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 1973, p. 142).

Na passagem acima, Descartes sintetiza os resultados que obteve até aquele momento e os utiliza para a elaboração do argumento pela distinção real entre mente e corpo. Para compreendermos o argumento de Descartes, precisamos refazer o percurso meditativo por ele realizado desde a instauração da dúvida hiperbólica. O autor assinala, de partida, que as ideias que concebe de modo claro e distinto possuem correspondência com as coisas no mundo, e que isso é garantido pela onipotência e bondade de Deus. Poder conceber duas coisas independentemente uma da outra, de modo claro e distinto, é condição suficiente para que se possa estar certo de que elas existem ou podem existir separadamente. Descartes indica, recuperando os resultados da segunda meditação, que tem uma concepção clara e distinta de sua existência como coisa que pensa. A partir dos resultados obtidos pelo exame do pedaço de cera na segunda meditação e dos resultados obtidos na quinta meditação, embora ainda falte a prova de sua existência como sujeito, a natureza do corpo pode ser concebida de modo claro e distinto como uma coisa extensa, independentemente da ideia de coisa pensante. A ilação adequadamente realizada por Descartes é a distinção ontológica entre mente e corpo.

Como que parafraseando Descartes, procederemos de forma metódica, extraindo cada argumento desse parágrafo e retrazando o percurso que nos leva até ele nas *Meditações Metafísicas*. Para Descartes, a ideia de existência se encontra entre as concepções comuns e simples de sua ontologia<sup>4</sup>. Para se alcançar a primeira verdade cartesiana, da existência do sujeito, é necessário que se entenda o que é a existência. Antes ainda de avançar para as certezas, apresentaremos agora os graus da dúvida metódica na Primeira Meditação. Ao fim da qual

---

<sup>4</sup> Pode-se verificar nos *Princípios de Filosofia*, I parte, artigos 51 a 55, que a ideia de existência independente, sem a necessidade de nada além de si mesmo para existir, só pode ser atribuída a Deus. As demais coisas existentes dependem da ajuda e do concurso de Deus para existir.

poderemos perceber que, Descartes, se encontra numa situação de verdadeira incerteza, isto é, atinge o grau máximo da dúvida, seu ponto hiperbólico.

### **1.1 Exposição dos graus da dúvida metódica na primeira meditação**

O método cartesiano da dúvida é construído com o objetivo de se obter um critério epistêmico que promova a estabilidade na ciência. Descartes se utiliza da dúvida, na primeira meditação, de modo sistemático com o intuito de verificar se há entre as opiniões alguma que seja indubitável. Sua estratégia é a de expandir tanto quanto possível o escopo da dúvida.

Como nos sugere Frankfurt (2008, p. 32), Descartes não formula, no começo da Primeira Meditação, uma concepção da natureza da verdade ou um critério geral para distinguir entre o verdadeiro e o falso. O que Descartes afirma é bastante compatível, de fato, com a suposição de que ele próprio não tem clareza sobre quais de seus julgamentos iniciais são falsos ou verdadeiros. Além disso, ele não oferece nenhuma teoria da verdade, nem é aparente se ele tem alguma visão geral da diferença entre um julgamento verdadeiro e um julgamento falso.<sup>5</sup> Continua Frankfurt (2008, p. 33):

É natural, é claro, que Descartes comece sua investigação sem supor que ele tenha um critério geral de verdade e falsidade. Boa parte de seu trabalho nas Meditações é dedicado, afinal, a considerar a confiabilidade de vários tipos de evidências - isto é, para sua tentativa de estabelecer um critério confiável de crença verdadeira.

Olhando o conjunto de suas crenças, Descartes diz, em princípio, não identificar alguma que não seja passível de dúvida. Tenta verificar a condição epistêmica de suas opiniões mais basilares – os dados dos sentidos – e constata que nenhuma resiste à dúvida, e isso o incomoda profundamente porque constata que construíra suas opiniões de maneira bastante equívoca. Descartes decide realizar uma avaliação exaustiva das possíveis fontes de conhecimento como estratégia para fundamentar a possibilidade da ciência. Seu percurso argumentativo é a aplicação da dúvida em grau progressivo, levando-a a adquirir seu caráter máximo.

---

<sup>5</sup> FRANKFURT. 2008, p. 32.

### **1.1.1. A dúvida metódica**

A dúvida metódica se constrói a partir da constatação, assim enunciada por Descartes (1973, p. 93): “Há já algum tempo eu me apercebi de que desde meus primeiros anos recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras”. Disso ele infere que, da suposição de coisas falsas, a conclusão só pode ser incerta: “Aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão duvidoso e incerto” (DESCARTES, 1973, p. 93). Dito isso, Descartes resolve deixar de lado as opiniões às quais dera crédito, buscando novos fundamentos que possibilitassem conhecer alguma coisa que tivesse a firmeza necessária.

A dúvida metódica não se dedica a tentar provar que, uma a uma, todas as antigas opiniões são falsas. O método, ou seja, o caminho adotado por Descartes é o de rejeitar tudo o que se mostrar duvidoso. Tudo o que for duvidoso será tratado como falso. E a implementação de um princípio norteador é necessário para que não seja obrigatório repassar uma por uma todas as opiniões.

O que chamamos de dúvida metódica será analisado seguindo o que nos propõe Franklin Leopoldo e Silva, que a divide em dois momentos: a dúvida natural e a dúvida metafísica. (SILVA, 1993, p. 36-39).

### **1.1.2 Argumento da dúvida natural – do erro dos sentidos e do sonho**

Passamos agora a analisar o que seria a dúvida natural, cujos argumentos indicam um avanço nos graus da dúvida. Os argumentos são: do erro dos sentidos e do sonho.

Na introdução do argumento do erro dos sentidos, Descartes afirma:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1973, p. 93-94).

Este argumento constitui o primeiro grau da dúvida, mas isso não é o suficiente para que se possa duvidar sistematicamente das percepções sensíveis. Os sentidos enganam às vezes no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes. Mas o que dizer daquelas que são próximas, sobre as quais dificilmente há enganos e se apresentam de maneira muito viva aos sentidos? Descartes reconhece que, ainda que os sentidos nos enganem sobre coisas distantes e, desse modo, suscitem justificadamente dúvida sobre a confiabilidade dos juízos realizados a partir daquelas percepções, seria muito pouco razoável, ou, dito de outra forma, contrário ao bom senso, duvidar das representações sensíveis daquilo que nos é próximo.

[...] encontramos talvez muitas outras [coisas], das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles [sentidos]: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza (DESCARTES, 1973, p. 94).

Descartes, entretanto, afirma que, ao dormir, costuma sonhar e que representa nos sonhos coisas que parecem tão verossímeis como as menos indubitáveis representações dos sentidos. As impressões que se têm no sonho e na vigília não parecem ter muita diferença para Descartes. De tal modo que a falta de marcas que identifiquem com clareza os estados de vigília e de sonho levam Descartes a se questionar se, no momento em que escreve, encontra-se dormindo ou se está acordado.

[...] vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo (DESCARTES, 1973, p. 94).

Com o argumento do sonho, da maneira exposta acima, Descartes se convence de que todas as crenças formadas a partir dos sentidos são dubitáveis, não restando nada mais que proceda dessa fonte de conhecimento a ser considerado. Em outras palavras, Descartes expande o alcance da dúvida que passa a afetar até mesmo aquelas crenças mais básicas sobre as representações daquilo que lhe parece próximo. Contudo, existem ainda outras faculdades

cognitivas geradoras de crenças, isto é, aquelas oriundas da razão, por exemplo, as matemáticas, lógicas e metafísicas.

### **1.1.3 A dúvida metafísica – Deus enganador e o gênio maligno**

A ampliação da dúvida para as faculdades racionais é agora investigada por meio da utilização de argumentos metafísicos, conforme a sugestão apresentada acima. Descartes indica que tanto nas cenas ou imagens oníricas quanto nos objetos da imaginação, a complexidade da representação depõe contra o seu grau de certeza: quanto mais complexo mais dubitável. Desse modo, pode-se duvidar da natureza corpórea, mas duvidar que  $2+2 = 4$  já envolve a ação de outra faculdade. Para colocar em questão os conteúdos cognitivos racionais, Descartes mobiliza argumentos de ordem metafísica.

Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes (DESCARTES, 1973, p. 95).

A hierarquia das ciências quanto a sua certeza é consequência da constatação acima, de que o mais complexo é mais sujeito a dúvidas.

Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza (DESCARTES, 1973, p. 95).

As coisas que Descartes não considera confusas são as mais simples e mais gerais, que se apresentam com clareza e aparentemente podem ser admitidas como fundamento de todas as ciências.

Descartes dedica o restante da Primeira Meditação ao desenvolvimento do argumento da dúvida que abrange as essências matemáticas, e isso se dá em duas etapas: tratando da possibilidade de existir um Deus enganador e/ou um Gênio Maligno. Descartes diz:

[...] há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E mesmo, como julgo que algumas vezes outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, [...] Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom (DESCARTES, 1973, p. 95).

Vemos aqui o argumento do Deus enganador. Descartes trabalha com a hipótese de que Deus possa ter falhado em sua criação ou deliberadamente ter lhe feito de modo imperfeito, a ponto de se equivocar em todos os seus julgamentos, até mesmo naqueles que profere com mais certeza. Como podemos observar no início da citação, Descartes ressalta que este Deus tudo pode e foi ele quem criou o homem. Ainda que a atribuição da bondade como uma característica inerente às propriedades divina eliminasse ou tornasse inaceitável a hipótese da falha sistemática, restaria a tarefa de explicar como o engano pode ocorrer, pois é evidente que o homem se engana em vários de seus julgamentos.

A hipótese de um Deus enganador não parece ser amplamente aceitável e pode-se dizer que a sua necessidade para a ampliação da dúvida de modo a abarcar os conteúdos da razão, perderia em eficácia, não cumprindo adequadamente o papel que lhe foi destinado. O caráter aversivo e pouco plausível da ideia de um Deus enganador leva Descartes a propor uma versão alternativa e retoricamente mais eficaz, a hipótese do gênio maligno:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos artiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me [...] Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e artiloso que seja, nunca poderá impor-me algo (DESCARTES, 1973, p. 96-7).

O suposto gênio maligno tem o propósito de enganar sistematicamente. Para Cottingham, o papel do gênio maligno tem sido alvo de muita discussão entre os comentadores, mas o que parece ficar claro é que, pela estrutura da Primeira Meditação, vê-se que “a suposição de um enganador com poderes supremos não tem a função de ser um argumento adicional para a dúvida (juntamente com os argumentos sobre os sentidos, o sonho e o possível erro no raciocínio matemático).” (COTTINGHAM, 1995, p. 72). O gênio maligno teria a função de auxiliar o meditador, para que este persista na suspensão de crenças habituais que possa ter. O gênio reforçaria o empenho que a pessoa teria em concentrar-se nas dúvidas que já foram estabelecidas. Atingiríamos aqui a dúvida extrema ou “hiperbólica”, de forma que esta seria levada ao seu limite. Todo esse processo da dúvida visa levar à certeza do meditador quanto a sua própria existência, uma vez que o gênio tenta enganar de todos os modos possíveis.

No último parágrafo da Primeira Meditação, Descartes expressa a dureza de todo esse trabalho de estabelecimento da dúvida para depurar os possíveis enganos e traçar os caminhos de uma ciência mais segura:

Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas (DESCARTES, 1973, p. 97).

É penoso lidar com uma realidade em que tudo é incerto. Landim Filho (1992) ressalta, todavia, que a dúvida jamais é arbitrária, ela é real e relevante e existem razões fundamentadas ou plausíveis para se duvidar.

## **1.2 Obtenção das primeiras certezas**

O filósofo ainda se encontra ao final da Primeira Meditação desprovido de qualquer certeza, de modo que teremos que acompanhá-lo em sua investigação para apurar se elas serão alcançadas ou se ele terá que se conformar aos limites estreitos do ceticismo.

Nesse momento, Descartes se encontra tomado pela dúvida que alcançou proporção máxima. Essa situação, lembremo-nos, só foi obtida por meio do artifício imaginativo da possibilidade de existir um gênio maligno que se compraz em enganá-lo toda vez que elabora um juízo. A dúvida hiperbólica é instaurada por meio do argumento do Deus enganador. Enganar é uma relação entre ao menos duas instâncias, a instância enganadora e a instância enganada. Uma não pode existir sem a outra. Ora, desse modo, ao menos uma coisa Descartes pode ter certeza, de que ele existe, pois ainda que se engane em todos os seus juízos, condição para que a dúvida englobe o conteúdo da matemática, é impossível que seja enganado se não existir. Ou seja, ainda que cada um de seus pensamentos seja um engano, não poderia sê-lo se ele próprio não existisse. Daí sua famosa sentença: sou, logo existo.

### **1.2.1 A certeza de sua própria existência na Segunda Meditação**

Na Segunda Meditação o meditador alcança a certeza de sua própria existência. Isso se dá por meio de um conjunto de reflexões que tomam a forma de um diálogo interno. Podemos perceber isso mais estritamente na seguinte passagem:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer

com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1973, p. 100).

Descartes reconhece que ele existe, mesmo que anteriormente não tivesse refletido sobre isso. Ao agir de forma rigorosa, adota uma postura prudente, o que ajuda a evitar quaisquer tipos de equívocos. A construção de uma nova estrutura do conhecimento passa a ser formada a partir da certeza de sua existência. Isso contribui para que sejam refutadas antigas opiniões, por meio do pensamento racional.

Constatada a existência, Descartes se pergunta sobre o que ele próprio é. Qual a sua natureza? Até aquele momento ele acreditava ser um homem. Mas ao se questionar sobre o que é um homem, retomando seus antigos estudos, chega na definição aristotélica de homem como animal racional. O problema para o meditador é que, ao buscarmos a resposta pela pergunta o que é um homem, chegaríamos a duas outras questões, caberia dizer o que é animal e o que é racional, ampliando e levando o processo ao infinito<sup>6</sup>, multiplicando o tempo necessário para a resposta e desviando a questão inicialmente proposta.

Outra maneira de tentar responder à questão sobre sua natureza leva Descartes a considerar aquilo que pensava ser antes de iniciar a meditação, aquilo que pensava como um homem do senso comum. Das coisas que aparentemente experienciava, se alimentar e caminhar, por exemplo, ele pensava estarem todas essas ações relacionadas à mente.

Mas o que seria afinal a natureza da mente? Retomando a tradição: “algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras” (DESCARTES, 1973, p. 101). O pensamento não pode ser separado do eu. Descartes utiliza os seguintes termos: “*Eu sou, eu existo!*” Onde *pensar* e *ser* se equiparam. Quando penso, percebo que sou. Entretanto, isso durará por quanto

---

<sup>6</sup> Para alcançar uma resposta para a questão sobre o que é o homem, podemos nos apoiar na *tese do atributo principal*, que está desenvolvida em *Princípios da Filosofia*, I, art. 53. Neste artigo vê-se que cada substância tem um atributo principal, de modo que o pensamento é o atributo da mente e a extensão é o atributo do corpo. O próprio atributo é suficiente para dar a conhecer a substância, entretanto, cada substância tem uma propriedade principal. Tal propriedade constitui sua natureza ou essência, da qual dependem todos os atributos. “Assim, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea; e o pensamento constitui a natureza da substância pensante, pois todas as outras coisas que podem ser atribuídas ao corpo pressupõem a extensão e não passam de um modo de coisa extensa; bem como todas as propriedades que descobrimos no espírito são apenas modos diversos de pensar.”

tempo? Pelo tempo em que eu pensar. Também nesse parágrafo o filósofo questiona o que ele é: “Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.” (DESCARTES, 1973, p. 102)

Descartes não tem certeza da existência das coisas em geral. Elas podem até não ser diferentes dele, mas para ele o que importa são as certezas aqui firmadas. A existência do sujeito e o fato dele ser uma coisa pensante. Descartes reconhece claramente que existe, ou seja, ele sabe que existe ainda que não saiba o que é.

Vemos aqui de modo mais preciso, a segunda certeza. No início do nono parágrafo fica mais explícito o que é esse eu: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1973, p. 103)

### **1.2.2 A existência dos corpos e o exemplo do pedaço de cera**

Anteriormente à dúvida instaurada pela investigação proposta, onde tudo foi questionado até seu limite máximo, Descartes pensava ter uma mente e um corpo. Da existência da alma ou mente ou espírito, da *res cogitans*, ele já adquirira certeza, como vimos acima. Mas o que dizer sobre a existência do corpo? Corpo, em oposição ao pensamento, é definido como coisa extensa, *res extensa*. Descartes se pergunta, tomando um pedaço de cera como exemplo de coisa extensa: “E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta?” (DESCARTES, 1973, p. 104). Como então seria possível conceber a natureza dos corpos e aferir sua existência?

Antes de discutir as condições para se obter a terceira certeza, Descartes se propõe a falar não dos corpos em geral, pois ainda não possui tal concepção, mas, antes, dos corpos em particular. É aqui que entra o exemplo do pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia. Essa cera mantém ainda sua doçura de mel e o odor das flores, sua cor, sua figura, e sua grandeza. Nela temos todas as propriedades que podem fazer distinguir um corpo?

Mesmo processando a cera e ela sofrendo algumas alterações, ainda assim é a mesma cera que está ali. Ao aproximar a cera do fogo, o que nela restava de sabor acaba por exalar-se e o

odor desta se esvai, se alterando, de modo a modificar sua cor, figura e aumentando sua grandeza tornando-se líquida. Ao ser esquentado, mal pode-se tocá-la.

A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras (DESCARTES, 1973, p. 104).

Após ter mostrado como a cera mantém suas propriedades, mesmo após sofrer alterações, mais adiante podemos ver que Descartes avança no entendimento do objeto analisado:

[...] poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, 1973, p. 105).

Complementando a passagem anterior, o filósofo vai insistir no sentido do conhecimento pela via do pensamento, ao invés da apreensão por meio da imaginação ou dos sentidos.

Só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço

com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito (DESCARTES. 1973, p. 106).

Partindo da citação acima, percebemos que, para Descartes é possível e mais fácil conhecer as coisas do espírito. No caso da imaginação e dos sentidos, eles não nos ajudam a conhecer os objetos. Para Descartes a única coisa que havia encontrado de certo e indubitável até essa altura da Segunda Meditação era a existência de si mesmo como coisa pensante. Quanto ao corpo, ele diz ter uma “certa ideia”, porque apesar das conclusões extraídas a partir do experimento do pedaço de cera ainda não é possível determinar com certeza a validade da concepção alcançada. Nesse ponto, pode-se conceber a si mesmo como coisa pensante sem, no entanto, poder contar com o atributo da extensão, por não saber com certeza qual é a natureza do corpo, não sabendo conseqüentemente se a natureza corpórea é diferente da dele como coisa que pensa ou se se trata de uma mesma coisa. Para Descartes o homem que almeja elevar o seu grau de conhecimento deve se desfazer das conclusões sem critério.

Através do exame do pedaço de cera, o meditador chegou a uma concepção hipotética da natureza da coisa corpórea. Todavia, essa concepção pode se mostrar problemática, em que pese que, tudo o que possuía certa noção de extensão fora temporariamente suspenso das meditações. Na Terceira Meditação, ao partir de uma análise dos vários tipos de pensamento, Descartes atribui a ela uma realidade que lhe é própria. Ao apresentar a questão da realidade das ideias, o que ocorre é que, o meditador empreende uma dissociação entre a realidade ou a existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal), e nesse caso a primeira não possui necessariamente uma semelhança com a segunda (GAVA, 2012, p. 95).

Se nos questionarmos no que consiste o experimento do pedaço de cera, veremos que ele consiste em saber o que pode ser conhecido distintamente na percepção dos corpos. Daí o meditador propor que seja tomado um corpo particular para análise, qual seja, o pedaço de cera que havia sido retirado da colmeia. Mesmo que o foco do meditador tenha sido direcionado por Descartes para o pedaço de cera, a ideia aqui é que analisando tal objeto pode-se constatar o que pode ser conhecido em qualquer coisa material. A cera possui tudo o que permite ser conhecido em um corpo (GAVA, 2012, p. 97-98).

Vemos com isso que o filósofo está no caminho planejado, já que a razão é reconhecida como o meio de encontrar o conhecimento seguro. Por ser mais fácil conhecer o espírito do que

as coisas materiais, Descartes analisa com cautela suas conclusões sobre os corpos, pois estão ainda muito vivas em sua mente suas antigas opiniões.

A possibilidade de conceber pela imaginação o que a cera é, faz com que o filósofo se sinta enganado, uma vez que só a razão poderia conhecê-la. Apesar das mudanças da cera ao ser aquecida, ela pode ser considerada a mesma. Ao elevar a dúvida ao seu grau máximo, Descartes identifica a razão como única faculdade de conhecer, capaz de produzir um conhecimento indubitável, como o obtido com o exemplo do pedaço de cera. Desse modo, o sentido exato do exemplo do ‘pedaço de cera’ é que não dá para conhecer por meio da percepção ou da imaginação sem compreender, antes, por meio do pensamento a essência da coisa.

Confirmando a terceira certeza, ainda que possamos nos enganar sobre a natureza dos corpos, esse engano torna ainda mais evidente a certeza da existência do meditador enquanto ser pensante.

Partindo da questão da cera, fica evidente o que Descartes chamou de terceira certeza: o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo.

Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito? (DESCARTES, 1973, p. 106).

E ainda, em outra passagem:

Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde eu queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito (DESCARTES, 1973, p. 106).

Ao avançar em suas reflexões, após ter alcançado três certezas, a de que “penso, logo existo”, de que “sou uma coisa pensante” e de que “é mais fácil conhecer a mente que o corpo”, o meditador trata da questão de Deus, que vem trazer outras garantias. Sem o argumento de Deus não se avançaria nas certezas, ficando apenas nas acima citadas.

### 1.3 Obtenção do critério de verdade e a prova de sua validade

Caminharemos agora no sentido de mostrar que tudo o que se concebe com clareza e distinção é garantido por Deus. Em outras palavras, trata-se aqui de refazer a obtenção do critério de verdade segundo Descartes. O problema enfrentado pelo autor é o de romper com o solipsismo no qual se encontra ao final da segunda meditação para poder avançar em direção à fundamentação da ciência. Descartes realiza esse passo se perguntando sobre as condições de identificação de certezas, vejamos em suas palavras,

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também por tanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual na verdade não seria suficiente para me assegurar que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa (DESCARTES, 1973, p. 107).

As certezas que Descartes obteve até então possuem a característica comum de serem claras e distintas, será isso suficiente para garantir o conhecimento, isto é, para a fundamentação da ciência? As noções de clareza e distinção são apresentadas e discutidas em sua obra *Princípios da Filosofia*, obra a qual recorreremos para proceder em tal exame.

Podemos ver que Descartes, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, artigo XLV trata do que vem a constituir a percepção clara e distinta:

Há, com efeito, um grande número de pessoas que, durante toda a sua vida, jamais percebem nada da maneira necessária para julgar apropriadamente; pois o conhecimento sobre o qual podemos estabelecer um juízo certo e indubitável deve ser não apenas claro, mas também distinto. Denomino claro

ao conhecimento que é presente e manifesto ao espírito que lhe presta atenção, tal como dizemos ver claramente os objetos quando, presentes ao olho que os fita, estimulam-no com força suficiente e este se dispõe a olhá-los; mas o conhecimento distinto é aquele que é tão preciso e diverso de todos os outros objetos que só compreende em si o que é claro (DESCARTES, 2007, p. 42).

Esse parágrafo tem o objetivo de explicitar a relação assimétrica entre clareza e distinção. Toda percepção distinta pressupõe clareza, mas nem toda percepção clara pressupõe distinção. Isto é, é possível ter clareza sem distinção, mas não é possível ter distinção sem clareza. E isso é dito no artigo XLVI da primeira parte dos *Princípios*. A clareza da dor e não sua distinção se dá pelo fato de que não podemos negar a existência da sensação de dor, embora muitas vezes não saibamos discriminar com correção sua origem; assim, não sendo distinta. (DESCARTES, 2007, p. 42).

No artigo LIV, da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes explica como podemos ter as noções claras e distintas da substância pensante, corpórea e de Deus. As noções ou ideias claras e distintas, referentes ao âmbito das substâncias criadas, são de pensamento e extensão. Tais substâncias são distintas, sendo o pensamento a característica comum de todos os modos da substância pensante e a extensão a característica comum de todos os modos da substância extensa<sup>7</sup>. Há ainda uma ideia clara e distinta cujo conteúdo é uma substância pensante não-criada e independente, que é Deus<sup>8</sup>.

Uma vez que a clareza e distinção são atributos de ideias e essas, por sua vez, deverão constituir a base do conhecimento humano, cabe uma investigação sobre aquilo que Descartes compreende por “ideia”.

O conceito de ideia é tematizado na Terceira Meditação. Considerar, que as ideias que estão em mim sejam iguais ou semelhantes às coisas que estão fora de mim, seria precipitado e problemático. Como indica Kajeovski Junior, Descartes está certo de uma coisa, de que ele é uma coisa que pensa. Isso põe à sua disposição, na sua investigação, os respectivos modos desta substância, isto é, os pensamentos, e procede fazendo uma análise destes pensamentos (ideias, vontades, juízos), o que é feito entre os parágrafos 6 e 9 da Terceira Meditação. O que esta

---

<sup>7</sup> Nesta obra Descartes introduzirá a ideia de que uma substância possui um único atributo principal art. LIII, fundamental para a compreensão de sua ontologia e de como ela rompe com a tradição aristotélico-escolástica.

<sup>8</sup> A concepção clara e distinta da substância divina é peculiar, nela constatamos o limite humano do conhecimento, que reconhece clara e distintamente algo como incompreensível.

análise pretende é considerar em quais gêneros desses pensamentos “há propriamente verdade ou erro” (KAJEVSKI JUNIOR, 2011, p. 8).

Para Descartes, as ideias são *como* as imagens das coisas, por exemplo, no âmbito do pensamento, quando representamos um homem ou uma quimera. Outras operações do pensamento, como, por exemplo, o momento em que quero algo, que temo, afirmo ou nego, de modo a conceber uma coisa como sujeito da ação da minha mente, supõe-se necessariamente uma ideia, que funciona como conteúdo das respectivas ações do pensamento. E desse último gênero de pensamento, temos as vontades ou afecções e os juízos.

### 1.3.1 Teoria das ideias

A partir do quinto parágrafo da Terceira Meditação, Descartes diz não ter razão alguma para acreditar que haja um Deus enganador, e que não teria, ainda, se colocado a analisar as provas de que há um Deus. Entretanto, logo a seguir, o filósofo se coloca como critério para poder avançar em sua certeza sobre as coisas, verificar, a) se há de fato um Deus, e, b) se achar que Ele existe, analisar se Ele pode ser enganador.

No parágrafo 6 da Terceira Meditação, temos a passagem que trata da teoria das ideias, passando o autor a tipificá-las a partir do parágrafo 10. As ideias são de três tipos: *inatas* – que parecem ter nascido comigo; *adventícias* – que parecem ser estranhas e terem vindo de fora; e, *fictícias* – são ideias feitas e inventadas por mim mesmo.

Mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim; e enfim parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito. Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem (DESCARTES, 1973, p. 110).

Na Terceira Meditação, Descartes retoma a discussão medieval<sup>9</sup> acerca da realidade objetiva das ideias<sup>10</sup>. Afirma que tudo o que há na mente é um ser e que, portanto, tem uma causa, e aplica-a para a definição e classificação das ideias, percebe-se, desse modo, a sua centralidade na compreensão do funcionamento da cognição humana. Além disso, essa característica da ideia possui papel fundamental na demonstração da existência De Deus.

Acerca da realidade objetiva na Terceira Meditação, vemos que para Descartes, é fundamental provar a existência de Deus, dessa substância infinita. Tal objetivo vem a compreender a prova da existência do eu na Segunda Meditação e essa se encontra fundada na dúvida hiperbólica que fora imposta pelos argumentos da Primeira Meditação. Voltando à Terceira Meditação, tratando acerca de qual é a única certeza que Descartes tem sobre a existência de uma coisa pensante: Sou uma coisa que pensa<sup>11</sup> e, portanto, verdadeiramente existente, e essa existência se dá, como já vimos, todas as vezes que se afirma tal proposição ou se a concebe em seu espírito.

Descartes considera que as ideias, na medida em que trazem consigo certas verdades imunes à dúvida, a qual alcança apenas os objetos dessas ideias, e disso decorre podermos imaginar uma cabra ou mesmo uma quimera, mesmo que esses seres não existam necessariamente.

Já as vontades, são tão próximas e subjetivas que são sempre verdadeiras, já que se pode temer ou desejar algo que não existe. Os juízos, por sua vez, podem muito bem ser sempre falsos, ao menos os de semelhança, já que relacionam as ideias a objetos exteriores, objetos estes que foram todos postos em dúvida. As vontades, então, não dizem respeito a nenhum objeto, mas, mesmo na presença de algum objeto, dizem respeito sempre ao sujeito. Os juízos, ao contrário, sempre dizem respeito a um objeto e, assim, misturam à verdade subjetiva das ideias um elemento duvidoso. Comparadas aos juízos, portanto, as ideias estão ainda no mesmo nível de verdade que as vontades, com a diferença de que as vontades não padecem nenhum prejuízo imposto pela dúvida, à diferença das ideias, cujos objetos estão por enquanto confiscados. Pela mesma razão, só as ideias podem reclamar de volta seus objetos, mostrando-se as vontades, para este fim, anódinas (KAJEVSKI JUNIOR, 2011, p. 8).

<sup>9</sup> Veja, por exemplo, NORMORE, 1986.

<sup>10</sup> “Pela *realidade objetiva de uma ideia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia; e, da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição objetiva, ou um artifício objetivo, etc. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas próprias ideias.” (DESCARTES, 1973, p. 179).

<sup>11</sup> DESCARTES, 1973, p. 115.

Fica claro, desse modo, seguindo Kajeovski Junior (2011) que Descartes tem ciência de que as certezas obtidas até então (critério subjetivo) não são suficientes para garantir o conhecimento (critério objetivo). A garantia de que a falsidade não pode estar associada ao claro e distinto só é obtida mediante a prova de que o princípio criador da faculdade cognitiva do sujeito é perfeito. Descartes se empenhará em apresentar provas da existência de Deus e de que ele garante a validade do critério de clareza e distinção.

Das muitas coisas que recebeu como certas, tais como a terra, o céu, os astros, posteriormente Descartes julgou serem duvidosas e incertas. O que concebia de claro e distinto nessas coisas? Nada, a não ser que se apresentavam a seu espírito, ele mesmo afirma.

Dada a relevância da ideia de Deus, como sendo um ser infinito na filosofia de Descartes, precisamos reconhecer que somos incapazes de ser a causa desse conteúdo (Deus), uma vez que não há nada no mundo sensível que seja infinito. Descartes considera que um Deus que seja perfeito e não enganador (uma vez que enganar seria uma imperfeição), auxilia no sentido de garantir a verossimilhança das informações que recebemos pelos sentidos.

Descartes começa por retomar aquilo que ele considerava certo, que há uma terra, um céu, astros e demais coisas que se pode perceber por intermédio dos sentidos. Ainda que pudesse ser enganado quanto às coisas que concebia claramente, era de certa forma persuadido por elas. Mesmo sendo enganado, reiterava que não poderia deixar de ser algo, enquanto estivesse pensando que era.

Ao considerar, como já nos referimos outrora, as coisas de simples e fácil entendimento em matérias como Aritmética e Geometria, como que, dois e três juntos produzirem cinco, ele não concebia isso de modo bastante claro para poder afirmá-lo verdadeiro? Poderia ter sido isso um estratagema de um Deus enganador?

Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser,

proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande (DESCARTES, 1973, p. 108).

E ainda,

[...] não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente. (DESCARTES, 1973, p. 108).

Para verificarmos se Deus existe, podemos nos questionar: Teria Ele dado ao homem uma natureza que lhe permitisse se enganar? Se tivesse procedido de tal forma, se mostraria imperfeito, o que jogaria por terra a noção de que Ele existe.

Como afirmamos anteriormente, a partir do quinto parágrafo da Terceira Meditação, Descartes diz não ter razão alguma para acreditar que haja um Deus enganador, se colocando, entretanto, a analisar as provas de que há um Deus.

Mais à frente, mais especificamente no parágrafo 22 da Terceira Meditação, Descartes dá, de um modo mais específico uma definição de Deus.

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia de uma substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1973, p. 115-116).

Os predicados de Deus são tantos e de tamanha grandeza que Descartes não vê sentido que se atribua sua criação meramente a si próprio. O meditador se considera uma substância e tem ideia do tipo de substância que é, mas trata-se de uma impossibilidade ter ideia de uma substância infinita.

A teoria das ideias vem a ser em René Descartes uma “virada epistemológica”, o que Descartes faz é colocar o conceito de ideia como centro de sua epistemologia e empregá-lo de um novo modo, tomando-as como entidades mentais.

Descartes, ao responder aos comentários de Hobbes às Meditações, explica a razão pela qual escolheu o termo ideia para nomear o tema central de sua Metafísica – Descartes diz ter empregado o termo ideia porque, mesmo não reconhecendo nenhuma fantasia em Deus, ele já era habitualmente empregado pelos filósofos no sentido de significar as formas das percepções da metafísica divina (Descartes pensava ainda não haver um outro termo que fosse mais adequado a tal intento<sup>12</sup>).

Descartes faz um uso sistemático do termo ideia não mais como conteúdo na mente divina, ele o faz como conteúdo na mente do próprio sujeito cognoscente. Isto significa, que a ideia cartesiana se torna um ente mental, não constituindo mais a essência dos objetos, nem determinando sua existência como propôs anteriormente Platão.

É no interior da teoria das ideias cartesiana que se desenvolve a sua teoria da percepção das coisas claras e distintas.

Ideias, modos de pensamento, percepções, operações intelectuais e conhecimento (*notitia*) são todos descritos, em diferentes ocasiões, como sendo claros e distintos. Além disso, Descartes também se refere a perceber, compreender, pensar e conhecer clara e distintamente. (PATTERSON, 2011, p. 217)

---

<sup>12</sup> No terceiro conjunto de *Objecções e Respostas* de Descartes com Hobbes, podemos ver que este último não admite outra origem para as ideias, a não ser os objetos sensíveis. Como quando de se pensar em um anjo a partir da imagem de uma flâmula ou ainda a imagem de uma criança com asas. Não há neste exemplo uma ideia de anjo, mas de criaturas que se pode ver. O mesmo se dá com a ideia de Deus, do qual também não temos imagem ou ideia (AT. IX. p. 140).

Em outros momentos, Descartes trata das ideias como se fossem objetos e atos de percepção<sup>13</sup>. Kenny (1967) diz que Descartes usa de modo equívoco o conceito de ideia, onde em alguns momentos toma o sentido de um ato de percepção e em outro momento, de objeto mental desse ato. Uma vez que se possa tomar tanto o objeto quanto o ato como claro e distinto ou obscuro e confuso, o resultado é incoerente. Isso levaria a absurdos como ter que admitir uma percepção obscura de uma ideia clara ou ainda uma percepção clara de uma ideia obscura. As objeções feitas por Kenny trazem a pressuposição das ideias enquanto ato e ideias enquanto objetos que podem variar independente do seu grau de clareza.

No prefácio das *Meditações*, *Descartes* distingue dois sentidos da palavra ideia. De um lado pode-se tomar a ideia materialmente, como uma operação da mente ou tomada objetivamente como a coisa representada por essa operação<sup>14</sup>.

Para Descartes, todo pensamento é representacional no sentido de ser dirigido a objetos. Entretanto, como poderiam ideias tomadas no sentido objetivo ser representadas pelos pensamentos? Patterson (2011) assinala que essa tese seria uma interpretação “complicada” de Kenny, por sugerir que só pensamos sobre ideias. Tal interpretação pode ser evitada uma vez que se atente para o modelo de pensamento que Descartes emprega.

O termo objetivo no sentido em que estamos tratando aqui se refere a um objeto de pensamento, isto é, a coisa visada pelo pensamento. O que são afinal os pensamentos?

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa; e deste gênero de pensamento, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos (DESCARTES, 1973, p. 109).

---

<sup>13</sup> Percepção não designa necessariamente experiência sensível e sim a apreensão consciente de um objeto.

<sup>14</sup> Para maiores detalhes consulte o prefácio ao leitor escrito por Descartes, p. 209-215.

Por outro lado, no que concerne às ideias nas quais podemos realmente nos fiar, se considerarmos somente nelas mesmas, sem as relacionarmos com outras coisas, não se pode afirmar necessariamente que elas são falsas. Disso decorre, por exemplo que se eu imaginar uma cabra ou uma quimera não dá para dizer que é menos verdadeiro que eu imagine tanto uma quanto a outra.

Descartes se questiona na Terceira Meditação sobre quais juízos ele deve ter cautela.

Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar (DESCARTES, 1973, p. 109).

Dito isso, algumas ideias parecem a Descartes serem inatas e outras estranhas, vindas de fora, e outras serem inventadas por ele próprio (como assinalamos anteriormente).

Ao reconhecer o caráter intencional das ideias, isto é, que elas se referem, apontam ou representam algo que é diferente delas mesmas, Descartes constata a sua realidade objetiva. Sendo assim, pergunta-se sobre a ideia de Deus.

### **1.3.2 Teodiceia epistêmica**

Ao final da Terceira Meditação Descartes se depara com um problema que pode comprometer os avanços que obtivera até então. Esse problema é o problema do erro. Afinal, uma vez demonstrada a existência do eu pensante e de Deus como um ser perfeito e criador de todas as coisas, Descartes se vê compelido a investigar a origem do erro, uma vez que ele erra. Ou seja, como um ser perfeito pode dar origem a uma criatura que erra? Trata-se, portanto, de mostrar que Deus não é a causa do erro. Pois se Deus fosse a causa do erro, o próprio projeto cartesiano seria comprometido. Para além do problema moral, vê-se aqui uma dificuldade de ordem lógica, o conceito de perfeição é incompatível com o conceito de erro. Se o perfeito cria deliberadamente o imperfeito, então atende a uma vontade má, o que seria uma imperfeição, contudo, se cria o imperfeito por acidente, então existiria algo que não poderia fazer, o que

seria, também, uma imperfeição. Claro está, desse modo, a inerente necessidade ao projeto cartesiano de eximir Deus da responsabilidade do erro.

Trataremos aqui da tentativa cartesiana em mostrar que não há incompatibilidade entre a existência de um deus perfeito e a existência do erro. Estabelece-se que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras. O filósofo irá mostrar em que consiste, afinal, a razão do erro e da falsidade.

Podemos acrescentar aqui que o tratamento dispensado por Descartes ao problema do erro na Quarta Meditação não deve se confundir com a questão do pecado (moral). O foco aqui é analisar as coisas referentes ao que é verdadeiro ou falso (epistemologia).

Deus é enganador? Para Descartes, trata-se de uma impossibilidade, dado que “em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição” (DESCARTES, 1973, p. 123). Enganar não é visto pelo filósofo como demonstração do poder de Deus, mas de fraqueza, o que colocaria em xeque a perfeição de Deus. O engano, próprio da natureza humana, não é uma coisa que dependa de Deus, mas se trata de uma carência. O poder dado ao homem para julgar e discernir o verdadeiro e o falso das coisas desse mundo não é um poder infinito.

O conceito de erro da Quarta Meditação traz ainda duas questões: a primeira é a questão epistêmica, que trata de como o erro é possível, isto é, qual seria a característica humana imperfeita que o causaria. E a segunda é a questão metafísica sobre como é possível haver uma compatibilidade do erro com um criador que é perfeito, ou seja, como seria possível que o sujeito se engane, uma vez que foi criado por um ser perfeito, que é fonte de todas as coisas e de toda a verdade.

Descartes argumenta que a natureza humana tem suas limitações.

Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus. (DESCARTES, 1973, p. 125).

O fato de existirem seres que possam errar seria uma exigência em um mundo perfeito e, seria preciso admitir, em consequência disso, que a solução cartesiana não pretende excluir ou eliminar a possibilidade do erro, mas apontar um caminho seguro para aqueles que pretendam evitá-lo. Vejamos, como assinala Ethel Rocha (2003), o que diz a interpretação tradicional da Quarta Meditação.

[...] ao deparar com a questão do erro e seu desdobramento, Descartes teria introduzido a tese da liberdade da vontade, tendo, assim, introduzido o suficiente para explicar a compatibilidade entre a existência de um Criador perfeito e a existência de criaturas que erram. Isto é, a solução cartesiana, ao deparar com o problema de explicar a origem do erro sem responsabilizar Deus, seria a de que a criatura erra porque a perfeição divina é tal que, em sua suma bondade e justiça, teria criado o homem com uma vontade livre: a criatura erra porque faz um mau uso de sua liberdade, embora esteja em seu poder nunca fazê-lo (ROCHA, 2003, p. 115).

Aqui, temos uma resposta à questão epistemológica de como ocorre o erro na substância pensante e de como essa substância estaria relacionada à questão de como é possível a criação, por um ser perfeito, de seres que cometem erro.

Qual seria o problema de haver uma compatibilidade entre um Criador que é perfeito e a criatura que, por exercer sua liberdade põe à mostra sua imperfeição? Podemos destacar pelo menos três pontos:

1) a identificação entre poder errar e efetivamente errar; 2) a pressuposição de que a perfeição divina envolve que o ato de criação seja orientado para o benefício do homem; e 3) a tese de que a concepção cartesiana de liberdade consiste fundamentalmente na liberdade de escolha entre dois opostos (ROCHA, 2003, p. 115).

Se, por um lado, há uma diferenciação entre poder errar e errar de fato, de modo a mostrar que a liberdade da vontade só poderia explicar por que posso errar, isso não mostra, no entanto, porque se erra às vezes.

[...] olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do

concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade (DESCARTES, 1973, p. 125).

Além do que:

[...] com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu; e, por hábil e engenhoso operário que eu me represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas (DESCARTES, 1973, p. 125-126).

No final do parágrafo 9 da Quarta Meditação, Descartes assinala ainda que, se ele tivesse sempre o conhecimento claro do que é verdadeiro e bom, isso evitaria dificuldades ao deliberar sobre qual juízo ou que escolha deveria fazer, o que lhe acarretaria ser livre sem, no entanto, jamais ser indiferente.

No parágrafo 10 da Quarta Meditação, Descartes nos revela o mecanismo do erro. No início do parágrafo o filósofo diz que “o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros [...]” e no final do mesmo temos:

A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (DESCARTES, 1973, p. 127).

Descartes não aponta qualquer tipo de imperfeição em Deus, como por exemplo, Ele ter concedido a liberdade de julgar ou não sobre certas coisas. Isso porque Ele teria posto um claro e distinto saber em seu entendimento. E o filósofo aponta que seria uma imperfeição nele (Descartes) não usar corretamente seu juízo sobre coisas que ele concebe de modo obscuro e confuso.

Uma vez que ao homem foi dado o entendimento para julgar sobre o que é melhor, podendo esse reter sua vontade nos limites de seu conhecimento, a formulação de seus juízos acerca das coisas que lhe são clara e distintamente representadas não podem ser enganosas.

Após tratarmos da possibilidade do erro, que pode se dar pelo fato do sujeito querer exercer sua vontade ou por se precipitar, passamos agora à análise da teodiceia epistêmica. O que ocorre aqui, é que, para Descartes não há possibilidade de que Deus seja enganador, de forma que o erro não se dá devido a uma imperfeição Sua. Tomemos como exemplo o processo cognitivo do ser humano, a natureza da faculdade de julgar. O erro se dá pelo mau uso de nossa liberdade, como no caso em que o indivíduo se deixa levar por suas vontades. Isto seria um tipo de imperfeição.

Não se pode ligar Deus ao erro cuja origem é uma imperfeição.

Se não há programação necessária ao engano no que concerne à nossa capacidade de produzir juízos, segue que a distinção entre o verdadeiro e o falso é um fato; do que se depreende a possibilidade da constituição do conhecimento seguro, num processo em que o critério de clareza e distinção é reabilitado como índice de determinação da verdade, quando se alcança a Quarta Meditação. Embora a distinção do verdadeiro e do falso seja possível, este não é, porém, um poder ilimitado, à medida que se tenha em vista a finitude de nossa inteligência. Nesse sentido, o conhecimento deverá vir em consonância com a virtude: mais que saber, é preciso *sagesse* [sabedoria] – conjugação dada entre a prática e a teoria (CALOU, 2010, p. 134-135).

### 1.3.3 Necessidade da existência de Deus

Ao tratar de Deus e de sua existência, vemos que o próprio título das *Meditações* foi escolhido por ser revelador das intenções da Obra, isto é, de tratar de Deus e da alma como fundamento da ciência, feita de um modo ordenado.

O problema central das *Meditações* é fornecer a garantia de que a ciência humana é legitimada a falar com verdade do mundo. Para ter essa certeza de que o que parece verdadeiro à mente humana não é apenas aparência, incapaz de descrever a verdade, é necessário saber muito de Deus. (SCRIBANO, 2007, p. 19)

O ser humano, para conhecer a essência das coisas, deve construir a sua ciência fundamentada em Deus. A Terceira Meditação apresenta uma prova cosmológica da existência de Deus, empregando a noção de causalidade.

Segundo o raciocínio de Descartes, um ser imperfeito não pode ser a causa da criação de um ser perfeito, conforme a formulação cartesiana “Não há nada no efeito que não existisse nas causas”. A ideia de perfeição, uma vez que não venha do nada, porque Descartes aceita o princípio clássico que do nada nada vem, deve ser inata ao homem. Essa ideia de perfeição, também não podendo ser criada por um ser imperfeito por natureza, pode ter sido colocada na razão por um ser perfeito, uma vez que tal ser perfeito não pode ter vindo do nada.

A ideia de perfeição que é posta na razão do homem, aponta para a existência de um ser perfeito uma vez que seria contraditório que existisse a perfeição sem que um ser perfeito o tenha criado. Esse ser perfeito que colocou a ideia de perfeição na mente humana pode ser chamado de Deus.

#### **1.4 Sobre a essência das coisas materiais**

Na busca de firmar a clareza e a distinção da ideia de corpo, Descartes analisa se não é possível conhecer algo de certo no tocante às coisas materiais. Ele empreende a análise de se, de fato, as coisas que estão fora dele existem ou se se trata de um engano. O filósofo quer examinar, referente às ideias das coisas, quais são distintas e quais não o são, isto é, são confusas.

A extensão (na Quinta Meditação, parágrafo 3) se refere à quantidade contínua no sentido de lonjura, largura e profundidade que há nessa quantidade. Descartes reconhece a necessidade dessas propriedades da extensão, contudo, ainda nada pode concluir sobre a existência dos corpos materiais. Ele sabe que, caso os corpos existam, eles são extensos. Para Descartes há uma infinidade de coisas, às quais não pode deixar de considerar como sendo algo, ainda que sua existência necessite de comprovação posterior<sup>15</sup>.

A certeza que Descartes apresenta aqui é que: “[...] encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não

---

<sup>15</sup> Consideramos defensável a interpretação que atribui a Descartes uma distinção entre os conceitos de ser e de existência. Para mais detalhes dessa tese veja SECADA, 2004.

tenham nenhuma existência fora de meu pensamento” (DESCARTES, 1973, p. 131). Descartes não nega a existência das ideias que possui, mas não seria possível afirmar a existência dessas ideias independentemente de seu pensamento. Ele toma como exemplo pensar um triângulo que não exista em nenhum lugar do mundo. O filósofo pode duvidar que esta ideia de triângulo tenha sido dada pelos sentidos.

Descartes vê como algo importante continuar a investigar sobre sua natureza (seu espírito), mas no começo da Quinta Meditação, tentará se livrar de possíveis dúvidas, no que se refere, mais especificamente, ao conhecimento sobre as coisas materiais. Podemos perceber, como já indicado, que as ideias são mais fáceis de conhecer do que as coisas materiais.

Na Segunda Meditação, Descartes tratou da natureza da coisa pensante (*res cogitans*), e da concepção, ainda como hipótese, da coisa extensa (*res extensa*), que vemos desenvolvida nas Segunda, Quinta e Sexta Meditações. Avançaremos no intento de apresentar qual foi o percurso traçado pelo filósofo, para a formação da ideia clara e distinta da coisa corpórea.

Através do exame do pedaço de cera, o meditador chegou a uma concepção hipotética da natureza da coisa corpórea. Todavia, essa concepção pode se mostrar problemática, em que pese que, tudo o que possuía certa noção de extensão fora temporariamente suspenso das meditações.

Na Quinta Meditação o tratamento da natureza dos corpos é breve, indo mais especificamente até o final do parágrafo 6. Qual seria uma boa explicação para isso? Na verdade, tal trabalho já fora desenvolvido anteriormente, no sentido de mostrar a clareza e distinção (com o experimento da cera).

[...] imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em lonjura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos (DESCARTES, 1973, p. 131).

A concepção de extensão que Descartes discute na Segunda Meditação envolve aspectos qualitativos da matéria. Tal concepção, que vem desde Aristóteles, é aqui, Quinta Meditação, tomada de maneira puramente quantitativa.

O que vem a ser então a natureza do corpo? Uma extensão, que possui em si os aspectos acima citados da lonjura, largura, profundidade, grandeza, figura, situação e movimento. É a mesma conclusão a que se chega sobre as características pertencentes ao pedaço de cera, que contém essa capacidade de ser flexível e de mudar. Já na Quarta Meditação, havia ficado estabelecido que toda ideia clara e distinta é verdadeira, daí que, tal ideia sobre o corpo como uma extensão flexível e mutável também é verdadeira.

No começo da Quinta Meditação, mais especificamente no parágrafo 5, vem à tona a separação entre a essência e a existência. A essência designa as características de algo, enquanto a existência refere-se ao seu modo de ser. Tomemos um exemplo dado pelo filósofo:

E aqui só posso me objetar que talvez essa ideia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos e não deixo todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza, bem como à do triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente. E, portanto, elas são alguma coisa e não um puro nada (DESCARTES, 1973, p.132).

Descartes já havia demonstrado que todas as coisas que ele conhece clara e distintamente são verdadeiras. Isso não quer dizer que o contrário seja verídico, ou seja, nem tudo o que é verdadeiro se apresenta de modo claro e distinto.

#### **1.4.1 Extensão como essência dos corpos**

A extensão para Descartes é o atributo principal da substância material. Outros elementos que podem ser encontrados na substância material são o tamanho, a forma, a posição e o movimento local como modos ou as modificações desse atributo principal. O atributo é uma determinação, mas ele não exclui o fato de que pode ser ainda mais determinado.

Quanto à extensão e ao movimento, pode-se pensar a extensão sem o movimento, já não se pode pensar o movimento sem a extensão ou o espaço que esse necessita para que possa se deslocar. Acerca do modo e sua função, temos o seguinte.

Quando nós falamos da relação entre o atributo e seus modos, como uma delimitação no nível de conceitos, nós vemos uma restrição e ainda mais precisão sobre o que está sendo concebido. Mas também essa precisão tem um aspecto ontológico. Quando estamos falando sobre delimitação da extensão e, como sabemos, ocorre o mesmo com o corpo para Descartes, nós estamos falando de delimitações físicas (materiais) e espaciais. A modificação de extensão cria limites e, por esse fato, partições de extensão. Para entender essas partes de extensão é necessário entender a extensão como um todo. Esse todo, no entanto, não precisa ser de uma extensão limitada; já que Descartes argumentará pela divisibilidade essencial da extensão. Esta extensão concebida apesar de seus modos deve ser uma magnitude indefinidamente grande. Não possui partes, limites, forma, não possui posição. Antes, todas essas coisas exigem essa extensão que, por sua vez, não as exige (PRICLADNITZKY, 2016, p. 102).

O que ocorre aqui, é que a extensão é a noção de substância corpórea. E, para Descartes, não dá para compreender a noção de tal substância além de seu atributo principal. Para Pricladnitzky (2016), podemos nos questionar sobre o porquê de termos de assumir que os corpos são idênticos à extensão. O que nos leva a ter de recorrer ao artigo 9 da segunda parte dos *Princípios da Filosofia*, no qual Descartes afirma acreditar que não é possível conceber corpos de outra maneira, já que concepções diferentes seriam muito equívocas.

Da doutrina do corpo tomada como extensão, seguem-se consequências fundamentais, para Descartes sobre o mundo físico, por exemplo, a recusa da existência dos átomos e do vazio, e também a falsidade das formas substanciais.

### **1.5 O argumento da distinção na Sexta Meditação**

Na Sexta Meditação podemos ver, pelas explicações de Descartes, que as propriedades do pensamento e as da extensão se excluem mutuamente. Para o filósofo pode-se conceber o pensamento de forma clara e distinta sem a intervenção de um corpo. As operações mentais se identificam com a alma e estas com o próprio indivíduo. O indivíduo é uma coisa pensante. As faculdades do corpo como, por exemplo, a faculdade de mudar de lugar, postura, entre outras, não existem na mente.

O dualismo tem um caráter metafísico, não somente por postular que existe uma

substância isenta de matéria, a alma, mas também devido aos argumentos que são utilizados para sustentá-lo.<sup>16</sup> As propriedades extensão e pensamento, como é explicitado na Sexta Meditação, excluem uma a outra. O pensamento pode ser concebido clara e distintamente sem o corpo, uma vez que não há características essenciais do corpo que o definam.

A separação radical entre a mente e o corpo acaba gerando a dificuldade de se explicar como se dá a interação entre as duas substâncias, uma vez que uma delas não possui qualquer componente material e a outra não possui qualquer componente mental.

A Sexta Meditação traz à tona o que ocorrera nas Meditações anteriores. De modo que temos aqui a afirmação do conhecimento da união substancial da mente com o corpo. Indo numa direção diferente àquela dos escolásticos, Descartes quer mostrar que tal conhecimento depende da natureza do corpo<sup>17</sup>, da natureza da mente, e da natureza da união.

Quanto à existência clara e distinta das coisas materiais, Descartes afirma:

Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente ao menos, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente. Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la (DESCARTES, 1973, p.137).

No transcurso das meditações, Descartes apresenta dois argumentos em favor da distinção real entre corpo e alma: o primeiro argumento se dá com base no princípio da separabilidade, e o outro princípio é o da divisibilidade. A separabilidade é considerada o principal argumento de Descartes. Na distinção real, a separabilidade fica evidenciada pela capacidade do sujeito de conceber clara e distintamente a mente sem recorrer de forma alguma ao corpo. O que o sujeito pode conceber clara e distintamente, Deus pode criar da mesma forma,

<sup>16</sup> Iniciada a discussão na quarta parte do *Discurso do Método* sobre a imaterialidade da alma, essa será retomada na Segunda Parte das *Meditações*.

<sup>17</sup> Assim como se supõe completa a concepção do espírito sem atributos que envolvam um corpo, do mesmo modo se supõe completa uma concepção do corpo que deixe de fora todas as propriedades que dependam do espírito. A correção dessa austera concepção do corpo, que deixa de fora a temperatura, a cor, o cheiro, a solidez percebida e assim por diante é uma das últimas coisas que Descartes estabelece nas *Meditações*; foi uma das primeiras coisas que ele procurou provar no *Do Mundo*. É razoável pensar sua concepção do corpo, portanto, como algo destinado a vincular sua metafísica à sua física (SORELL, 2004, p. 97).

de modo que, Deus pode criar a mente separadamente do corpo. Uma vez que ele pode criar corpo e mente separados, eles são separáveis, e uma vez separáveis, são distintos.

Se no primeiro parágrafo da Sexta Meditação, Descartes trata da possibilidade da existência das coisas materiais, do segundo ao quarto, ele fala tão só sobre a probabilidade de haver corpos e como a imaginação pode percebê-lo.

### 1.5.1 O exame da imaginação

O filósofo realiza o exame da imaginação, que o ajudará a reconhecer a provável existência das coisas materiais. Ele reconhece a imaginação como uma aplicação da faculdade que conhece o corpo, uma vez que esse lhe é presente.

A imaginação se diferencia da pura intelecção ou concepção. Imaginar um triângulo, por exemplo, não é apenas conceber uma figura composta de três linhas, mas conta também com a força e aplicação interior da mente, que é o que Descartes chama de imaginar (DESCARTES, 1973, p.138). Entretanto, dar conta de imaginar uma figura de três linhas como no caso do triângulo é algo mais fácil de ser concebido pela alma, já se se pensa, como assinala o filósofo, em um quiliógono, vê-se que se trata de uma impossibilidade para a mente traçar as mil pequenas linhas componentes de tal figura. E no tocante a se levar em consideração um pentágono, também se pode conceber sua figura, como se faz com o quiliógono, sem o auxílio da imaginação, e pode também a mente estar atenta a cada um de seus cinco lados. Pode-se perceber aqui, nesses exemplos do quiliógono e do pentágono, a questão da finitude da imaginação e da infinitude do entendimento (DESCARTES, 1973, p.138).

Mais à frente (parágrafo 4 desta Sexta Meditação), percebemos que ao imaginar, o meditador retoma a reflexão sobre o corpo, para conferir se há conformidade entre o que há no corpo e o que há na ideia que formou sobre o corpo, ou que foi recebida pelos sentidos.

Concebo, digo, facilmente que a imaginação pode realizar-se dessa maneira, se é verdade que há corpos; e, uma vez que não posso encontrar nenhuma outra via para mostrar como ela se realiza, conjeturo daí provavelmente que os há: mas não é senão provavelmente e, embora examine cuidadosamente todas as coisas, não verifico, no entanto, que, desta ideia distinta da natureza corporal que tenho em minha imaginação, possa tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo. (DESCARTES, 1973,

p. 139).

Se, por um lado, a imaginação que há no sujeito vem a provar que os corpos<sup>18</sup> existem, por outro tal explicação só poderá ser tomada como verdadeira, quando esta existência estiver comprovada. A própria natureza ensina ao corpo que há vários outros corpos e que destes, uns devem ser evitados e outros não. “[...] ainda que os objetos materiais possam não ser na realidade tais como aparecem aos sentidos, suas propriedades matemáticas são claras e indubitáveis. Um corolário daí decorrente é que a física matemática é possível” (SORELL, 2004, p. 71).

Recordando as ideias que recebia dos sentidos desde a infância, Descartes destaca a vivacidade que estas tinham e como se apresentavam de modo a parecer mais distintas do que qualquer ideia que ele pudesse simular ao meditar, ou das que se encontravam em sua memória. Estas não pareciam proceder de seu espírito.

De sorte que era necessário que [tais ideias] fossem causadas em mim por quaisquer outras coisas. Coisas das quais não tenho eu nenhum conhecimento senão o que me forneciam essas mesmas ideias, outra coisa me podia vir ao espírito, só que essas coisas eram semelhantes às ideias que elas causavam (DESCARTES, 1973, p. 140).

Nos parágrafos 13 e 14 da Sexta Meditação, serão abordadas as razões para duvidar que haviam sido tratadas anteriormente na Meditação Primeira. Os argumentos apresentados por Descartes colocaram em suspensão o crédito que ele anteriormente dera aos sentidos. Se ao ver uma torre de longe e essa se parecer redonda mas, ao se aproximar da mesma, esta se revelar quadrada, o sol que parece pequeno ao olho nu, revela-se muitíssimo grande quando submetido

---

<sup>18</sup> “As provas de um mundo de corpos existente fora da mente, apresentadas na Sexta Meditação e na Parte II dos Princípios, dão um excelente exemplo de como a natureza confiável de Deus opera na obtenção de conhecimento absolutamente certo. É um argumento bem semelhante ao argumento principal sobre a existência de Deus na Terceira Meditação, pelo fato de que Descartes ou o meditador começa pela existência de certos tipos de ideias, enumera as suas possíveis causas e então chega a sua conclusão por um processo de eliminação. No caso dos corpos, a existência de ideias com a realidade objetiva de coisas corpóreas é reconhecida. A questão então é saber qual a causa dessas ideias. A causa poderia ser (1) “eu”, isto é, o Meditador, ou o próprio Descartes, (2) Deus, (3) uma criatura mais nobre que um corpo (ou seja, um anjo) ou (4) os próprios corpos.” (SKIRRY, 2010, p. 133-134).

às necessidades matemáticas, esses são enganos aos quais os sujeitos pensantes podem acabar por se submeterem.

Esses erros são fundados nos sentidos externos, mas não só:

E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo os interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior do que a dor? E, no entanto, aprendi outrora de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas cortados, que lhes parecia ainda, algumas vezes, sentir dores nas partes que lhes haviam sido amputadas; isto me dava motivo de pensar que eu não podia também estar seguro de ter dolorido algum de meus membros, embora sentisse dores nele (DESCARTES, 1973, p. 141).

Qual seria a causa das coisas sensíveis? No parágrafo 15 da Sexta Meditação, Descartes parece ser mais explícito quanto à essa questão.

[...] embora as ideias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas deferentes de mim, posto que talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de ter até agora permanecido desconhecida para mim) que seja a causa dessas ideias e que as produza (DESCARTES, 1973, p. 141).

Parece que as ideias das coisas sensíveis dependem do sujeito. Mas no parágrafo seguinte a dúvida volta, sendo direcionada, de modo mais claro, para o autor da origem desse sujeito. Aqui vemos que não se admitem como verdadeiras todas as coisas que os sentidos parecem ensinar, mas não é o caso necessariamente de colocar em dúvida todas as coisas em geral.

Em grande parte da Sexta Meditação, temos a confirmação dos primeiros pensamentos de Descartes relativos ao que lhe é pertencente como mente e ele confirma também algumas generalizações sobre a matéria. E é sobre essa última que vamos nos atentar.

No que se referia ao pedaço de cera, como já vimos em outro momento, o que ficou posto é que, não se pode identificar um objeto particular somente baseado em suas formas que são apresentadas aos sentidos. A cera que é retirada de uma colmeia, por exemplo, possui odor,

sabor e a textura característicos. Quando submetida ao fogo, perde a forma que estava sustentando, assumindo outra. Uma vez que se disser que sua identidade depende de tais formas, vemos que a cera seria uma coisa antes do fogo e outra depois dele. Todavia, essa coisa não mudou. É a mesma o tempo todo. A matéria é a mesma.

Ao mudarem as formas sensíveis, o que resta? Resta o corpo, que é algo, extenso (nesse caso, também flexível) capaz de mudar de forma. O que identifica essa forma,

[...] não é o que os sentidos informam, mas o que pode ser apreendido pelo intelecto como pertencente ao corpo. Desse modo, as formas não constituem a chave para a natureza da cera ou, por extensão, para a natureza de qualquer coisa material” (SORELL, 2004, p. 98).

Ao expor o argumento da existência dos objetos materiais, pode-se perceber que tal argumento se mostra abstrato, sendo inclusive, difícil de ser exposto. Temos as coisas que podem ser concebidas de modo claro e distinto. Essas são separáveis (e isso ocorre pelo poder de Deus, que é ilimitado). O sujeito pode conceber clara e distintamente a separação de qualquer coisa, menos do pensamento, por já ser o sujeito uma coisa pensante.

[...] somos fortemente inclinados a acreditar que os corpos produzem as imagens. Se suas causas não fossem corpos, seríamos enganados pelo fato de que não podemos evitar pensar assim, e Deus não nos constituiu de modo a sermos suscetíveis a esse tipo de erro. Assim, as causas das imagens devem pertencer à categoria da substância corporal. Logo, os corpos existem (SORELL, 2004, p. 100).

No que se refere à natureza humana, o homem tem uma clara e distinta ideia de si mesmo, por ser uma coisa pensante e não extensa. Já olhando por outro lado, podemos perceber que o homem tem uma ideia clara e distinta do corpo, no tocante a ser uma coisa extensa não pensante. Daí inferir que é uma coisa realmente distinta de seu corpo, podendo existir sem ele.

O que vemos acima é que o meditador, ao dizer que tem uma ideia clara e distinta do “eu” por si mesmo, ou seja, da mente sem o corpo, e posterior a isso, uma ideia clara e distinta de seu corpo por si mesmo, esse é o critério necessário para a distinção real.

A afirmação que o meditador faz, referente a que suas percepções das naturezas da mente e do corpo são claras e distintas, vem a significar que ele não pode estar errado sobre elas. Daí deduzir, dessas ideias de mente e corpo, a conclusão de que ambos podem existir um sem o outro. Esse argumento parece funcionar bem no quadro epistemológico de Descartes. Mas se tais fundamentos se mostrarem falsos, a argumentação feita pelo filósofo nesse sentido é derrubada.

Para realizar suas afirmações sobre o modo como percebe o corpo e a mente, o meditador estaria se utilizando de seus fundamentos epistemológicos, sem os quais sua argumentação não faria sentido.

A questão então é saber se ele (ou qualquer um) tem realmente um “claro” entendimento da mente sem um corpo e do corpo sem a mente. Esse último caso é fácil de assentar, pois muitos corpos de fato existem sem uma mente, por exemplo, as pedras. No entanto, exemplos de mentes que existam sem corpos não são fáceis de encontrar. Alguns chegam a dizer que não podem conceber uma mente sem corpo, isto é, sem cérebro. Argumentam que um cérebro é necessário para pensar e que, portanto, mentes são apenas corpos ou coisas extensas. Se isso fosse verdade, então seria impossível uma coisa pensante existir sozinha sem a extensão. Seria, pois, impossível uma mente sobreviver à morte do corpo (SKIRRY, 2010, p. 169-170).

Na formulação que o meditador faz sobre a clara e distinta percepção dessas naturezas, que são completamente diferentes, ele se baseia nas propriedades específicas de cada uma, desse modo, o meditador está a afirmar que a divisibilidade é parte da natureza ou extensão, ou está contida nela. Ou que é parte da natureza ou essência do pensamento, ou está contido nesse (no pensamento).

### **1.5.2 Distinção real da mente e do corpo**

Chegamos agora ao ápice de nossa discussão neste capítulo 1. Daí mostrarmos o que seria para Descartes a décima verdade: a “distinção real da alma e do corpo”. Deus pode produzir todas as coisas que concebo, de modo claro e distinto. Ao conceber uma coisa sem a outra, fica certo que é realmente distinta e diferente da outra, porque Deus tem a onipotência de fazê-las separadas. O filósofo não parece estar preocupado por quê potência se faça tal

separação. Entretanto, há aqui um elemento essencial da prova da distinção. Se o sujeito pode conceber algo clara e distintamente, Deus não pode deixar de fazer com que tal coisa exista.

Por ter uma natureza pensante e ter a certeza de existir dessa forma, o meditador conclui ser efetivamente sua essência uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. Mesmo que tenha um corpo ao qual está conjugado, o sujeito tem uma ideia clara e distinta de si mesmo, na proporção em que ele é uma coisa pensante e inextensa. Sua mente, pela qual ele é o que é, é inteiramente distinta de seu corpo.

Uma vez tendo Descartes demonstrado a existência de coisas corpóreas, ele afirma que talvez essas não sejam inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, uma vez que a percepção pelos sentidos é muito fraca e obscura, e também confusa.

Mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente. Mas, no que se refere a outras coisas, as quais ou são apenas particulares, por exemplo, que o sol seja de uma tal grandeza e de uma tal figura, etc. (DESCARTES, 1973, p. 143).

Deus não é enganador. Ele não permitiu haver algum tipo de falsidade nas opiniões do sujeito, que esse não tivesse uma faculdade capaz de reconhecer o erro e corrigi-lo. Dessa forma, pode-se afirmar que o sujeito tem nele os meios necessários de conhecer com certeza. Aqui o sujeito avança mais longe, do que no sentido de atestar a existência dos corpos.



## **A união entre mente e corpo**

Após reconstituirmos no primeiro capítulo o percurso argumentativo que leva Descartes a concluir sobre a distinção real entre mente e corpo, seria natural esperar que o filósofo apresentasse as duas substâncias como separadas, no entanto, a posição por ele defendida é bastante mais complexa e necessita da noção de união substancial para se tornar compreensível. Dessa forma, trataremos neste segundo capítulo das condições conceituais para a união entre a mente e o corpo no pensamento cartesiano. O que não é uma tarefa simples, levando em conta que Descartes acaba por tratar tanto da distinção como da união nos mesmos textos, como é o caso, por exemplo, da Sexta Meditação. Antes, porém, faremos uma incursão na discussão fomentada pela Princesa Elisabeth pertinente ao assunto da interação mente e corpo. A Princesa não entende como a mente (*res cogitans*) que não é extensa pode agir fazendo com que o corpo (*res extensa*) seja movido. Como veremos mais à frente na carta de 28 de junho, a experiência pode mostrar que a mente move o corpo. O problema é exatamente entender como isto se dá.

### **2 Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth**

Alguns contemporâneos de Descartes se mostram intrigados com a interação que se dá entre a mente e o corpo. Esse é o caso da princesa Elisabeth, ela quer uma definição do que é a alma e de sua natureza, que seja diferente da que Descartes deu nas *Meditações*, as quais julga incompatíveis com a interação. No final da carta de Elisabeth de 6 de maio de 1643 ela está pensando na questão da causação, particularmente no princípio que afirma que uma coisa material só pode ser movida por outra coisa material. O ponto central da princesa nesta carta está em se chegar a uma ideia mais perfeita de ambos (*mente e corpo*) considerando-os separadamente. Descartes em carta de 21 de maio de 1643, dirá a Elisabeth que há duas coisas das quais depende o conhecimento que podemos ter da natureza da mente: a primeira é que a mente tem a atribuição de pensar e a segunda é que estando unida ao corpo agirá e padecerá com ele. A resposta definitiva de Descartes quanto ao questionamento da princesa Elisabeth está no que ele chama de noção primitiva, que significa que a mente e o corpo não estão sujeitas à análise. Em carta posterior de 10 de junho, Elisabeth diz não entender como a ideia que Descartes tinha sobre o peso poderia ajudar a entender como a mente pode mover o corpo.

Respondendo à Princesa Elisabeth, em carta de 21 de maio de 1643, referente à natureza humana, Descartes diz haver, no total, duas coisas das quais depende o conhecimento que podemos ter de sua natureza. Uma delas é que ela (a mente) pensa, e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele. O fato de Descartes ter se disposto a falar mais da primeira (o pensar) que da última (o sentir) se dá porque queria provar a distinção que há entre a mente e o corpo (DESCARTES, 1973, p. 309). O pensar serviria a este intuito, já a outra (que estando unida ao corpo pode agir e padecer com ele) atrapalharia chegar àquela determinada conclusão. Esforçando-se para explicar melhor de que maneira pode ser concebida a união da mente com o corpo e como ela tem força para movê-lo, o filósofo diz haver certas noções primitivas, padrões sob os quais o sujeito forma todos os seus outros conhecimentos. No que se refere à mente e ao corpo em conjunto, há apenas a noção de sua união, da qual depende a noção da força que a mente tem de mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a mente, causando, dessa maneira, seus sentimentos e suas paixões. As noções primitivas são assim chamadas porque “cada uma delas só pode ser entendida por si mesma” (DESCARTES, 1973, p. 309-310). Na tentativa de responder a Princesa Elisabeth, o filósofo acrescenta:

[...] nas *Meditações* que Vossa Alteza se dignou ler, procurei fazer conceber as noções que só pertencem à alma distinguindo-as das que pertencem só ao corpo, a primeira coisa que devo explicar em seguida é a maneira de conceber as que pertencem à união da alma com o corpo, sem as que pertencem só ao corpo, ou só à alma. A isso me parece que pode servir o que escrevi no fim da minha *Resposta às Sextas Objeções*; pois não podemos buscar essas noções simples em outra parte exceto em nossa alma que, por sua natureza, as tem todas em si, mas que nem sempre as distingue suficientemente umas das outras, ou não as atribui aos objetos aos quais devemos atribuí-las (DESCARTES, 1973, p. 310).

Como expressa Descartes, o que parece ter ocorrido foi uma confusão acerca da noção de força com que a alma atua sobre o corpo e daquela com que um corpo atua sobre outro. Num primeiro momento o filósofo não atribuía ambas as noções à alma. Ele a atribuiu às diversas qualidades dos corpos, tais como a gravidade, o calor entre outras, por imaginar que fossem reais.

“No entanto, para justificar uma objeção à visão de Descartes de que esta noção particular é primitiva, uma crítica teria que fornecer algum argumento mostrando que essas três noções (de mente, corpo e união) não podem desempenhar tal papel no sistema de Descartes”

(YANDELL, 1997, p. 254). Em vez de lermos a passagem que vem a seguir como se sugerisse que a união entre corpo e mente devesse ser considerada como um atributo, ou seja, como algo que constitui a natureza ou essência de uma substância, podemos perceber que ele apenas indica que a relação entre mente e corpo é algo primitivo e não analisável (cf. YANDELL, 1997, p. 254).

Yandell retoma e expõe as três objeções apresentadas como resposta ao tema da noção primitiva. Tais críticas se desdobram, apontando a impossibilidade de Descartes poder afirmar que as noções de união da mente e do corpo são primitivas no mesmo sentido, porque a união não pode desempenhar o papel exigido da forma que o filósofo propõe:

Primeiro, argumentou-se que a noção de união não pode fornecer a base para explicar a possibilidade de interação, e que essa noção não pode ser primitiva com respeito à interação. Segundo, insistiu-se que a noção da capacidade da mente de agir sobre o corpo deve ser mais básica no sistema de Descartes do que aquela de extensão e que a tentativa de Descartes de tratá-las como igualmente primitivas falha. Terceiro, e mais grave para a consistência interna do sistema de Descartes, a afirmação de que a noção de união mente-corpo é tão básica quanto as de extensão e de pensamento implica que a união de mente e corpo não pode consistir apenas em uma coisa pensante, uma coisa extensa e suas relações (YANDELL, 1997, p. 254).

As objeções acima parecem suscitar problema para a posição de Descartes. O problema apontado é interno ao sistema e existe antes mesmo da consideração dos tópicos envolvidos na ideia de união.

Elisabeth em carta de 16 de maio de 1643, questiona: “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a fazer ações voluntárias (não sendo senão uma substância pensante)?” E segue na mesma carta:

Pois parece que toda determinação ao movimento se faz pelo impulso da coisa movida conforme a maneira pela qual ela é impulsionada por aquela que a move, ou bem pela qualificação e figura da superfície desta última. O choque é necessário às duas primeiras condições, a extensão à terceira.

Para a Princesa Elisabeth, Descartes teria excluído inteiramente a noção de extensão da noção que ele tem da alma. O que ela quer é que o filósofo dê em sua metafísica uma definição da mente, ou seja, da substância separada de sua ação, do pensamento. Nas *Meditações* que Descartes enviara à Princesa Elisabeth, ele apresenta em primeiro lugar as características que só pertencem à mente, distinguindo-as daquelas pertencentes ao corpo, para depois tratar das que dão conta da união da mente com o corpo. As noções simples não podem ser buscadas em outra parte que não seja na própria mente, que as tem todas em si por natureza, mas não as distingue sempre uma das outras ou mesmo não as atribui aos objetos aos quais devemos atribuí-las (cf. DESCARTES, 1973, p. 310). Essas questões são mais claramente expostas na carta de maio de 1643:

Assim, creio que confundimos até agora a noção da força com que a alma atua no corpo e aquela com que um corpo atua em outro; e que atribuímos ambas não à alma, pois não a conhecíamos ainda, porém às diversas qualidades dos corpos, como a gravidade, o calor e as outras, que imaginamos serem reais, isto é, possuírem uma existência distinta da do corpo e, por conseguinte, serem substâncias, embora as denominássemos qualidades. E nos servimos, para concebê-las, ora de noções que se encontram em nós para conhecer a alma, conforme o que lhes atribuímos fosse material ou imaterial. Por exemplo, supondo que a gravidade é uma qualidade real, da qual não possuímos qualquer outro conhecimento, exceto que tem a força de mover o corpo, no qual se acha, para o centro da terra, não nos é difícil conceber como ela move esse corpo, nem como está unida a ele, e não pensamos que isso se realiza pelo contato real de uma superfície com outra, pois experimentamos, em nós próprios, que não dispomos de uma noção particular para conceber tal coisa; e creio que usamos mal essa noção, aplicando-a à gravidade, que não é algo realmente diferenciado do corpo, como espero mostrar na *Física*, mas que nos foi dada para conceber a maneira pela qual a alma move o corpo (DESCARTES, 1973, p. 310-311).

Para a Princesa Elisabeth, em carta a Descartes de 20 de junho de 1643, seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que conceber que está possa mover um corpo. Seria difícil compreender a alma, como o filósofo tem descrito, que podendo subsistir sem o corpo, seja tão regida por ele.

Na resposta à carta de Descartes de 28 de junho de 1643, que Elisabeth escreve no dia 1º de julho de 1643, a princesa expressa certo descontentamento, porque tendo perpassado os argumentos das *Meditações*, os quais inclusive ela elogia e estando nesse momento com a segunda carta de Descartes em mãos, ela não vê uma solução, ou seja, uma resposta

convincente. Desse modo, Elisabeth constata, a partir da carta de 28 de junho, que a experiência nos mostra que a mente move o corpo. Entretanto, fica a incógnita: como isto é feito? O que já não é indicado pelos sentidos para além do que o intelecto e a imaginação podem dizer. Isto a faz pensar que a mente tem propriedades que não conhecemos (o que poderia derrubar a doutrina de Descartes) da qual a Princesa Elisabeth já estava persuadida, dados, como ela mesma citara num momento anterior, os argumentos das *Meditações*, de que a mente não é extensa. Elisabeth expõe esta posição de dúvida exatamente por verificar que as *Meditações* já requeriam que observássemos que nossos erros advêm de formarmos juízos sobre o que não percebemos suficientemente bem.

Como a mente e o corpo agem causalmente? Como os pensamentos na mente produzem movimentos no corpo e como os movimentos no corpo produzem sensações, apetites e emoções na mente? E ainda: o que garante que o corpo não pode pensar?

Se por um lado, para Descartes, o *eu*<sup>19</sup> é uma substância pensante, por outro o movimento é pertencente ao corpo, não tendo a alma como dar movimento a este. Descartes descreve em termos mecanicistas<sup>20</sup> as ações que o corpo realiza por si só, entre elas, o movimento muscular, o qual é possível de explicar em sua fisiologia e em seu mecanicismo, pois estabelece comparações neste sentido.

---

<sup>19</sup> O eu considerado unicamente como uma coisa pensante é o resultado obtido até a Quinta Meditação, a partir da Sexta Meditação, Descartes redefine a natureza do eu.

<sup>20</sup> “Um traço sempre presente na abordagem de Descartes à explicação científica é o uso de modelos mecanicistas; com efeito, o perfil “mecanicista” é uma das marcas registradas da revolução científica do século XVII, que tem em Descartes um de seus principais inauguradores. A ideia central subjacente a esse perfil é apresentada com admirável clareza e explicitude na Parte IV dos *Princípios de Filosofia*: ‘Não vejo diferença alguma entre artefatos e corpos naturais, a não ser que as operações de artefatos são, em sua maioria, ocasionadas por mecanismos grandes o suficiente para que os sentidos os percebam com facilidade – como de fato o devem ser para que os seres humanos sejam capazes de fabricá-los.’ [...] O corpo humano é muitas vezes descrito como uma máquina: não há necessidade de introduzir uma alma vegetativa ou sensitiva, uma vez que toda a gama de processos biológicos, incluindo-se aí o crescimento, a digestão, a respiração, a percepção dos dados sensoriais, os movimentos internos dos apetites e os movimentos externos dos membros, podem ser explicados como decorrência de uma simples configuração de seus contrapesos e engrenagens. É somente no caso dos seres humanos que se precisa introduzir uma alma para explicar os fenômenos do pensamento e da linguagem, que Descartes julga recalcitrantes à explicação mecanicista. No caso de animais não-humanos, ou ‘bichos’ (em francês, *bêtes*) ou ‘brutos’ (em latim, *bruta*), como os designa Descartes frequentemente, não há nada que não possa ser explicado de modo mecanicista; isso sim dá origem à famosa doutrina cartesiana da *bête machine* – a concepção de que os animais não-humanos são, simplesmente, autômatos mecânicos” (COTTNGHAM, 1995, p. 103-104). “O problema é que Descartes não propôs um mecanismo plausível para explicar a relação mente-corpo (ou mente/cérebro, problema que ainda permanece). Descartes não conseguiu explicar satisfatoriamente como a mente e o corpo poderiam interagir, mas afirmou que a glândula pineal era a região que permitia tais interações, uma região que estaria ‘a meio caminho’ entre a mente e o corpo. Atualmente sabemos que a glândula pineal está extremamente envolvida na regulação do ciclo dia/noite e, ao que indica o atual estágio de desenvolvimento da neurociência, nada há na sua estrutura ou nas suas funções que lhe permita realizar a ligação entre mente e cérebro” (MASSMANN, 2012, p. 24-25).

Concernente à consideração do corpo e da mente como substâncias, podemos verificar a passagem da Resposta às *Quartas Objeções* (realizadas por Arnauld):

Sei que algumas substâncias são comumente chamadas ‘incompletas’. Mas se são ditas incompletas porque não podem existir sozinhas *per se*, confesso que me parece contraditório que sejam substâncias, isto é, coisas que subsistem *per se* e que ao mesmo tempo são incompletas, isto é, incapazes de subsistirem *per se*. Mas em outro sentido podem ser ditas substâncias incompletas, a saber, de tal modo que, enquanto substâncias, não têm nada incompleto, mas somente enquanto se referem a uma outra substância com a qual compõem uma outra coisa *per se*. Assim, uma mão é uma substância incompleta quando é referida ao corpo todo do qual é parte; mas é uma substância completa quando considerada sozinha. E, do mesmo modo, mente e corpo são substâncias incompletas quando são referidas ao homem o qual compõem; mas se consideradas sozinhas, são completas (AT 7: 222)<sup>21</sup>.

A colocação que Descartes faz sobre o que diz Arnauld parece coerente: se uma coisa não subsiste *per se* por ser ‘incompleta’, é contraditório que seja substância, ou seja, uma coisa que subsista *per se*. Entretanto, podemos chamá-las de substâncias incompletas. A incompletude da substância é referente à comparação com outra substância. No final da citação acima, percebe-se claramente que o corpo e a alma por si subsistem. Estes sempre serão vistos como substância incompleta se comparados ao homem, mas se visto de modo separado, ou seja, sozinhas serão consideradas substâncias completas.

Para Rocha, a tese de que uma natureza não pode ter dois atributos é implicada pela concepção cartesiana de substância: Descartes pretende que a substância não seja o mesmo que um sujeito de inerência, ou seja, um sujeito despojado de propriedades no qual estas são inerentes, mas não constitutivas. “Uma substância não é algo que nela mesma não tem qualquer característica, mas, ao contrário, é inteiramente constituída por seu atributo principal. Na substância não há nada além ou aquém de seu atributo principal” (ROCHA, 2006, p. 142). Quanto a isso, podemos verificar o que Descartes afirma nos *Princípios*:

---

<sup>21</sup> A abreviatura AT, é uma referência a versão editada por ADAM, Charles et TANNERY, Paul. **Oevres de Descartes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Pensamento e extensão podem ser considerados como as coisas que constituem as naturezas das substâncias inteligente e corpórea; e, pois, não podem ser concebidos senão como as próprias substâncias pensante e extensa, isto é, como espírito e corpo, que desta forma são concebidos com maior clareza e distinção (DESCARTES, 2007, p. 50).

A passagem acima por si mesma já é bastante clara, tanto que a segunda metade só reproduz o que foi falado na primeira metade. Descartes trata aqui dos elementos constitutivos da natureza de cada substância que nos possibilitariam entendê-las melhor. Ainda quanto ao tratamento das substâncias citamos Hatfield:

Na ontologia de Descartes, tudo é uma substância ou uma modificação de uma substância. As duas substâncias, mente e matéria, são cada uma caracterizada por um atributo principal – pensamento em um caso, extensão no outro. Os "modos" ou modificações de substância são determinações específicas desses atributos principais. No caso da extensão, seus modos são tamanho, forma, posição e movimento; estes devem ser concebidos como determinações de quantidade extensa que de outro modo permaneceria indiferenciada. Os modos de pensamento incluem várias ações mentais, tais como querer ou temer, e ideias. As ideias são modos de pensamento; como tal, elas são inerentes às mentes. As mentes não são em relação às ideias, entidades separadas.

Hatfield está colocando em pauta aqui o que o conceito de substância abrange. De modo que, ou estamos tratando das substâncias ou de suas manifestações como coisas corpóreas particulares. Os modos das substâncias parecem se referir a como as coisas são ou poderão ser. O autor prossegue expondo os modos de cada substância. Campos apresenta sua interpretação do conceito de substância da seguinte maneira:

O resultado da prova da união da alma e do corpo não é a união da alma com a totalidade do universo extenso, mas sim com um corpo peculiar por intermédio do qual o homem é afetado por outros corpos e tem sensações, apetites e paixões, isto é, sentimentos. Esse corpo é o corpo humano. Além disso, se o corpo humano é um modo da substância extensa de segunda ordem, então ele não pode ser denominado de substância accidental como a alma. Desta forma, embora Descartes admita que seja accidental a uma substância finita estar unida a outra substância finita, ele não afirma que a união da alma com o corpo humano é accidental e, como consequência, que o produto desta união é um acidente (CAMPOS, 2013, p. 170).

Ao tratar da questão da união da mente com o corpo, Campos (2013) ressalta o que é a união dessas duas substâncias. Não é que esse composto mente e corpo não se relacionará com os demais corpos presentes no mundo, ele se relacionará. As afecções do homem serão captadas pelos sentidos, na forma, entre outras, de apetites e paixões. Podemos então, ressaltar que a união entre duas substâncias finitas seja acidental, mas que Descartes dá um tratamento diferente à questão da união da mente e do corpo, considerando-a substancial. O que parece dificultar o entendimento da união entre mente e corpo seria o fato de o filósofo não ter proposto, como reitera Massmann (2012, p. 24-25), um mecanismo plausível que explique a relação entre estas duas substâncias. Afinal, mesmo não tendo conseguido explicar de forma satisfatória, como assinalou a Princesa Elisabeth mais acima, eles poderiam interagir, e o filósofo apresenta uma resposta à questão, que é a glândula pineal, que ficaria a meio caminho entre mente e corpo. Mais à frente, nesta dissertação obteremos uma melhor compreensão deste assunto após a reconsideração do papel da sensibilidade.

## **2.1 Unidade do homem (natureza humana)**

Como assinala Perler (2016), apesar da afirmação de que mente e corpo são substâncias distintas, Descartes repetidamente aponta que um ser humano não é um mero composto de duas entidades (ou entes). O filósofo chama o ser humano de um verdadeiro *ens per se* e afirma que a mente e o corpo estão unidos de modo real e substancial. A questão aqui seria a de se falar não somente de uma noção de mente e de corpo, mas também da união substancial da mente e do corpo (cf. PERLER, 2016, p. 369). Na Sexta Meditação é afirmado que a mente não está alojada no corpo como um piloto em seu navio, e também, nas palavras do autor, que “lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p. 144). A mente é tão intimamente ligada ao corpo que é, por assim dizer, fundida a ele. O ser humano é corpo com consciência. É afetado pelo mundo físico, engendrando sensações e emoções, e é capaz de nele intervir. Uma vez que não houvesse esta união entre a mente e o corpo, o ser humano não sentiria sensações como fome, sede ou dor, porque estes estados não são obtidos de modo isolado só pelo corpo ou só pela mente, mas pela união do corpo e da mente.

Descartes apregoa haver uma interação causal entre a mente e o corpo, sendo a glândula pineal um elemento fundamental na explicação fisiológica entre eles. Percebemos, na metafísica de Descartes, que Deus é o garantidor da correspondência entre as representações mentais e o mundo em si. A mente deve sua existência a Deus, sendo estruturada de tal modo a ser capaz de reconhecer quais conteúdos representacionais correspondem à realidade. Fica, portanto, clara a necessidade no sistema de Descartes de se demonstrar a existência de Deus, o perfeito garantidor de nossas ideias. Qual seria então o ponto de contato entre a *res extensa* e a *res cogitans*? Este se localiza segundo Descartes, como assinalamos logo acima, numa glândula localizada no cérebro, a glândula pineal (ou *conarium*). Nesta glândula encontraríamos a sede fisiológica da imaginação e do senso comum. Além de receber os dados dos sentidos, ela opera como ponte entre a mente e o corpo, que são duas realidades independentes e absolutamente heterogêneas.

Como assinala Hoffman (1999, p. 251), para Descartes o ser humano seria uma unidade genuína, por mais que as alegações do filósofo possam parecer, por vezes, contraditórias, especialmente nas passagens em que ele defende que o ser humano é um *ens per se* e também como um *ens per accidens*. A contradição aqui está em que, ao dizer que o ser humano é um *ens per se* afirma-se que ele é genuinamente um e quando se diz que é um *ens per accidens*<sup>22</sup> é como dizer que ele é como uma pilha de agregado.

## **2.2 Prova da união da mente e do corpo e a conseqüente tese da união substancial**

Para Descartes, a união substancial produz ideias confusas no que concerne à relação entre nossa mente e nosso corpo, isto é, as sensações e imaginações. A substância inextensa age sobre a substância extensa, possibilitando o movimento do corpo pelo pensamento e vice-versa, ou seja, a parte extensa ao se mover, interfere no pensamento. É a experiência subjetiva, que vem atestar o poder que a mente tem de mover o corpo.

---

<sup>22</sup> “O problema crucial na concepção de ser humano de Descartes poderia ser formulada como segue: Como duas realidades de coisas distintas, mente e corpo, podem de alguma forma gerar uma outra coisa, o ser humano, o qual é ele mesmo uma unidade, isto é, um indivíduo genuíno ou um *ens per se*. Por *ens per se* Descartes significa uma substância. [...] O contrário de um *ens per se* é *ens per accidens*, ou seja, se a união for acidental a pelo menos um dos componentes.” (RIYANTO, 2008, p. 40).



Figura extraída da obra: *O Homem*; p. 295<sup>23</sup>.

Recapitulando, temos, deste modo, duas substâncias: substância material (*res extensa*), que tem como propriedade fundamental a extensão; ocupando certa posição no espaço, tendo ainda uma largura, uma altura e uma profundidade e a substância pensante (*res cogitans*), cuja propriedade fundamental é o pensamento, que não possui uma posição ou extensão espacial. Para Descartes, se a corporeidade é uma substância material, a mente é uma substância mental, na qual o pensamento se caracteriza pela ausência de extensão e divisibilidade (Sexta Meditação, parag. 18).

O corpo humano tem acesso ao mundo externo através da faculdade dos sentidos. “Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar” (REALE e ANTISERI, 2005, p.373). As sensações, paixões e apetites não são modos próprios da mente porque são frutos da união substancial. Nota-se um hibridismo implícito na sensibilidade. Então, por exemplo, não é possível entender a figura senão pela própria coisa extensa, nem o movimento senão no espaço extenso. A

<sup>23</sup> “Como por exemplo (Fig. 7), se o fogo A se encontra perto do pé B, as pequenas partes desse fogo, que se movem, como sabeis, muito rapidamente, têm a força de mover consigo o lugar da pele desse pé que elas tocam; e, por esse meio, ao puxar o pequeno filete c, c, que vós vedes estar ligado a ele, elas abrem no mesmo instante a entrada do poro d, e, no qual esse pequeno filete termina: da mesma forma que, puxando uma das pontas de uma corda, se faz soar ao mesmo tempo o sino que pende da outra extremidade.” (DESCARTES, 2009, p. 293-295).

substancialidade da união corpo e mente é algo que pode explicar o porquê de as sensações serem atos confusos da mente e não atos de uma outra suposta substância composta de corpo e alma.

O fato de que a união corpo/alma é substancial explica, portanto, porque as sensações (e a imaginação) são atos confusos da mente e não atos de uma suposta terceira substância composta de corpo e alma. As sensações não são modos do corpo, mas atos mentais que, entretanto, diferem dos atos mentais puros visto serem atos da alma enquanto unida ao corpo. A prova de que se trata de uma união substancial consiste em mostrar que uma experiência obscura e confusa, independentemente de seu conteúdo representativo, justifica a crença num determinado tipo de relação de união. Embora a união não seja o objeto intencional da sensação, a sensação é evidência da união porque é produto da união (ROCHA, 2008, p. 223).

Este argumento ficará mais claro na sequência, com a análise dos parágrafos 20 a 29 da Sexta Meditação, pelo fato de ser o contexto em que Descartes trata mais especificamente da união. No final do parágrafo 20 temos: “é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.” Pois nesse momento já foi provado que Deus não é enganador e, por outro lado, que Ele também não nos proporcionou reconhecer que haja aí algum erro, isto significa que estamos diante de uma certeza.

Analisando o parágrafo 21, vemos que o filósofo está reafirmando a não confiabilidade nos sentidos e que já temos algo pelo menos no que possamos confiar, que são as coisas compreendidas dentro do campo da Geometria especulativa. Porque coisas do âmbito particular do tipo: “que o sol seja de uma tal grandeza e de uma tal figura...” acabam sendo concebidas menos clara e distintamente.

Descartes está avançando em sua meditação de modo metucioso. Primeiro: há coisas corpóreas que existem. Segundo: não podemos confiar em tudo, uma vez que os sentidos nos enganam no que diz respeito à natureza dos corpos, não com relação às suas existências. Contudo, as coisas referentes à geometria nos fornecem certezas. Terceiro, no parágrafo 22, a natureza pode nos ensinar alguma verdade<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Nota-se aqui os primeiros indícios de uma perspectiva naturalista dos sentidos em Descartes, aprofundaremos essa ideia ao discutir a tese da sensibilidade como signos.

[...] não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas (DESCARTES, 1973, p. 144).

Mas é no parágrafo 23 que fica mais explícito o que é essa natureza corpórea, devido à sensibilidade acusar que tenho um corpo, por meio da dor que sentimos, da necessidade de comer ou beber, etc.

[...] nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está maldisposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo de modo algum duvidar que haja nisso alguma verdade (DESCARTES, 1973, p. 144).

No parágrafo 24 chegamos ao desfecho pretendido:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.

Podemos perceber que o argumento da união corpo e mente aceita, tanto a distinção real entre corpo e mente, como a prova da existência das coisas materiais. Uma vez que tenha sido provado que a essência da mente é distinta da essência do corpo, e que existem corpos externos materiais, vê-se que, o que Descartes faz é dar início à exposição de sua teoria da natureza humana. Os exames, tanto da natureza humana como o da existência do mundo externo, se dão

por meio da avaliação da legitimidade e dos limites das sensações, no que se refere ao conhecimento da substância finita. Depois do exame das sensações que culminam com o conhecimento da natureza humana, Descartes introduz o argumento em favor da união do corpo com a mente (ROCHA, 2008, p. 216).

### 2.3 “Como um piloto em seu navio”?

Gilbert Ryle, em seu texto *The Concept of Mind*, argumenta que a doutrina oficial acaba se fundando em um mito. E por que isto? Porque não tem um fundo explicativo evidente, daí colocar um fantasma na máquina. Para Ryle, o fantasma seria a mente e a máquina seria o corpo humano. A doutrina oficial apregoava que estas duas partes que comporiam o corpo humano não são relacionadas, a não ser por uma relação causal duvidosa, pela qual, por exemplo, uma substância imaterial causaria movimentos do corpo, sendo este material. Para Ryle, a doutrina oficial<sup>25</sup> apresenta-se como contraditória, devendo ser substituída pelo conceito de mente, no sentido de que a mente humana não é uma substância (RYLE, 1949, p. 4-5).

Continuando nossa análise, no parágrafo 25 da Sexta Meditação, Descartes indica que, por meio da natureza, ele aprende que muitos outros corpos existem em seu entorno. Tais corpos podem oferecer-nos comodidades ou incomodidades conforme o modo como nos relacionamos com eles. Os parágrafos 26 e 27 dão continuidade ao que Descartes vinha falando sobre a apreensão que os sentidos fazem das coisas externas, ressaltando a falta de evidência relativa à natureza das coisas corpóreas da perspectiva sensível. É uma dúvida acerca da correspondência dos dados sensíveis e a natureza das coisas materiais. Conhecer a verdade das coisas não seria necessariamente competência do composto corpo e mente, mas somente da mente. No parágrafo 28, vemos que: uma estrela é um corpo que está longe. Mas apesar de estar longe, em relação a uma vela, não há faculdade real ou natural que faça com que Descartes acredite que esta última

---

<sup>25</sup> “Segundo Ryle (1949/1980), o conceito tradicional de mente compromete-se com a chamada doutrina oficial, uma doutrina sobre a natureza e localização das mentes que prevalece tanto entre os teóricos quanto no senso comum. Essa concepção, segundo Ryle, tem como principal representante moderno Descartes (1641/1979), que coloca o problema do dualismo de substâncias de forma sistemática. A hipótese dualista defende basicamente a ideia de que toda pessoa é dotada de um corpo e de uma mente. Essa divisão é uma característica exclusivamente humana e, portanto, o principal fator de diferenciação do homem em relação aos demais animais” (LOPES; ABIB, 2003).

seja maior. E quando próximo demais do fogo, não há razão que o convença de que haja no fogo alguma coisa semelhante a esse calor ou à dor que ele possa estar sentindo. Fechando o último parágrafo, o de número 29, vemos que, Descartes reconhece como e o quanto fazemos uso dos sentidos, entretanto o emprego dos dados sensíveis visando a aquisição do conhecimento não é o ideal quanto aos ensinamentos que possamos adquirir da natureza. Só podemos obter daí conhecimentos confusos e obscuros. A solução mais uma vez nos viria de onde? Do conhecimento que a mente tem das coisas.

Na apresentação da obra *Ensaio sobre a Moral de Descartes* de Lívio Teixeira, Bento Prado Junior aponta algo que ele chama de insensatez de Descartes, que foi o fato de o filósofo representar a alma como que sendo um piloto do corpo, guiando-o no vasto campo da extensão ou matéria. Podemos salientar pela passagem acima, que a questão não se finda nisso, pois Descartes afirma também o seguinte: ‘lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.’ Observemos que Descartes não fala somente do ‘piloto no navio’, mas da composição de ‘um único todo’. Neste caso não se trata da soma da alma mais o corpo e sim de uma mistura. O ser humano é o resultado desta mistura. De acordo com Lívio Teixeira, a doutrina da alma e do corpo interessa à moral, mas não é esse o nosso objeto de estudo aqui. Estamos buscando neste capítulo o entendimento do conhecimento de como se dá a união substancial da alma e do corpo. Para Teixeira, o conhecimento da união é confuso, e isso se dá pelo fato dele vir de um plano de ideias confusas (TEIXEIRA. 1990, p. 85).

O exame dos *Princípios da Filosofia* auxilia na compreensão do conceito de união da obra de Descartes:

Como sabemos, também, que o corpo humano está estreitamente conectado ao espírito? Devemos concluir também que um determinado corpo está mais estreitamente unido ao nosso espírito do que qualquer outro, porque percebemos claramente que a dor e outras sensações nos advêm sem as termos previsto; e essas, como o espírito está consciente, não surgem dele por si só, tampouco lhe pertencem, na medida em que é uma coisa que pensa, mas apenas porque está unida a uma coisa extensa e móvel, ao qual se chama o corpo humano (DESCARTES, 2007, p. 60).

Descartes procura uma forma de elucidar a questão da união do corpo com a mente. Aliás, falar em elucidação deste problema pode parecer um tanto o quanto complicado. Alguns comentadores de Descartes adotam a perspectiva interpretativa que vemos a seguir, entre eles Chitolina que aponta que, para o filósofo, a interação mente-corpo, constitui um problema para a razão, não sendo, no entanto, um problema para a experiência dos sentidos. Advém do funcionamento lógico da razão a impossibilidade de se conceber ao mesmo tempo a distinção e a união de duas substâncias heterogêneas, isto é, implica aqui a violação do princípio lógico da não-contradição. “A união substancial revela-se, deste modo, ininteligível porque excede os limites lógicos do pensamento; é um fato face ao qual o poder da razão revela-se impotente.” (CHITOLINA, 2009, p. 87). O que queremos destacar aqui, por outro lado, é que pela comunicação imediata da sensação de dor que percebemos, segundo Descartes, de modo mais claro que estamos ligados a um corpo. Podemos perceber aqui uma fala que se distancia um pouco mais da comparação do piloto na embarcação. O espírito, como afirma a passagem acima, está consciente de que as sensações não provêm dele mesmo, mas provêm da sua relação com o mundo externo, possibilitada pela união entre mente e corpo. Nós por outro lado, buscaremos explorar novas perspectivas que possibilitem interpretações mais conciliadoras.

### 2.3.1 Unidade por composição

Respondendo às Sextas Objeções, podemos encontrar o aprofundamento das noções de ‘unidade de natureza’ e ‘unidade de composição’ de forma que ele aponta qual unidade é própria ao ser humano, AT, IX, 226-227:

Assim, por exemplo, é bem verdade que a ideia da figura não é a mesma que a do movimento; que a ação pela qual eu entendo é concebida sob uma outra ideia do que aquela pela qual eu quero [...] E, no entanto, concebemos muito bem que a mesma substância à que a figura convém também é capaz de movimento, de sorte que ser figurado e ser móvel é uma mesma coisa, em unidade de natureza; como também é a mesma coisa, em unidade de natureza, aquele que quer e que entende. Mas não é assim com a substância que consideramos sob a forma de um osso, e com aquela que consideramos sob a forma da carne: o que faz com que não possamos tomá-las por uma mesma coisa em unidade de natureza, mas apenas em unidade de composição, na medida em que é um mesmo animal que tem carne e ossos. Agora a questão é de saber se concebemos que a coisa que pensa e aquela que é extensa, sejam uma mesma coisa em unidade de natureza [...] ou antes se elas não são consideradas uma em unidade de composição, na medida em que elas se

encontram todas as duas em um mesmo homem, como os ossos e a carne em um mesmo animal. E para mim, é este o meu sentimento; pois a distinção ou diversidade que eu observo entre a natureza de uma coisa extensa e a de uma coisa que pensa, não me parece menor do que aquela que existe entre os ossos e a carne. Pois isso não se pode entender, senão quando consideramos que as ideias de uma coisa que pensa e de uma coisa extensa ou móvel são inteiramente diversas e independentes uma da outra, e que é repugnante que coisas que concebemos claramente e distintamente serem diversas e independentes não possam ser separadas, ao menos pela onipotência de Deus; de sorte que, assim como nós as encontramos juntas em um mesmo sujeito, como o pensamento e o movimento corporal em um mesmo homem, não devemos por isso estimar que elas sejam uma mesma coisa em unidade de natureza, mas somente em unidade de composição.

Para Descartes, a figura e o movimento são tomados como sendo dois modos diferentes de uma mesma substância, tendo a mesma essência, que é a extensão. Deste modo podem compor juntas uma mesma coisa em unidade de natureza, como no caso em de um corpo que possui figura e é capaz de realizar movimento. O mesmo se dá com o ato de conceber ser diferente do ato de querer, que tem a mesma essência, que é o pensamento, “formando” assim uma mesma coisa em unidade de natureza, isto é, uma mente que concebe e quer.

Sobre a unidade de composição, Descartes dá o exemplo do modo como o osso e a carne formam uma única e mesma coisa. O que ocorre é que, eles não vêm a formar a mesma coisa porque tem a mesma essência, mas sim porque são partes de um mesmo organismo, no caso aqui, do organismo do animal. No outro exemplo de unidade por composição, o filósofo fala do modo como o corpo e a mente formam uma única e mesma coisa. Este argumento pode ser analisado da mesma forma que o anterior, onde eles não formam a mesma coisa por ter a mesma essência, mas o fazem sim por ser partes de um mesmo sujeito, ou seja, o homem.

Uma vez que considerássemos que corpo e mente formassem a mesma coisa por ter a mesma essência, isto resultaria que eles formariam uma substância finita. “Contudo, Descartes não apenas não aceitou essa consequência como fez questão de distinguir o problema da substancialidade das coisas do problema de sua unidade” (CAMPOS, 2013, p. 165). Em sua noção de unidade por composição ele admite que, mesmo coisas que não têm a mesma essência, não podendo formar uma substância, podem compor uma unidade.

Além disso, uma consequência da noção de unidade de composição, embora fora do escopo da antropologia, é o fato de que ela permite a Descartes

reconhecer que o animal possui uma unidade, ainda que o seu estatuto na metafísica cartesiana seja o de um modo da substância extensa de segunda ordem (CAMPOS, 2013, p. 165-166).

Desse modo, Descartes, por meio de sua noção de unidade de composição pode sustentar que coisas das quais não se supõe que tenham identidade e unidade de natureza possam formar, seja um único e mesmo organismo ou um único e mesmo sujeito, no caso do homem.

A união entre corpo e alma pode ainda ser provada por outro componente das sensações<sup>26</sup>, a saber, a sua natureza própria. Podemos analisar, por exemplo, quando temos uma sensação de dor, esta não comunica à mente o ferimento ou o mal-estar do corpo, ou seja, a mente sente dor junto com o corpo. Se não existisse tal união entre corpo e alma, o corpo isolado sentiria apenas um desajuste físico. Este careceria de consciência e um sentir propriamente dito. O único modo da alma poder ser provocada a ter sensações seria estar conjugada ao corpo. Do que viemos dizendo até agora percebemos então que as sensações (e as paixões) denunciam a união (e não justaposição) entre mente e corpo. Temos assim gerada uma nova natureza, que é a humana, que seria impossibilitada de viver isolada somente na alma ou somente no corpo. E Descartes dizia ainda que as sensações e as paixões são a mais profunda manifestação desta humanidade (BATTISTI, 2010, p. 150).

### 2.3.2 Descartes e a natureza humana: crítico ou defensor do hilemorfismo

Segundo Hoffman (2009), para Descartes, a união do corpo com a mente tem um papel igualmente importante, isso se não for mais importante ainda o papel de explicar por que o produto da união do corpo com a mente do ser humano deve ser considerado como uma unidade genuína ou um *ens per se*, ou seja, uma substância e não um mero agregado ou amontoado. Hoffman vai mais a fundo e apresenta a seguinte hipótese acerca da relação entre mente e o corpo: Descartes teria se baseado para firmar sua teoria da mente e corpo nos moldes da teoria *hilemorfista* de Aristóteles.<sup>27</sup> Quando Descartes afirma que o ser humano é uma união

<sup>26</sup> Para Ethel Menezes Rocha o argumento de que o conteúdo de minhas sensações é involuntário não é suficiente para provar que o meu corpo existe, e ainda, que ele existe unido à minha alma. ROCHA, 2008, p. 217-220.

<sup>27</sup> No *hilemorfismo* a mente e o corpo se relacionam como forma e matéria e o composto que é o *ser humano* é o resultado dessa união e é chamada substância. – A doutrina da identidade entre ação e paixão apregoa que sempre que um agente causal age sobre alguma coisa, que pode ser denominada *paciente*, o que o *agente* faz (a ação) e o que o *paciente* recebe (a paixão) é o mesmo.

substancial composta por duas essências, que podem ser concebidas clara e distintamente, de forma independente uma da outra, isso pode mostrar que é igualmente incompatível com a atribuição a esse autor de uma concepção hilemórfica do ser humano.

Um dos principais problemas do dualismo cartesiano é fornecer um relato da união da mente e do corpo. Esse problema é muitas vezes interpretado como um dos motivos para explicar como as coisas pensantes e as coisas estendidas podem interagir causalmente. Isso é, ele precisa ser explicado como os pensamentos da mente podem produzir movimentos no corpo e como os movimentos no corpo podem produzir sensações, apetites e emoções na mente (HOFFMAN, 2009, p. 15).

Para Rocha, Descartes visa rejeitar a concepção hilemórfica tomista aristotélica, introduzindo o dualismo de substâncias. Isso no sentido de introduzir ainda uma concepção de substância que impede que estas sejam concebidas como incompletas e que uma possa completar a outra. Trata-se de duas substâncias, que tendo essa capacidade de subsistir se misturam, compondo uma união *substancial* (ROCHA, 2006, p. 129). Ainda sobre outros pontos possíveis de serem interrogados acerca deste assunto vejamos o que Lima nos diz:

Se partirmos do princípio proposto por Descartes, de que a alma é imaterial e substancialmente distinta do corpo, como podemos racionalmente justificar que duas substâncias, a saber, corpo e alma, possam interagir em algum ponto, mesmo sendo este material? Por sérias razões epistemológicas não podemos transpor este abismo. Não obstante a toda tentativa mecanicista, Descartes não deixou claro porque, na união substancial, uma das substâncias está sujeita às leis físicas e a outra não, de modo que, o problema mente-corpo se mantém obscuro (LIMA, 2007, p. 24).

O homem enquanto corpo orgânico pode ser considerado animal, podendo também ser descrito como uma máquina, só que uma máquina mais complexa do que os outros sistemas materiais.

A união do corpo com a mente, na antropologia cartesiana, traz como já dissemos a concepção de que a alma não está apenas alojada em nosso corpo (como o piloto no navio), mas está unida a ele de sorte que nossas ideias sensíveis não se ligam de modo algum às coisas pela

relação de cópia com o modelo<sup>28</sup> (DESCARTES, 1973, intr. p. 23). A união do corpo com a mente é incompreensível da perspectiva da clareza e distinção, porque há ali a mistura de algo divisível, que é a extensão, com o indivisível, isto é, o pensamento. Paira como que uma obscuridade nessa teoria de Descartes, mas também uma originalidade nesse sentido do gênero que ele adota para solucionar até certo ponto o problema. Como diz Granger, na introdução da obra *Discurso do Método*,<sup>29</sup>

Desta união entre a mente e o corpo não seria possível obter uma ideia clara e distinta, e como seria necessário raciocinar precisamente sobre noções obscuras e confusas, o que culmina em malogro reconhecido. Descartes nos devolve, ao fim de contas, à obediência à nossa natureza, que ‘conhece bem melhor (seu estado) do que um médico, que só vê o exterior’ (DESCARTES, 1973, intr. p. 23).

Dito isto, fica mais clara se não a solução, mas pelo menos a dimensão do problema, ao que prosseguiremos com alguns elementos passíveis de nos colocar a par do que Descartes expôs sobre o assunto.

### 2.3.3 União accidental e união essencial

Na carta a Regius, de janeiro de 1642, Descartes examina dois tipos de união: a accidental e a essencial. Indica que a união presente na natureza humana é uma união essencial:

A alma é realmente e substancialmente unida ao corpo, não por sua situação e por sua disposição (como vós dizeis em vosso último escrito, o que é ainda falso e sujeito a ser retomado na minha visão), mas que ela é, [como eu digo], unida ao corpo por uma verdadeira união. Entretanto, vós podeis o explicar, como fiz na minha *Metafísica*, dizendo que percebemos que os sentimentos de dor, e todos os outros de semelhante natureza, não são puros pensamentos da alma distinta do corpo, mas percepções confusas desta alma que é realmente unida ao corpo. Se um anjo fosse unido ao corpo humano, ele não teria os sentimentos tais como nós, mas perceberia somente os movimentos causados pelos objetos exteriores, e por isso seria diferente de um verdadeiro homem. [...] Mas na medida em que consideramos o homem totalmente nele

---

<sup>28</sup> Mas de signo com significado.

<sup>29</sup> Versão de 1973 da Abril cultural.

mesmo, dizemos que ele é um ser existente por si mesmo, e não por acidente, porque a união que junta o corpo humano e a alma não é acidental, mas essencial, visto que sem ela o homem não é homem (AT III, 492-3).

Garber diz que a filosofia mecanicista de Descartes é consideravelmente mais promissa que façanha, e por fim, o tamanho, a figura e o movimento revelaram-se consideravelmente menos prolíficos do que esperavam Descartes e seus contemporâneos mecanicistas (GARBER, 2009, p. 371). Seria isto mesmo? Verificaremos ao falar de mecanicismo e extensão, como Descartes pretende explicar a natureza do movimento. É pelo movimento que se dá a individuação de um corpo em relação a outro. O movimento determina o tamanho e a figura dos corpos individuais, assim sendo, o movimento seria o princípio explicativo central na física de Descartes. Para Descartes, a substância extensa é apenas corporeidade, logo, o mundo deve ser um pleno de corpo ou corpos. Nos *Princípios*, vemos o seguinte:

Não é menos contraditório para nós concebermos uma montanha sem um vale do que é para nós pensarmos... nesta extensão sem uma substância que seja extensa, uma vez que, como dito frequentemente, nenhuma extensão pode pertencer ao nada. E, portanto, se alguém perguntasse o que aconteceria se Deus removesse todo o corpo contido em um recipiente e não permitisse que nada mais entrasse no lugar do corpo removido, devemos responder que os lados do recipiente seriam, em virtude disso, mutuamente contíguos. Pois, quando não há nada entre dois corpos, eles devem necessariamente se tocar. É obviamente contraditório que eles sejam distantes, isto é, que haja uma distância entre eles, mas que esta distância seja um nada, uma vez que toda distância é um modo da extensão, e, portanto, não pode existir sem uma substância extensa (Cf. DESCARTES, *Princípios*, Parte II, art. 18).

O fato de os lados do recipiente estarem separados requer a existência de corpos, porque se não houver corpo, não pode haver distância, e se não houver distância os dois lados devem se tocar. Pelo fato de Descartes rejeitar a possibilidade do vácuo, ele se afasta das doutrinas centrais do atomismo. René Descartes também “parece ter rejeitado os átomos<sup>30</sup> desde o final

---

<sup>30</sup> “Descartes, juntamente com uma série de outros filósofos-cientistas inovadores do século XVII, procurava alcançar um esquema mecanicista que explicasse todos os fenômenos físicos por referência às interações entre partículas. Uma opção fácil para os que adotavam tal abordagem mecanicista era seguir a pista deixada por Demócrito e Epicuro na Antiguidade clássica, e supor que toda matéria era, em última instância, composta por átomos que se movem no vácuo; foi este o caminho percorrido por muitos dos contemporâneos de Descartes, em especial Pierre Gassendi (1592-1665). Durante toda a sua vida de estudos, entretanto, Descartes dissociou-se de maneira firme e coerente dos atomistas. Em uma carta a Mersenne, já em 1630, insistiu em que as ‘partículas’ ou

dos anos 1620 e preenchido o universo com uma matéria sutil indefinidamente dividida (GARBER, 2009, p. 367). Ainda nos *Princípios*, argumentando contra a possibilidade do átomo lemos que:

Sabemos também que não pode haver átomos, isto é, partes de matéria indivisíveis por natureza. Pois se houvesse tais coisas, elas teriam necessariamente de ser extensas, não importa quão pequenas nós as imaginássemos, e, portanto, poderíamos em nosso pensamento dividir cada uma delas em duas ou mais partes menores, e assim poderíamos saber que elas são divisíveis. Pois não podemos dividir qualquer coisa em pensamento sem sabermos por este fato mesmo que elas são divisíveis. Logo, se julgássemos que uma dada coisa é indivisível, nosso julgamento seria contrário àquilo que sabemos. Mas mesmo se imaginássemos que Deus quis fazer com que algumas partículas de matéria não possam ser divididas em partes menores, ainda assim elas não deveriam ser apropriadamente chamadas de indivisíveis. Pois de fato, mesmo que Ele houvesse feito algo que não pudesse ser dividido por quaisquer criaturas, Ele certamente não poderia ter se privado da habilidade de dividi-lo, uma vez que Ele certamente não poderia diminuir Seu próprio poder... E portanto, aquela divisibilidade permanece, estritamente falando, uma vez que ele é divisível por natureza (Cf. DESCARTES, *Princípios*, Parte II, art. 20).

Assim, para Descartes, a infinita divisibilidade da extensão geométrica e a onipotência divina minam o atomismo.<sup>31</sup>

Continuando na questão do movimento, é a partir da noção de movimento que Descartes explica as várias sensações, tais como o calor e a dor, tudo se dá pelo movimento das partículas. A princípio Descartes não parece imaginar possível definir o conceito de movimento, expressando nas *Regras para a Orientação do Espírito* como tal conceito é “indefinível”. Descartes escreve:

De fato, não parece que qualquer um que diz que o movimento, uma coisa bem conhecida de todos, é a *atualidade de uma coisa em potencialidade na medida em que ela está em potencialidade* está proferindo palavras

---

‘corpúsculos’ evocados na física por ele iniciada não deveriam ser concebidos com átomos (AT, I, 140) Para o leitor moderno, familiarizado com a ideia de ‘dividir o átomo’, é importante lembrar que até relativamente pouco tempo, o átomo era concebido como algo por definição indivisível...” (COTTINGHAM. 1995, p. 24-25).

<sup>31</sup> De acordo com Garber, 2009, p. 368, o argumento de Descartes poderia funcionar bem com antigas versões do atomismo que negam um Deus transcendente e onipotente, o mesmo argumento parece não funcionar contra atomistas cristãos como, por exemplo, com Pierre Gassendi, para o qual Deus seria capaz até mesmo de dividir um átomo, caso fosse de sua vontade.

mágicas...? Pois quem entende estas palavras? Quem não sabe o que é o movimento?... Portanto, devemos dizer que estas coisas não deveriam nunca ser explicadas por definições desse tipo, para que não apreendamos coisas complexas no lugar de uma coisa simples. Em vez disso, todos e cada um de nós deve intuir estas coisas, distintas de todas as outras coisas, pela luz de sua própria inteligência (*ingenium*) (AT X 40).

O trecho em itálico assinala uma construção complexa, mas que parece tratar-se de uma crítica à teoria de Aristóteles referente à questão do ato e potência. Apenas a intuição de tais coisas já seria suficiente para chegarmos pela luz da inteligência à conclusão desejada. A mesma atitude em relação ao movimento é encontrada em *O Mundo*. O movimento é “aquilo em virtude do qual os corpos passam de um lugar a outro e sucessivamente ocupam todos os espaços intermediários (AT IX 40).” Como então seria a compreensão de Descartes sobre o movimento? Para ele, se trata de movimento local, da mudança de lugar, ou movimento dos geômetras.<sup>32</sup>

Se Descartes estivesse certo, consideraríamos todo corpo como extensão apenas. Toda mudança deveria ser baseada em uma mudança de lugar. O movimento é a ação pela qual algum corpo passa de um lugar a outro (Cf. *Princípios*, Parte II, art. 24). E contrastando com esta passagem, continua Descartes:

Mas se considerarmos o que devemos entender por movimento, não tanto como ele é comumente usado, mas, em vez disso, de acordo com a verdade da questão, então, a fim de atribuir alguma natureza determinada a ele, podemos dizer que ele é a transferência [*translatio*] de uma parte de matéria ou de um corpo, da vizinhança daqueles corpos que estão em contato imediato com ele e são considerados como estando em repouso, para a vizinhança de outros (*Princípios*, Parte II, art. 25).

---

<sup>32</sup> Na teoria dos escolásticos haveria muitos movimentos que poderiam ocorrer sem que um corpo mude de lugar. A esses movimentos eles chamavam de movimento com respeito à forma (*motus ad formam*), movimento com respeito ao calor (*motus ad calorem*) e movimento com respeito a quantidade (*motus ad quantitatem*), entre outros. AT XI 39. E ainda: Descartes certamente sustentou que a alma tem o “poder” de mover o corpo, especialmente na ação (humana) voluntária, e que o corpo tem o “poder” de agir sobre a alma, especialmente na percepção sensorial (AT III: 665. Em ambos os casos, este ‘poder’ é considerado pela lenda como um poder causal, comparável ao poder de mover a matéria para colocar outra matéria em movimento por impacto (BAKER & MORRIS, 2002, p. 51).

Pela última passagem dos *Princípios* que observamos acima, Descartes assume uma terminologia adotada pelo vulgo: o movimento como ação [*actio*]. Ele adota o termo transferência [*translatio*]. Confirmando sua preferência pelo termo transferência Descartes escreve:

E digo que [o movimento] é uma transferência, e não a força ou ação que transfere, a fim de mostrar que ele está sempre na coisa móvel, e não naquilo que a está movendo, uma vez que estas duas coisas não são comumente distinguidas com suficiente cuidado, e para mostrar que o [movimento] é um modo de uma coisa, e não alguma coisa subsistente, exatamente da mesma maneira que uma figura é um modo de uma coisa que tem a figura, e o repouso é um modo de uma coisa em repouso (*Princípios*, Parte II, art. 25).

O que Descartes faz aqui é distinguir o movimento, que é o modo de um corpo, de sua causa, que é aquilo que coloca o corpo em movimento.<sup>33</sup> Sendo o movimento uma noção explicativa básica da física de Descartes, para ele toda variação na matéria, ou seja, toda diversidade de suas formas depende do movimento.

Movimento não seria, para Descartes, realizado como um todo, num único bloco. O movimento seria diferenciado entre as partes da matéria. Na hipótese de existir apenas um corpo no universo, não haveria movimentos no mundo, a matéria precisa ser divisível, uma vez que, de outro modo, não incorporaria movimentos diferentes. Se se supusesse que a matéria ocupasse todo o espaço e que suas partes estivessem em constante movimento, este movimento significaria a mudança instantânea de lugar de partes da matéria nessa dada parte do universo. O que cada corpo fazia ao se mover não era deslocar toda a outra matéria, mas somente aquela necessária para preencher o espaço que vagava e percorreria um caminho circular partindo da posição do corpo que se movera originalmente.

Acerca das coisas materiais, no início da segunda parte dos *Princípios*, mais exatamente no primeiro artigo, Descartes lembra que já apresentou um argumento para mostrar a sua existência. Quais seriam então os fundamentos dessa demonstração? Fica posto que a percepção que temos nos chega por meio de algum objeto. Tal objeto seria diferente de nossa mente. Não podemos causar em nós mesmos a experiência de uma percepção de objetos físicos. Como nos

---

<sup>33</sup> Na física geral de Descartes, o que põe o corpo em movimento é Deus.

enganar vai contra a própria natureza de Deus, é o objeto extenso em comprimento, largura e espessura que possui todas as propriedades que claramente apreendemos como pertencente ao que é extenso, a causa de nossas sensações tal substância extensa é o que Descartes denomina corpo ou matéria.

Quando se qualifica a filosofia de Descartes de mecanicista é claro que não intentamos abranger o todo, mas apenas uma parte de sua teoria. Nela, ele traz consigo sua explicação do mundo físico. Com seu modelo baseado na máquina, quer explicar também a natureza, o que verificamos como parte de sua física. Ele atinge até mesmo a explicação das naturezas vivas, e mesmo do organismo humano. Em cada caso há movimento variável no que se refere à velocidade, vejamos:

Descartes prossegue descrevendo como “leis da natureza” três maneiras pelas quais a matéria pode agir, dado que possui comprimento, profundidade e largura e partes de formas particulares, movendo-se a diferentes velocidades. A primeira lei estabelece que, a menos que ocorra colisão com outras partes, cada parte da matéria mantém a forma, tamanho, movimento ou repouso que possui originalmente. A segunda lei afirma que uma parte da matéria somente pode ganhar movimento na mesma medida em que a parte que colidiu com ela perde. A terceira lei assevera que o movimento de qualquer corpo tende a ser retilíneo, mesmo que seja de fato circular ou curvo devido à colisão. De acordo com o *Do Mundo*, nenhuma propriedade além da extensão espacial e do movimento deve ser atribuída à matéria a fim de explicar os efeitos observados do mundo inanimado; nem qualquer lei além das três fundamentais que foram especificadas para descrever os efeitos mais gerais da natureza: divisão, deformação e acumulação de matéria mediante impacto, e aumento ou diminuição de movimento (SORELL, 2004, p. 45).

Para Sorell, embora Descartes atribuísse tanto extensão como movimento à matéria, somente a primeira seria considerada essencial. Descartes não teria afirmado que a matéria possuísse partes distinguíveis pelo movimento. Assim, os efeitos naturais que nós de fato observamos deviam ser esperados.

Tanto a concepção da mente sem atributos que envolvam um corpo, como a concepção do corpo, sem a necessidade de incluir nela as coisas que dependem da mente, podem ser supostas por Descartes. Aliás a correção de uma austera concepção do corpo, que deixa de fora a temperatura, a cor, o cheiro, a solidez percebida entre outras coisas, acabam sendo uma das últimas coisas que Descartes estabelece nas *Meditações*. Mas tais concepções foram as primeiras que ele tenta provar em *O Mundo*. O fato de estarmos ligados a um corpo explica a

confusão das propriedades aparentes com as reais. Ou dizendo de outro modo, seríamos desvirtuados por nosso hábito de formar concepções de substâncias unicamente com o auxílio dos sentidos. Vemos que a utilidade de se ter representações qualitativas dos corpos se aplica tanto aos nossos corpos quanto aos corpos externos. Toda vez que experimentamos a fome, a sede, a dor, o prazer ou mesmo o movimento, possuímos representações qualitativas de nossos corpos. O fato de sentirmos dor, fome e sede mostra-nos o valor de sobrevivência, porque são sensações que nos pertencem, não são sensações em um corpo separado de nós.

Extraímos disso que, para Descartes, as representações qualitativas dos corpos nos ajudam a preservar nossas vidas, não nos deixando embaraçados no que concerne à aquisição de uma ciência da natureza. “As representações qualitativas podem coexistir em uma mente com ideias das naturezas simples do tamanho, forma, número, lugar, etc., que nos permitem ter poder sobre os corpos independentemente de suas qualidades” (SORELL, 2004, p. 103).

Para Descartes, pode haver automotores, notadamente relógios e animais que não têm mente, cujo princípio interno de movimento é inteiramente corporal. Para Hoffman, esta era a tese que se esperaria que fosse alvo de ataque a René Descartes, mas não foi o que ocorreu, pois ele foi atacado justamente pelo que manteve de seus predecessores<sup>34</sup>, a saber, que um princípio imaterial pode ser a fonte de automovimento.

A explicação de Descartes sobre o automovimento não trouxe um progresso diferente. Podermos mover partes de nossos corpos é parte das características fundamentais da existência humana. E para nos mover, temos que fazer com que partes do cérebro se movam. Desse modo a teoria de Descartes desemboca no que já assinalavam seus antecessores, ou seja, na noção de vontade. Podemos produzir volições para fazer as coisas, e essas volições são atos da mente que terminam no corpo, ou seja, a paixão com a qual eles são ligados é o movimento apropriado do cérebro. “Mas, em vez de se ligar com minha tentativa de mover a língua de um certo modo, a descarga desse padrão de neurônios pode vir a ser ligada a minha tentativa de emitir uma determinada palavra” (HOFFMAN, 2011, p. 391).

Descartes inicia sua obra, *As Paixões da Alma*, criticando o modo como os antigos escreveram sobre as paixões. Não há sujeito que atue mais imediatamente contra a mente que

---

<sup>34</sup> “Considere o panorama filosófico antes de Descartes. Seus predecessores aristotélicos traçavam uma distinção precisa entre automotores e não automotores que coincidia com a distinção entre coisas vivas e coisas não vivas. Defendiam que o princípio de movimento em um automotor não poderia ser um corpo, mas tinha que ser sua forma, isto é, sua alma. No caso dos seres humanos, a alma era considerada como totalmente imaterial.” HOFFMAN, Paul. In.: BROUGHTON, Janet. Et CARRIERO, John (org.). 2011, p. 391.

o corpo ao qual esta está unida. O que na mente é uma paixão, no corpo é uma ação. Como afirmamos anteriormente, em Descartes o corpo não pensa de forma alguma, o pensamento pertence à mente. Todo o calor e movimento em nós existentes uma vez que não pertencem ao pensamento, pertencem apenas ao corpo (DESCARTES, 1973, p. 228).

Como afirmam Faccin Borges e Vicentini (2013, p. 12), para que se possa entender as paixões da alma, segundo Descartes, se faz necessário compreender que a mente está unida a todas as partes do corpo conjuntamente. Exercendo a mente suas funções de modo mais específico na glândula pineal, que está alojada no cérebro, do que nas demais partes do corpo. Do cérebro, a mente irradiaria para as demais partes do corpo, por meio dos espíritos animais, nervos e sangue até chegar nos demais membros.

#### **2.4 União como noção primitiva**

Para falar das noções primitivas, podemos lembrar, como já assinalamos no início deste capítulo, que a princesa Elisabeth, em carta de maio de 1642, lhe pergunta como a mente que é uma substância pensante pode iniciar os eventos relevantes no sistema nervoso de modo a produzir movimentos voluntários em tais membros. Descartes, segundo a Princesa, teria se dedicado mais em apresentar a natureza da substância pensante do que na relação que ela possui com o corpo humano.

Tentando explicar a interação entre mente e corpo, Descartes considera haver certas noções primitivas, que constituem a base sobre a qual se formam todas as outras concepções. Referente ao corpo, temos a noção de extensão que implicam as noções de figura e de movimento; e quanto à mente, temos a noção de pensamento, que inclui as percepções do intelecto e as inclinações da vontade. E concernente à união da mente e do corpo, tem-se apenas a noção de sua união da qual depende a noção de que a mente pode mover o corpo e o corpo tem o poder de mover para atuar sobre a mente e causar sensações e paixões.

Vejamos mais explicitamente sobre este conteúdo na carta a Elisabeth de maio de 1643, onde é apresentado uma terceira noção primitiva: a união entre mente e corpo. AT, III, 665-6.

Primeiro, considero que existem em nós certas noções primitivas que são os padrões com base nos quais formamos todas as nossas outras concepções. Existem muito poucas noções desse tipo. Primeiro, há as mais gerais – aquelas de ser, número, duração, etc – que se aplicam a tudo o que podemos conceber. Então, no que diz respeito ao corpo, temos apenas a noção de extensão, que implica as noções de figura e movimento; e no que diz respeito à alma por si só, temos apenas a noção de pensamento, que inclui as percepções do intelecto e as inclinações da vontade. Por fim, no que diz respeito à alma e ao corpo juntos, temos apenas a noção de sua união, da qual depende nossa compreensão do poder da alma para mover o corpo e do poder do corpo para agir sobre a alma e causar suas sensações e paixões. Considero também que toda a ciência dos homens consiste tão-somente em bem distinguir essas noções e não atribuir cada qual senão às coisas a que pertencem. Pois, ao querer explicar alguma dificuldade por uma noção que não lhe pertence, não podemos deixar de nos equivocar, assim como ao querer explicar uma dessas noções por outra; pois, sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma.

Como analisa Cottingham (1999, p. 47), o conceito de primitivo sugere o que é “básico”, ou “não mais analisável”. Daí resultar o seguinte questionamento: Se a união se dá pela união do corpo e da mente, já declaradas como categorias fundamentais da metafísica cartesiana, como poderia o amálgama das duas ser apreendido via uma noção primitiva? E Cottingham continua (1999, p. 48), fazendo um questionamento sobre o que decorre do fato de Descartes insistir que temos uma noção primitiva da união de mente e corpo, lado a lado com a noção primitiva de pensamento e extensão. Descartes deve ser compreendido como quem afirma que o composto mente-corpo é algo portador de propriedades distintivas e irreduzíveis por direito próprio.

Nesse sentido, poderíamos dizer que a “água” é uma noção primitiva, querendo dizer que ela não é uma mistura, mas um composto genuíno, possuindo atributos “por direito próprio” (características distintamente “aquosas” que não podem ser reduzidas a propriedades do oxigênio ou do hidrogênio que a compõem) (COTTINGHAM, 1999, p. 49).

Destaquemos aqui que, Descartes não fala de mistura, mas de composto genuíno. Assim como o oxigênio e o hidrogênio compõem a água, no caso, por exemplo do ser humano, mente e corpo o compõem. Da mesma forma que o ser humano não é uma substância adicional, lado a lado com mente e corpo, a água não está posta lado a lado do hidrogênio e do oxigênio.

Referente à classe de coisa pensante e classe de coisas materiais podemos ver na Parte I, artigo 48 de seu *Princípios da Filosofia*.

Não reconheço, entretanto, senão dois tipos mais elevados de coisas; a primeira é das coisas intelectuais, ou aquelas que tem o poder do pensamento, incluindo o espírito ou a substância pensante e suas propriedades; a segunda é das coisas materiais, que abarcam a substância corpórea, ou o corpo e suas propriedades. A percepção, a volição e todos os modos semelhantes do conhecimento e a vontade se relacionam à substância pensante; por outro lado, à substância extensa se referem a magnitude, ou extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização, e a divisibilidade das próprias partes, ou outras semelhantes. Há, contudo, além dessas, certas coisas de que temos uma experiência interna que não devem ser referidas nem apenas ao espírito, nem somente ao corpo, mas à união estreita e íntima entre ambos, como se explicará a seguir. A essa classe pertencem os apetites da fome e da sede etc., bem como as emoções ou paixões do espírito que não são afeições exclusivamente mentais, tais as sensações, tais como dor, excitação, a luz e as cores, os sons, os cheiros, os sabores, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades táteis.

Como ficou evidenciado na passagem acima, além das coisas materiais e das mentais/intelectuais, há ainda, as que se referem a experiência interna, mas que não compete nem somente à mente e nem somente ao corpo, mas aos apetites da fome e da sede, às emoções ou paixões do espírito.

## **2.5 Sensações e sentimentos: a proposta de reconcepção da sensibilidade**

Pode-se perceber que para Descartes, a unidade que é fornecida pela primitividade da união entre mente e corpo, que é refletida pelo próprio tratamento das sensações e sentimentos. A passagem de se investigar a união como uma noção primitiva, demanda que se faça uma análise das sensações e sentimentos

Vamos adiantando aqui algo sobre a sensação. No entanto, não haveremos de confundir os termos percepção e sensação. Nas *Sextas Respostas*, Descartes define a sensação em três níveis e reafirma a interação necessária entre o aspecto mental e a afecção dos órgãos sensíveis para a formação das sensações. Os três níveis ou, como está na versão francesa de Adam e Tannery, os três graus são os seguintes:

No primeiro, deve-se considerar somente o que esses objetos exteriores causam imediatamente no órgão corpóreo; que não é outra coisa que o movimento das partículas desse órgão, e a mudança de imagem e situação que provêm desse movimento. O segundo contém tudo o que resulta imediatamente no espírito, daquilo que está unido ao órgão corporal e disposto pelos seus objetos; e tais são os sentimentos de dor, de riso, de fome, de sede, de cores, dos sons, dos sabores, dos odores, do calor, do frio e outros semelhantes, que dissemos, na Sexta Meditação, provir da união e por assim dizer da mistura do espírito com o corpo. E enfim, o terceiro compreende todos os julgamentos que temos o hábito de fazer desde a nossa juventude, tratando das coisas que estão ao nosso redor por ocasião das impressões, ou movimentos, que se dão nos órgãos de nossos sentidos.<sup>35</sup>

Nesta referência às Sextas Respostas, depois do primeiro grau, que trata da ação dos objetos exteriores de modo imediato no órgão do corpo, temos o segundo grau trazendo os resultados imediatos na mente que é fruto do assunto que nos interessa aqui, a união entre a mente e a parte corporal. Já na Sexta Meditação Descartes tinha expressado os consequentes sentimentos aqui referidos, como dor, riso, etc. E não só fala da união, mas utiliza o termo mistura. Isso poderia nos levar a questionar: uma vez misturado (corpo e mente) é possível separar o que possa ter sido “integrado”? Já o terceiro trata de nosso julgar desde a juventude somando a isso o tratamento das coisas que nos circundam concernentes às impressões ou movimentos que ocorrem nos órgãos sensitivos. Mente e corpo têm uma tendência natural a serem unidos, ou seja, é natural que eles o sejam, apesar de não fazer parte de sua essência serem unidos.

Descartes chega a admitir na Terceira Meditação, mais exatamente no que se refere a sua teoria das sensações, que há ideias que são, de um modo especial, falsas. A tais ideias, constatadas como falsas, o filósofo pretendia dar elementos para que, num momento posterior, uma vez que se tenha provado que as coisas materiais existem, com base nas sensações, na Sexta Meditação, ele possa mostrar que a função das faculdades sensoriais não é, como queria

---

<sup>35</sup> Dans le premier, on ne doit considerer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l’organe corporel; ce que ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, e le changement de figure e de situation que provient de ce mouvement. Le second contient tout ce que résulte immédiatement en l’esprit, de ce qu’il est uny à l’organe corporel et disposé par ses objets; e tels sont les sentimens de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, e autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième *Méditation*, provenir de l’union e pour ainsi dire du mélange de l’esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugemens que nous avons coutume de faire depuis nostre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l’occasion des impressions, ou mouvements, que se sont dans les organes de nos sens (AT VII 236).

a tradição tomista, “apresentar no espírito através das ideias (sensações) as qualidades reais das coisas materiais, mas sim a de tornar o homem capaz de sobreviver no mundo que o circunda” (ROCHA, 2009, p. 117).

Nas Respostas às *Terceiras Objeções* propostas por Thomas Hobbes, Descartes considera o termo *subjectum* como demasiadamente “concreto e composto”, o que o levaria a designar de modo adequado a *mente* ou *espírito*. Para ele, o termo “sujeito” pode convir para designar um corpo, mas não um espírito. Desta forma, Descartes é perfeitamente consequente quando escolhe definir a palavra pensamento não como um sujeito, mas como veremos, como uma consciência. Avançando neste sentido, podemos verificar que a primeira parte dos *Principia Philosophiae*, de 1644, é um texto no qual Descartes define muito explicitamente o termo pensamento pela consciência<sup>36</sup>. No artigo 9 da primeira parte dessa obra, lê-se: “Pelo nome de pensamento, entendo tudo o que se produz em nós de que somos conscientes, na medida em que há em nós consciência dessas coisas” (FAYE, 2012, p. 146-147).

Para Descartes, há três classes de paixões, ou classes de ideias, que podem ser causadas pelo corpo: as ideias perceptuais, que são atribuídas a suas próprias causas externas; as sensações corpóreas que são atribuídas aos nossos próprios corpos; e as paixões-emoções, que são referentes à alma, mas causadas pelos objetos físicos que agem sobre nossos corpos (RORTY, p. 449-450. In COTTINGHAM, 2009). Nos ateremos aqui no terceiro ponto citado, uma vez que vai mais de encontro com a proposta de nosso trabalho. Rorty se propõe a chamar de sistema de informação os órgãos sensoriais externos e tudo o que se encontra envolvido diretamente no ato de apresentação de ideias perceptuais à mente.

Sem nos envolvermos na mecânica do dualismo cartesiano e sem predispor o caso, chamaremos de sistema de informação os órgãos sensoriais externos e tudo aquilo que se encontra diretamente envolvido no ato de apresentação, por parte destes órgãos, de ideias perceptuais das propriedades dos objetos físicos à mente (incluem-se aí o cérebro, os filamentos que conectam o sistema nervoso ao cérebro, os espíritos animais e a glândula pineal). Mas há mais em nosso corpo do que nossos sistemas de

---

<sup>36</sup> Retornemos ao exame da tese crítica evocada sobre a consciência em Descartes. Podemos observar primeiramente que, se Descartes não houvesse nunca utilizado o termo francês *conscience* em um sentido cogitativo ou cognitivo e em uma única vez o termo latino *conscientia* nesse sentido, esse hápax não teria permitido, entretanto, negar que ele tenha sido o inventor de um sentido novo desse termo, bem ao contrário. (FAYE, Emmanuel, *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 26, n. 51, p. 145-162, jan./jun. 2012. ISSN 0102-6801 145 Descartes e a Consciência em La Recherche de la Verité par la Lumiere Naturelle).

informação. Assim como em outras máquinas, instituições complexas, muitas das partes e operações de nossos corpos (como as dos sistemas digestivo e circulatório, por exemplo) são voltadas para sua sobrevivência e manutenção. Chamaremos todas essas partes e suas funções de *sistema de manutenção* (RORTY, p. 456-457. In COTTINGHAM, 2009).

Esse sistema de manutenção inclui as paixões-emoções e a maioria das sensações corporais, como a sede, o calor, o cansaço, que podem indicar algumas das condições do próprio corpo do indivíduo. Descartes caracteriza as sensações corporais como sendo apetites naturais, que tem como função manter satisfeitos nossos desejos naturais (Cf. DESCARTES, 2007, Parte IV, art. 190).

## 2.6 A causalidade dos corpos sobre a consciência

A compreensão da relação entre a mente e o corpo mobiliza necessariamente a noção de causalidade nas versões interacionista e ocasionalista<sup>37</sup>. Ao apresentarmos essas perspectivas sobre a causalidade entre a mente e o corpo, refletiremos sobre a possibilidade de que uma delas descreva adequadamente a posição do autor.

Como nos aponta Campos (2014, p. 665), o que Descartes faz é o uso de linguagens causais que parecem remeter às teorias acima indicadas: “fazer, causar, agir, provocar, impelir e produzir, por um lado [interacionista], e como dar a ocasião, instituído pela natureza, naturalmente e dar naturalmente, por outro lado [ocasionalista]”.

O uso que Descartes faz desses termos e expressões aponta que os mesmos tanto expressam aspectos da teoria interacionista quanto da teoria ocasionalista. Vejamos mais detidamente o conceito de ocasionalismo e depois o de interacionismo.

---

<sup>37</sup> Ainda que Descartes não tenha usado essa nomenclatura em seus textos. Não o fazendo nem mesmo nos momentos em que realizou discussão sobre a causalidade corpo-corpo, nem ao examinar a causalidade corporeamente. Contudo, essa terminologia tornou-se clássica na discussão da relação mente e corpo em Descartes.

### 2.6.1 Ocasionismo

Passamos neste momento a tratar da teoria ocasionalista, adotada por alguns pensadores cartesianos, como por exemplo, Géraud de Cordemoy, Louis de la Forge, Arnold Geulincx e Johannes Clauberg, mas teve como principal sistematizador um filósofo de renome: Nicolas Malebranche. De um modo geral o ocasionalismo traz em si a suposição de que toda ação se dá por intermédio de Deus. O que isto quer dizer mais exatamente? Vejamos:

Isso significa que mudanças que corpos causam em outros corpos e mudanças que corpos causam em mentes e vice-versa são, na verdade, causadas por Deus e podem ser expressas sob a fórmula “x ocasiona y”. Essa fórmula significa que a ação pela qual x ocasiona y supõe a intervenção de Deus, no sentido de que Ele desempenha um papel causal essencial na produção de y (CAMPOS, 2014, p. 643-644).

Para Campos, Garber defende a possibilidade de se considerar que Descartes seja um ocasionalista à moda de Malebranche, ao menos no que concerne à causalidade corpo-corpo (pode-se pensar aqui no caso da bola de biliar ao tocar uma outra bola, cujo movimento necessita da ação divina para ser transmitido). Entretanto, referente à causalidade mente-corpo não parece ocorrer o mesmo (como no ato voluntário de levantar o braço). É que o movimento dos corpos, para Descartes, como bem explica Garber, teria Deus como verdadeira causa. Deus é o agente causal dos fenômenos da natureza e os objetos seriam as causas ocasionais da vontade divina.

Garber retrata Descartes como se, ao longo de sua vida, ele tivesse começado defendendo uma posição interacionista e, posteriormente, tivesse adotado uma posição ocasionalista sobre a causalidade corpo-mente. Para Garber, embora na Sexta Meditação, na prova da existência das coisas materiais, Descartes tenha defendido a tese de que corpos são causas verdadeiras de ideias sensíveis, ele teria adotado, em textos posteriores, uma posição cada vez mais ocasionalista no que concerne a esse tipo de causalidade (CAMPOS, 2014, p. 646).

Ainda que o ocasionalismo seja, como bem mostrou Garber, uma teoria mais adequada para a produção de explicação da causalidade corpo-corpo, ela é uma candidata relevante, porém de defesa e ilustração mais complexa, para a explicação da causalidade mente-corpo.

## 2.6.2 Interacionismo

Quando falamos da separação radical entre o corpo e a mente, podemos perceber que surgiu a seguinte dificuldade: explicar como se dá a interação entre as duas substâncias, corporal e mental, uma vez que uma delas não possui nenhum componente material. O que Descartes propôs para explicar isto foi a glândula pineal. Ao tratar do sistema nervoso, o filósofo diz ser tal glândula o lugar onde a mente exerce maior influência sobre o corpo. E isto viria a afetar e alterar o curso inicialmente tomado pelos “espíritos animais”<sup>38</sup>.

Como nos aponta Borges (2010), numa linguagem contemporânea, poderíamos descrever a concepção cartesiana como uma forma de interacionismo. E como observa Cottingham (1995, p.117), tanto a mente possui poderes causais sobre o corpo (por exemplo, “fazer com que o corpo se mova”) quanto o corpo possui poderes causais sobre a mente (quando as paixões e sentimentos são, por exemplo, ‘excitados’ pelos eventos corpóreos no sangue e no sistema nervoso”).

No interacionismo cartesiano, podemos afirmar que há uma íntima relação causal entre mente e corpo. Kim (1996) afirma que para Descartes o pensamento se localizava em um local específico do corpo humano, a glândula pineal, onde estava em direta interação causal com o corpo. Podemos ver que na Sexta Meditação o filósofo escreve:

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa, embora as outras partes do corpo possam estar diversamente dispostas, como o testemunha uma infinidade de experiências [...] (DESCARTES, 1973, p. 147-148).

---

<sup>38</sup> “Apesar do nome um tanto enganador, os ‘espíritos animais’ cartesianos são elementos inteiramente físicos. Na fisiologia de Descartes, desempenham o papel hoje atribuído aos impulsos neuro-elétricos: são os veículos de transmissão de informação no sistema nervoso. [...] Em lugar da noção escolástica de uma ‘alma motriz’ responsável pelo movimento em seres humanos e outros animais, a abordagem cartesiana evoca apenas microeventos mecânicos, explicáveis exatamente com os mesmos princípios que se aplicam a qualquer outro fenômeno físico. O que aqui estou denominando ‘espíritos’ são simplesmente corpos: não têm qualquer outra propriedade senão a de serem corpos extremamente pequenos que se movem mui rapidamente, como as labaredas que saem da tocha” (COTTINGHAM, 1995, p. 61).

Para Kim (1996), poucos críticos contestarão Descartes quanto ao reconhecimento da realidade da interação mente-corpo, contudo a justificção de sua interação nos termos de sua metafísica foi herdada como um problema que tem inquietado filósofos até hoje.

A alma cartesiana não tem extensão no espaço: ou está inteiramente fora do espaço ou, na melhor das hipóteses, ocupa um ponto geométrico no espaço. Como pergunta Gassendi, pode uma coisa dessas se misturar para se unir a um objeto material, algo com duas partes espaciais? As duas coisas poderiam se misturar no sentido de que interagem causalmente? Mas, como se perguntou a Princesa Elizabeth da Boêmia, como pode a alma do homem, sendo apenas uma substância pensante, ... determinar o espírito animal para causar ações voluntárias? (KIM, 1996, p. 131).

Referente ao problema mente-corpo, Descartes defendeu o dualismo de substância do tipo interacionista, onde a mente, que não é uma substância física, não podendo, portanto, ser explicada em termos do corpo físico, *res extensa*. Haveria, dessa maneira, uma intermediação da parte física pela glândula pineal.

## **2.7 A função semiótica do sensível**

Descartes inaugura uma polêmica no que se refere à origem das ideias e dos signos. Para ele a semiótica representa um mecanismo sofisticado. Como já vimos anteriormente, o filósofo nos apresentou três espécies de ideias, que são as adventícias, as fictícias e as inatas. Sendo que as ideias adventícias chegam à mente a partir dos sentidos, as fictícias são produzidas pela imaginação e as inatas são ideias essenciais que existem na mente sem que necessitem de auxílio da experiência.

Portanto, a Semiótica desenvolvida por Descartes dispensa o signo do seu caráter referencial, do contato com o mundo aparente. Em outros termos, o primeiro componente indicado refere-se ao significante, à entidade (imaterial) que representa, enquanto o segundo é respectivo ao significado, ao sentido. A partir disso, a função do signo descrita por Descartes é excitar um significado por meio do significante (BARBOSA; DESCARDECI, 2012, p. 10).

Nesse caso, uma vez que esses componentes são ideais, o processo de significação está condicionado à mente. Sempre que o sujeito interage com o signo, este aponta para um ‘representante’ que está na mente deste sujeito. E o resultado que podemos obter dessa ação, provoca uma ideia também mental. Se, por exemplo, alguém diga a palavra ‘casa’. Aqui, o significante casa, para Descartes não está na palavra que foi pronunciada, mas no modelo mental de casa que está elaborado na mente e essa traduz o significado (Cf. BARBOSA; DESCARDECI, 2012, p. 10).

No *Mundo ou Tratado da Luz* Descartes recorre à analogia dos signos para explicar a causalidade que se dá entre os movimentos corpóreos e as ideias sensíveis que ocorrem na mente.

Vos bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las – e, com frequência, sem que prestemos atenção ao som dos vocábulos ou a suas sílabas -, de sorte que pode acontecer que, após termos ouvido um discurso cujo sentido compreendemos muito bem, não possamos dizer em qual língua ele fora proferido. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? Mas direis talvez que nossos ouvidos nos fazem verdadeiramente sentir apenas o som das palavras e nossos olhos, apenas o semblante daquele que ri ou chora, e que é nosso espírito que, tendo retido o que significam essas palavras e semblante, no-lo representam ao mesmo tempo. A isso eu poderia responder que é igualmente nosso espírito que nos representa a ideia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho (DESCARTES, 2009, p. 17).

Nessa passagem pode-se perceber que, para Descartes, as palavras que os homens instituem não se assemelham àquilo que elas significam, daí poder pensar-se também que a natureza instituída por Deus, possui certos significados que não se assemelham àquilo que eles significam. Os signos naturais seriam, por exemplo o riso, as lágrimas, entre outros. Tal relação é caracterizada pela falta de semelhança entre os signos naturais ou artificiais e as ideias que eles significam à alma (Cf. CAMPOS, 2013, p. 220).

## 2.8 Esfera passional do sensível

Descartes diz que os sentimentos se dão devido a um mecanismo puramente corpóreo, onde os corpos externos ao causar um movimento no corpo humano, tais movimentos ocorrem por intermédio dos espíritos animais, que são capazes de movimentar a glândula pineal. Os modos da substância de segunda ordem, que são os corpos externos, causam movimentos em outro modo de substância externa, que é o corpo do ser humano. Tais movimentos causam movimento em outro modo dessa substância, que é a glândula pineal. Esse mecanismo que está sendo apresentado aqui acaba sendo restrito à essa questão da interação entre os corpos, e necessita de Deus, como sendo a causa/explicação primeira do movimento. Depois, isso continua como consequência de que os corpos são causas secundárias capazes de causar movimentos em outros corpos (Cf. CAMPOS, 2013, p. 213).

Ressaltamos aqui que, os sentimentos humanos não se restringem a um mecanismo puramente corpóreo, não podendo ser explicado integralmente por meio dele. Para Descartes, as ideias sensíveis têm como causa eficiente e parcial uma entidade heterogênea à alma, que é o corpo. Mas tem também como causa eficiente e parcial a atividade de uma faculdade inata da alma, que produz ideias. As ideias sensíveis são modos da alma, e o são naturais ou inatas a ela. O filósofo toma como exemplo que, da mesma maneira como a generosidade é natural a algumas famílias, determinadas doenças são naturais a outras, sendo também as ideias naturais à alma por esta ter uma disposição natural para ter ideias, ou seja, esta tem um poder ou faculdade para produzi-las.

“As paixões da alma oriundas do corpo, ao contrário das oriundas dela própria, não podem ser confundidas com as ações que as causa, sendo eventos distintos, oriundos de entidades distintas” (ALVES, 2016). Fazendo uma incursão n’*As Paixões da Alma*, artigos 22-25, veremos que são apresentadas as diferenças existentes entre as percepções que vem à alma através dos nervos e que são relacionadas a) com os objetos de fora que ferem nosso sentido; b) ao nosso corpo, e c) percepções que relacionamos à nossa alma.

Os objetos de fora que provocam movimentos nos órgãos dos sentidos externos, os provocam também no cérebro, intermediado pelos nervos, que levam a alma a senti-los. Já as percepções relacionadas ao corpo ou alguma de suas partes são as da fome, sede e outros apetites naturais aos que se pode citar ainda a dor, o calor e outras afecções possíveis de serem sentidas nos membros do corpo. E as percepções relacionadas à alma, são as que se pode sentir

os efeitos na própria alma, sem que se verifique necessariamente alguma causa próxima à qual possamos relacioná-las. Exemplos dessa última podem ser os sentimentos como a cólera, a alegria, entre outros semelhantes.

Em sua obra *Comentário a um certo Programa* (AT, VIII, 358), Descartes diz ser falso sustentar que a mente não seja capaz de produzir ideias sensíveis, uma vez que essas ideias teriam a sua origem em algo externo à mente. No caso das ideias sensíveis não é a experiência, por meio dos órgãos corpóreos e sob o modelo da fórmula  $x$  causa  $y$ , sendo  $x$  a causa eficiente e total de  $y$ , que transmite tais ideias à mente, mas é como que uma determinada imagem, que daria ocasião à mente, por meio da faculdade natural que ela possui, de formar ideias.

Dessa forma, mesmo os objetos externos tendo força para causar movimentos no corpo humano, estes são transmitidos pelos órgãos dos sentidos ao cérebro, como que por meio de uma conexão causal eficiente e total. As ideias sensíveis não são causadas por esses movimentos na mente humana sob essa mesma conexão.

[...] Descartes também sustenta que não existe semelhança entre os movimentos corpóreos e as ideias sensíveis. Essa afirmação está em consonância com a tese da distinção real que supõe uma diferença de natureza entre os modos da substância extensa de segunda ordem e os modos de substâncias pensantes. Posteriormente, mas ainda no *Comentário*, ele propõe uma distinção entre duas formas pelas quais podemos dizer que uma coisa provém de outra, a saber, ou pela sua causa próxima e principal, sem a qual o efeito não é produzido, ou pela sua causa distante e acidental, que dá ocasião à causa principal, em um momento anterior, de produzir o efeito (CAMPOS, 2013, p. 217).

Dois exemplos que bem podem ilustrar o que foi dito acima, podem ser: os artesões, por serem causas próximas e principais de suas obras, e aqueles que dão ordem aos artesões para que eles realizem as obras, sendo esses últimos, causas acidentais e distantes. Uma vez que as ideias dos sentidos ou da imaginação supõem que, no cérebro ocorrem imagens corpóreas, capazes de dar ocasião à alma de ter essas ideias, Descartes, como aponta Campos (2013), parece sugerir ser possível considerar que tais imagens seriam as causas distantes e acidentais.

O que podemos afirmar é que embora Descartes tenha se apoiado em uma explicação causal unicamente mecânica para explicar os sentimentos dos animais, ele recorreu a uma explicação causal mais complexa, não sendo unicamente mecânica, para explicar os

sentimentos humanos. Na medida em que ele compreendeu esses sentimentos como pensamentos confusos, que são modos de uma alma humana unida estreitamente a um corpo humano, ele vincula elementos imagéticos materiais com a reflexão consciente e passional gerada por esses elementos.

## **2.9 O novo conceito de sensibilidade em Descartes**

Para falarmos do sentido da sensibilidade em Descartes, podemos partir do parágrafo 25 da Sexta Meditação e seguintes. Teria, para o filósofo, a natureza, ensinado a ele que muitos outros corpos existem em torno do seu. E ao sentir diferentes sortes de cores, odores, sabores, sons, calor e dureza ele conclui, de modo acertado, haver nos corpos de onde vem tais percepções dos sentidos variedades que lhes correspondem, mesmo que tais variedades possam muitas vezes não ter semelhanças. Essas diversas percepções se apresentam como agradáveis ou desagradáveis, o que faz com que o sujeito possa tirar uma consequência completamente certa, como o fato de seu corpo poder receber diversas comodidades ou incomodidades dos vários outros corpos que o circundam.

Mas há muitas outras coisas que parece-me terem sido ensinadas pela natureza, as quais, todavia, não recebi verdadeiramente dela, mas que se introduziram em meu espírito por certo costume que tenho de julgar inconsideradamente as coisas; e, assim, pode ocorrer facilmente que contenham alguma falsidade. Como, por exemplo, a opinião que tenho segundo a qual todo espaço, no qual nada há que se mova e cause impressão em meus sentidos é vazio; que, em um corpo que é quente, há alguma coisa de semelhante a ideia do calor que existe em mim; que, em um corpo branco ou negro, há a mesma brancura ou negrume que sinto; que, em um corpo amargo ou doce, há o mesmo gosto ou mesmo sabor e assim por diante; que os astros e as torres, e todos os outros corpos distantes, têm a mesma figura e grandeza que parecem ter de longe aos nossos olhos, etc (DESCARTES, 1973, p. 144-145).

Para Descartes, a natureza é tomada com uma significação muito limitada do que quando ele a denomina como um conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus tenha lhe dado. Tal natureza, segundo o filósofo ensina como o sujeito pode fugir das coisas que causam nele o sentimento de dor e se direcionar para a natureza das coisas capazes de proporcionar algum sentimento de prazer. “Mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas

percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós sem que o espírito as tenha examinado cuidadosamente e maduramente” (DESCARTES, 1973, p. 145). O filósofo diz parecer a ele que isso, de conhecer a verdade das coisas se dá somente ao espírito, e não ao que ele chama de composto de mente e corpo.

É fácil ficar com a impressão de que para Descartes a representação sensorial do mundo é apenas uma apreensão inadequada e inútil do mundo. Afinal, ele descreveu persistentemente as ideias sensíveis como obscuras e confusas. A obscuridade e confusão provém do caráter híbrido da sensibilidade enquanto uma manifestação da união entre mente e corpo. Uma observação descuidada atribuiria propriedades da mente ao corpo. Quando observamos, por exemplo, que a grama é verde, isso deve ser apreendido não como um conhecimento da natureza de um objeto externo, mas como um objeto externo afeta um sujeito. Descartes sustenta que, propriamente compreendida, a sensibilidade permite uma interação do ser humano com os corpos do mundo de uma forma em que ela tem a função de preservar a existência humana e seu bem-estar.

## Considerações finais

Pudemos percorrer esta dissertação entremeando as teorias de Descartes e a análise de vários estudiosos de seu trabalho, de modo a evidenciar as condições metafísicas que revelam os momentos da distinção e união entre a mente e o corpo do ser humano. Partimos da Sexta Meditação, fazendo um retrospecto da construção de elementos essenciais ao objetivo que fora aqui proposto. Desde a colocação de tudo em dúvida de maneira metódica, vimos que o filósofo foi avançando e questionando principalmente os erros dos sentidos, dos sonhos, até chegar à influência e ao modo como se opera na esfera dos sentidos.

Para sustentar a tese da distinção da mente e do corpo, Descartes parte da dúvida hiperbólica. Coloca tudo em dúvida para avançar conforme se tome posse de conhecimentos claros e distintos. Como a dúvida se refere às coisas materiais e o corpo é uma coisa material, então o corpo está incluído na dúvida e por extensão a existência do corpo do homem. Se por um lado pensar é um atributo pertencente à alma, por outro, para se realizar coisas como caminhar, alimentar-se e sentir necessita-se de um corpo. A concepção clara e distinta dos corpos se dá pela faculdade do entendimento, não pela imaginação nem pelos sentidos. Corpo e alma são distintos, mas são também unidos. A sexta meditação trata tanto da distinção quanto da união. É o fato da mente e do corpo estarem unidos que possibilita que sintamos quando algo de errado acontece com o corpo. Tanto que na ausência de um pé ou uma mão, que fariam falta ao corpo, a alma não sofreria prejuízo algum.

Na Primeira Meditação, pudemos ver que o método cartesiano da dúvida é construído com o objetivo de se obter um critério epistêmico que promova a estabilidade na ciência. Dessa maneira, todas as coisas são postas em dúvida, sendo os graus da dúvida a dúvida natural e a dúvida metafísica. Ainda ao final da primeira meditação o filósofo se encontra desprovido de qualquer certeza. Entretanto, com o artifício do gênio maligno, vimos que Descartes deu um passo importante no sentido de que, se algo se engana é porque existe.

Já na Segunda Meditação, o meditador alcança a certeza de sua própria existência. E diante de um enganador poderoso resta ainda a certeza de que o sujeito é, se ele é passível de ser enganado. Mesmo não sabendo ainda com certeza o que é, ele sabe ao menos que é algo. Ficando mais claro no início do nono parágrafo que ele é uma coisa que pensa.

Com o experimento do pedaço de cera Descartes identifica a razão como a única faculdade de conhecer, o que possibilita que se conclua que o pensamento é condição necessária do conhecimento dos corpos. Para que pudesse obter um critério de verdade e a prova de sua

validade o filósofo afirma que tudo o que pode ser concebido com clareza e distinção é garantido por Deus. Entretanto, apesar de que toda percepção distinta pressuponha clareza, nem toda percepção clara pressupõe distinção.

Foi na Sexta Meditação que pudemos ver melhor o argumento da distinção, onde, para Descartes pode-se conceber o pensamento de forma clara e distinta, sem que haja a intervenção de um corpo. O indivíduo é uma coisa pensante. As faculdades do corpo como, por exemplo, a faculdade de mudar de lugar, postura, entre outras, não existem na alma. Ao longo das meditações, o filósofo apresentou dois argumentos em favor da distinção real entre a mente e o corpo: o argumento da separabilidade e da divisibilidade.

É o fato da mente e do corpo estarem unidos que possibilita que sejamos avisados quando algo de errado acontece com o corpo. É da natureza do corpo ser divisível e da natureza da alma ser indivisível.

Descartes, na Sexta Meditação, aborda a partir do parágrafo 20, a ideia de que alguns corpos existem, para depois, fazendo um percurso que vai até o parágrafo 29, tratar a questão da união da mente e do corpo. Temos nestes parágrafos as seguintes constatações: As formas geométricas existem; a natureza das coisas criadas pode nos ensinar alguma verdade; a natureza corpórea devido à sensibilidade acusa que tenho um corpo, por exemplo, se sinto alguma dor isso é percebido pelos sentidos e a mente fica sabendo; não estou alojado em um corpo, mas confundido e misturado com ele; a natureza ensina que muitos outros corpos existem em seu entorno; e, nos utilizamos dos sentidos, para aquisição do conhecimento, mesmo que se apresentem, por vezes, enganosos. – Nos *Princípios de Filosofia*, Descartes reafirma a “conexão” existente entre a mente e o corpo. Nas *Sextas Respostas* Descartes define a sensação em três graus e reafirma aí ainda a interação entre o aspecto mental e a afecção dos órgãos sensíveis para a formação das sensações. Hoffman (2011) analisa a questão mente e corpo de Descartes da seguinte maneira: Descartes teria se baseado, para firmar sua teoria da mente e corpo, na teoria do *hilemorfismo* de Aristóteles e ainda numa segunda doutrina do estagirita, a da identidade entre paixão e ação. Entretanto no hilemorfismo exige-se que o ser humano tenha só uma essência. Exatamente o que, pelo que parece, não encontraremos em Descartes. Para Rocha, ao contrário do que apregoou Hoffman, Descartes visa rejeitar a concepção hilemórfica tomista aristotélica, introduzindo o dualismo entre as substâncias.

Pudemos verificar na resposta de Descartes às *Quartas Objeções* de Arnauld em quais casos podemos afirmar que algo é de fato uma substância. Mente e corpo olhados

separadamente são substâncias completas, já quando comundo o corpo humano, são substâncias incompletas. – Quanto ao movimento é por ele que se dá a individuação de um corpo em relação a outro. O movimento determina o tamanho e a figura dos corpos individuais, assim sendo, o movimento seria o princípio explicativo central na física de Descartes. Se existisse apenas um corpo no universo, não haveria movimentos no mundo, a matéria precisa ser divisível, uma vez que, de outro modo, não incorporaria movimentos diferentes. Quanto às coisas materiais, no início da segunda parte dos *Princípios*, mais exatamente no ponto I, Descartes lembra que já está convencido da existência delas. Quando percebemos algo, o fazemos por meio de algum objeto que afeta nossos sentidos. Para Sorell, embora Descartes atribuisse tanto extensão como movimento à matéria, somente a primeira seria considerada essencial.

Descartes conjuga a faculdade dos sentidos a outras três faculdades, o entendimento, a imaginação e a memória. Essas quatro faculdades, tanto podem contribuir para se ter uma intuição clara das proposições simples, como também para que se tente colocar entre as coisas que procuramos e aquelas que sabemos uma ligação adequada que permita reconhecê-las, ou ainda para encontrar as coisas que devem ser comparadas entre si, sem desprezar nenhum recurso da indústria humana (DESCARTES. 1999, p. 73).

De tudo o que dissemos, fica posto que a união da mente e do corpo não é algo que seja conhecido pelo entendimento e nem por este com a ajuda da imaginação. Como diz Teixeira (TEIXEIRA. 1990, p. 96-98), se em Descartes só pode haver conhecimento certo pelo entendimento, o conhecimento possível das coisas da união da mente e do corpo há de ser inevitavelmente incerto e confuso. Conceber a mente unida ao corpo é lhe atribuir matéria e extensão, o que é um tanto o quanto confuso. E essa confusão evidencia pelo menos três coisas: a) não nos é possível pensar ou entender a união de duas substâncias que, por definição, existem por si mesmas e se concebem cada uma por um conceito que lhe é próprio, b) conceber clara e distintamente a união contraria o próprio princípio de não-contradição e c) mesmo que não seja a mente que mova os corpos, por estes serem dirigidos pelos movimentos impressos na glândula pineal pelos espíritos animais, é certo que os movimentos da glândula são causados pela mente. Desta maneira, Descartes admite que haja uma ação real da mente sobre o corpo, mesmo que ele não possa explicá-la (TEIXEIRA. 1990, p. 97). Embora concordemos com os pontos a) e b), julgamos que a inteligibilidade da união pode ser concebida por meio da noção de causa ocasional, como procuramos mostrar no capítulo 2.

Assim sendo, Descartes propõe o problema da união da mente e do corpo, mas diferentemente do que assinala Teixeira, procura indicar que sua solução é possível, como defendemos nesta dissertação. O corpo e a mente são substâncias distintas unidas substancialmente no homem.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALVES, Marcos Antônio. **Uma Análise Crítica das Relações entre Cognição, Paixões e Ação na Perspectiva Cartesiana**. Revista Estudos Filosóficos. nº 16/2016 – versão eletrônica – ISSN 2177 – 2967 DFIME – UFSJ São João Del-Rei – Minas Gerais. Pág 55-74.

BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine J. **Descartes' Dualism**. London and New York: Routledge, 2002.

BARBOSA, Jeferson Lima. DESCARDECI, Maria Alice. **Estudos Semióticos** www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es **Percurso para compreender a semiótica: a cooperação entre a epistemologia e o histórico da semiótica**. ISSN 1980-4016 vol. 8, n.1. São Paulo, junho de 2012.

BATTISTI, César Augusto. **A Natureza do Mecanicismo Cartesiano**. PERI. v. 02. n. 02. 2010.

BORGES, David Gonçalves. **A Crítica Contemporânea ao Dualismo Metafísico Alma-Corpo de René Descartes**. Vitória – ES: Universidade Federal do Espírito Santo. Dissertação de mestrado, 2010.

BORGES, Greicibely Faccin e VICENTINI, Max Rogério. **Descartes e a psicossomática: a relação mente e corpo no modelo médico**. Contemplação, Marília, n. 6, 2013.

BROUGHTON, Janet. CARRIERO, John (org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

CALOU, Ângela Lima. **Vontade e entendimento: sobre a certeza do juízo e sua condição nas Meditações Metafísicas**. Revista Opinião Filosófica Jul/Dez. de 2010, n. 02, v.01 Artigo – pp. 134-150.

CAMPOS, Mariana de Almeida. **A causalidade na esfera dos sentimentos segundo Descartes**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 26, n. 39, p. 641-670, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. **A Questão do Sujeito dos Sentimentos no Dualismo de Descartes**. Rio de Janeiro: UERJ, 2013 – Tese de Doutorado.

CHITOLINA, Claudinei Luiz. **Descartes e a Demonstração da Impossibilidade da Reprodução Mecânica da Inteligência**. Campinas –SP: UNICAMP, 2009 – Tese de Doutorado.

COTTINGHAM, John (Org.). **Descartes**, Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Descartes: A Filosofia da Mente de Descartes**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DESCARTES. **As Paixões da Alma**. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Objecções e Respostas**. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. Editado por ADAM, Charles et TANNERY, Paul. **Oevres de Descartes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. **Princípios de Filosofia**. Trad. Ana Cotrim e Heloísa da G. Burati. São Paulo: Rideel, 2007.

FAYE, Emmanuel. **Descartes e a Consciência em La Recherche de La Verité para La Lumiere Naturelle**. Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 26, n. 51, p. 145-162, jan./jun. 2012. ISSN 0102-6801 145.

FRANKFURT, Harry G. **Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations**. Nova York: The Bobbs-Merrill Company, 2008.

GARBER, Daniel. **A Física de Descartes**. Org. John Cottingham. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Descartes and occasionalism.** In: NADLER, S. (Ed.). **Causation in early modern philosophy: Cartesianism, occasionalism, and preestablished harmony.** University Park: Pennsylvania State University Press, 1993. p. 9-26.

GAVA, Lara Lages. **A ideia clara e distinta da coisa corpórea nas Meditações Metafísicas de Descartes.** Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre Volume 04 - Número 09 - ISSN 1984-9052 93, 2012.

HATFIELD, Gary. **The Natural and the Normative – Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz.** London: The MIT Press, 1990.

HOFFMAN, Paul. **A união e a interação entre mente e corpo.** In.: BROUGHTON, Janet. CARRIERO, John. **Descartes.** Porto Alegre: Penso, 2011.

\_\_\_\_\_. **Cartesian Composites - Journal of the History of Philosophy,** Volume 37, Number 2, April 1999, pp. 251-270 (Article).

\_\_\_\_\_. **Essays on Descartes.** New York, Oxford University Press, 2009.

KAJEVSKI JUNIOR, Otávio Luiz. **As Ideias Tomadas “Formalmente”: Realidade Objetiva e Falsidade Material em Descartes.** Curitiba, 2011 (Dissertação de Mestrado).

KIM, Jaegwon. **Philosophy of Mind.** Providence: Westview Press, 1996.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no Sistema Cartesiano.** Loyola, 1992.

LIMA, Orion Ferreira. **Uma Discussão do Problema Mente-Corpo em Descartes e Espinosa, a Partir da Neurofilosofia de Antônio Damásio.** Marília – SP: UNESP, 2007 – Dissertação de Mestrado.

LOPES, Carlos Eduardo. ABIB, José Antônio Damásio. **O Behaviorismo Radical como Filosofia da Mente.** Universidade Federal de São Carlos. Psicol. Reflex. Crit. vol.16 no.1, Porto Alegre, 2003.

MASSMANN, Diogo Fernando. **O Problema da Consciência: A Abordagem Neurocientífica do Problema Mente-Corpo.** Marília – SP. UNESP, 2012 – Dissertação de Mestrado.

PATTERSON, Sarah. **Percepção Clara e Distinta**. In.: BROUGHTON, Janet. Et CARRIERO, John (org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

PERLER, Dominik. **Human Being**, in: **Cambridge Descartes Lexicon**, ed. by L. Nolan, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

PRICLADNITZKY, Pedro Falcão. **Os Fundamentos Metafísicos da Física Cartesiana: A Natureza da Substância Extensa**. Porto Alegre – RS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016 – Tese de Doutorado.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia – Do Humanismo a Descartes**. São Paulo: Paulus, 2004.

RIYANTO, Armada. **The Union of Mind and Body in the Cartesian Dualism**. Malang, Indonésia. Melintas, 2008. p. 39-55.

ROCHA, Ethel Menezes. **Criador Perfeito e Criaturas que Erram**. Revista analytica, vol. 7. n. 2, 2003.

\_\_\_\_\_. **Idéias dos Sentidos Segundo Descartes**. Departamento de Filosofia Universidade Federal do Rio de Janeiro/Pesquisador CNPq RIO DE JANEIRO, RJ. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 19, n. 1, p. 115-129, jan.-jun. 2009.

\_\_\_\_\_. **O Argumento em Favor da União Corpo e Alma em Descartes**. Cadernos de História da Filosofia da Ciência. Campinas, série 3, v. 18, p. 211-226, janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes**. Rio de Janeiro: UFRJ/CNPq, Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006.

RORTY, Amélie Oksenberg. **Descartes sobre o Pensar com o Corpo**. In: COTTINGHAM. John, **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. Excerpts First published, 1949. Copyright license: <https://archive.org/details/conceptofmind032022mbp>

SCRIBANO, Emanuela. **Guia para leitura d`as Meditações metafísicas de Descartes**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2007.

SKIRRY, Justin. **Compreender Descartes**. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes A Metafísica da Modernidade**. São Paulo, Editora Moderna, 1993.

SORELL, Tom. **Descartes**. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a Moral de Descartes**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo. Edições Loyola, 2001.

YANDELL, David. **What Descartes really told Elisabeth: Mind-body union as a primitive notion**. *British Journal for the History of Philosophy*, 1997.