

*Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia*

Juliana da Silveira Pinheiro

Paixões na Doutrina Cartesiana

Florianópolis SC
2008

Juliana da Silveira Pinheiro

Paixões na Doutrina Cartesiana

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique Dutra

Florianópolis SC
2008

Agradecimentos

Agradeço às paixões, que primeiramente motivaram meu trabalho, particularmente às cores, odores, dores e amores que inspiraram minha pesquisa.

Agradecimentos especiais a meus pais e familiares;
ao professor Dr. Luiz Henrique Dutra, meu orientador prestativo;
aos amigos;
a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro à minha pesquisa;
aos médicos que me atenderam na emergência do Hospital Universitário da UFSC, pela discussão empolgante sobre a dor, no dia em que cortei o pulso esquerdo;
ao meu fisioterapeuta, pelas conversas, embora rápidas, sobre o cérebro humano;
aos leigos em filosofia acadêmica que, ao me ouvir falar, demonstraram interesse pelo meu trabalho, dando-me estímulo para estudar e escrever esta dissertação.

“Primum vivere, deinde philosophari.”
(ditado latino)

Resumo

A presente dissertação discute a doutrina cartesiana das paixões. Num primeiro momento, com o objetivo de compreender o contexto em que esta discussão está inserida, apresentamos a tese dualista cartesiana, segundo a qual os seres humanos são compostos de corpo e alma, ambos concebidos como substâncias completamente distintas. Assim, apresentamos três argumentos para a distinção entre mente e corpo, a saber: (i) o argumento da dúvida, (ii) o argumento da percepção clara e distinta e (iii) o argumento da indivisibilidade da alma. Além disso, discutimos a noção de união substancial, já que as paixões pressupõem uma interação entre corpo e alma. A partir disso, analisamos o conceito de “paixão”: investigamos a origem deste termo, salientando o sentido de *passividade* mantido também na perspectiva cartesiana; discutimos a definição de paixão como “percepção da alma causada pelo corpo”, explorando especialmente o significado dos termos “percepção” e “causalidade”; e apresentamos os diferentes gêneros de paixão, tais como: as sensações, os apetites e as emoções. Por fim, propomos alguns questionamentos confrontando as paixões no contexto do Dualismo Cartesiano, tendo em vista as dificuldades de entender as paixões a partir da perspectiva da dicotomia físico-mental, pela qual a paixão não tem um lugar linearmente estabelecido. Desta forma, problematizamos a possibilidade das paixões neste sistema e indagamos pelo seu estatuto ontológico, considerando-as como realidades objetivas, não obstante sejam signos das coisas. Estas questões levam-nos a reconhecer a irredutibilidade das paixões a eventos puramente intelectuais ou a eventos puramente físicos. Assim, consideramos as paixões como uma terceira classe de eventos, ou seja, modos da união entre mente e corpo – por este motivo elas são fenômenos singulares no sistema de Descartes.

Palavras-chave: Descartes; Paixões; Mente; Corpo; Dualismo Cartesiano.

Abstract

This dissertation aims at discussing the Cartesian doctrine of passions. First, in order to understand the context of this discussion, I present the Cartesian dualist thesis, according to which human beings are composed of body and soul, both conceived of as completely distinct substances. Then, I present three arguments for the mind-body distinction, namely: (i) the argument of doubt, (ii) the argument of the clear and distinct perception, and (iii) the argument of the indivisibility of the soul. Moreover, I discuss the notion of substantial union, since passions presuppose an interaction between body and soul. Given those first points, I analyze the concept of “passion”: I investigate the origin of this term, stressing the sense of *passivity* it has according to the Cartesian view; I discuss also the definition of “passion” as “a perception of the soul caused by the body”, notably exploring the meaning of terms such as “perception” and “causality”; and I discuss different sorts of passions, such as sensations, appetites, and emotions. Finally, I raise some questions as to passions in the context of Cartesian dualism, considering the difficulties to understand passions from the point of view of the physical-mental dichotomy, according to which a passion is not given a place easily. So, I discuss the possibility of passions in this system and ask for its ontological status, considering them as objective realities, even though they are signs of things. These questions lead me to recognize the irreducibility of passions to strictly intellectual events or to strictly physical events. Thus, I take passions as a third class of events, i.e. modes of union between mind and body – that’s why they are unique phenomena in Descartes’ system.

Key-words: Descartes; Passions; Mind; Body; Cartesian Dualism.

Sumário

Introdução	7
Capítulo I – Mente e Corpo na Doutrina Cartesiana	12
1.1. Dualismo Cartesiano.....	12
1.1.1. A Mente na Doutrina Cartesiana.....	13
1.1.2. O Corpo na Doutrina Cartesiana.....	25
1.2. Três Argumentos para a Distinção Cartesiana entre Mente e Corpo.....	33
1.2.1. O Argumento da Dúvida.....	34
1.2.2. O Argumento da Percepção Clara e Distinta.....	36
1.2.3. O Argumento da Indivisibilidade da Alma.....	40
1.3. União Substancial.....	44
Capítulo II – Paixões Segundo Descartes	50
2.1. A Raiz Etimológica do Termo Paixão.....	51
2.1.1. O Sentido Etimológico na Concepção de Paixão na Doutrina Cartesiana.....	52
2.2. O Conceito Cartesiano de Paixão.....	54
2.3. Experiências de Interação Psicofísica.....	67
2.4. Sobre a Causalidade entre Corpo e Mente.....	73
Capítulo III – As Paixões no Contexto do Dualismo Cartesiano	86
3.1. A Possibilidade das Paixões no Contexto Cartesiano.....	86
3.2. O Estatuto Ontológico das Paixões Cartesianas.....	92
3.2.1. A Obscuridade das Paixões.....	98
3.2.2. A Clareza das Paixões.....	100
3.3. A Irredutibilidade das Paixões.....	102
Considerações Finais	111
Bibliografia	115
Anexos	120

Introdução

As “paixões” são, para muitos, um assunto apaixonante. Muitas vezes, na história da filosofia, elas serviram de objeto de investigação, sendo, desde os gregos antigos, assunto de interesse e, às vezes, incomodação. Sim, as paixões são atraentes pelo próprio nome, mas também dão dor de cabeça (as próprias dores podem ser concebidas como paixões, como veremos), porque, na compreensão de alguns mais estóicos, tiram a tranquilidade e a paz de espírito – provocam perturbação na alma. Para outros, como para Descartes, é delas, das paixões, que dependem todo o bem e todo o mal desta vida.

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 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, 1987a [1649], p.154).

À parte juízos de valor e domínio racional que possamos ter das paixões, de modo geral, na tradição filosófica até Descartes, bem como em outros autores da modernidade, o termo “paixão” conserva o sentido primitivo de uma “modificação sofrida” pela alma, muitas vezes causada pelo corpo. Ou seja, de sua raiz etimológica, até pelo menos o século XVII, a “paixão” guarda o sentido de um estado ou experiência da alma de “recebimento” de uma ação extrínseca a ela. (ABBAGNANO, 1999, p.20-21). Na perspectiva cartesiana, podemos denominar “paixão” não somente sentimentos de amor, ódio, vergonha, alegria, etc., mas também sensações externas como frio, calor, som; apetites como a fome, a sede; sensações internas como a dor, o regozijo, etc., visto que para que elas ocorram é necessário um corpo, ou qualquer objeto heterogêneo à alma, que provoque afecções ou modificações nela, e uma alma que seja tocada, que sinta que foi atingida. Desta maneira, podemos dizer que, no contexto cartesiano, a “paixão” abarca eventos de interação, ou seja, de ação recíproca, entre o corpo e a alma.¹

Contudo, as paixões mostram-se intrigantes. Isto porque, se elas pressupõem uma interação entre mente e corpo, então é preciso que esta relação seja possível. No entanto, no sistema cartesiano, esta interação não é algo claro ou suficientemente explicado. Segundo

¹ Muito embora hajam eventos surgidos da ação da alma sobre o corpo, como são os movimentos voluntários, neste texto iremos abordar, preferencialmente, os eventos originados da ação do corpo sobre a alma.

Descartes, a mente, ou o que ele chamava alma ou espírito, é uma entidade de natureza completamente distinta do corpo, e que, portanto, pode ser concebida independentemente das coisas físicas. Da mesma forma, o corpo é concebido como uma substância de natureza distinta da mental. De maneira resumida, à mente referem-se atos de consciência: conceber, duvidar, afirmar, negar, desejar, imaginar e sentir. Ao corpo estão relacionados a matéria e os processos exclusivamente físicos, como os movimentos involuntários do organismo, por exemplo, a dilatação da pupila, a circulação sanguínea e a respiração. Neste esquema dualista, corpo e mente são irreduzíveis entre si, isto é, não podem ser tomados um pelo outro, pois possuem naturezas distintas. Isto significa que, nesta dicotomia físico-mental, eventos mentais e eventos físicos podem ser concebidos independentemente uns dos outros. Por exemplo, nossas crenças, desejos, pensamentos e intenções não possuem materialidade; por outro lado, inúmeras atividades fisiológicas não pressupõem qualquer ato de consciência. Esta tese da distinção entre matéria e espírito, ambos compondo o ser humano, é conhecida como Dualismo Cartesiano, e é diante dela que o problema das paixões se apresenta.

As paixões não são eventos que possam ser relacionados exclusivamente ao corpo ou à alma. Para que ocorram, é necessária uma interação entre o físico e o mental, pois, embora aconteçam na alma, são causadas pelo corpo. Contudo, se, do ponto de vista do entendimento puro, corpo e alma são substâncias completamente distintas, torna-se dificilmente compreensível a relação do corpo com o espírito. O problema está em compreendermos a relação e interação de coisas metafisicamente distintas, relação esta pressuposta para a ocorrência das paixões. É neste contexto delicado que nos perguntamos: como podemos conceber as paixões? Ou ainda, como são possíveis as paixões no sistema cartesiano? E, afinal, o que são paixões para Descartes? A pergunta pelo *conceito de paixão* torna-se, então, a questão central desta dissertação.

Para tratarmos destas questões, dividimos o texto em três capítulos:

No capítulo I, nosso objetivo é apresentar uma visão geral da relação mente-corpo na doutrina de Descartes, contexto no qual se insere o estudo das paixões. Assim, primeiramente, trataremos do dualismo cartesiano – tese de que o ser humano é composto por corpo e alma, e que estas duas substâncias possuem naturezas distintas. Abordaremos as concepções de mente e corpo separadamente, bem como suas respectivas funções. Veremos que, para o cartesianismo, o corpo é uma máquina orgânica, submetida a leis mecânicas – as mesmas que regem qualquer outro corpo físico –, enquanto a alma é uma entidade simples, indivisível, concebida independentemente do corpo. Tomados como substâncias de naturezas distintas, o corpo é extenso e não pensante, enquanto a alma é pensante e não extensa, e, assim, do ponto

de vista de suas características definidoras, suas funções são diferentes e independentes. A concepção da distinção e independência entre corpo e alma configura a dicotomia físico-mental na doutrina de Descartes. Para tanto, veremos os argumentos que levam Descartes a esta posição. Por fim, abordaremos a noção de união substancial, necessária para a ocorrência das paixões, muito embora ela encontre dificuldades teóricas neste sistema, visto que, diante do dualismo que percebe corpo e alma como coisas separadas, Descartes apresenta também a noção de unidade e interação destas duas substâncias. Se corpo e alma são concebidos como coisas completamente distintas, torna-se dificilmente explicável como podem interagir entre si. Tais concepções e questões configuram, basicamente, o problema da relação mente-corpo na doutrina cartesiana.

No capítulo II, procuraremos responder à questão: “o que são paixões, de acordo com Descartes?” Deste modo, primeiramente faremos um resgate do sentido etimológico do termo “paixão” e trataremos da análise do conceito de paixão segundo a doutrina cartesiana. Num segundo momento, apontaremos diferentes experiências de interação entre corpo e alma apresentadas neste sistema, as quais são: sensações (frio, calor, etc.), apetites (fome, sede, etc.) e emoções (amor, ódio, etc.). Entretanto, não nos deteremos na análise de cada paixão específica, pois correríamos o risco de perder o foco deste capítulo, o qual, salientamos, é discutir o conceito de paixão, e não o de fazer uma análise das paixões propriamente ditas. Também não nos dedicaremos à discussão do uso prático das paixões, do controle racional que possamos ter sobre elas. Reiterando, o que nos interessa não é o estudo das paixões na vida humana (moral, por exemplo) cartesiana, e sim uma análise conceitual do termo “paixão”. Como dissemos anteriormente, de modo geral, as paixões são experiências da interação mente-corpo. Trata-se de um evento mental, pois a paixão é sentida no espírito, com uma gênese corporal, já que é causada pelo corpo. Definida como “percepção da alma causada pelo corpo”, tendo já estudado a “mente” e o “corpo” no capítulo I, no capítulo II analisaremos principalmente a paixão enquanto “percepção”. E, para finalizar, já que as paixões são *causadas* pela ação do corpo sobre a alma, discutiremos a “causalidade” entre corpo e mente, a fim de investigar o mecanismo de surgimento destes fenômenos de interação psicofísica.

Após termos apresentado o contexto cartesiano da relação entre mente e corpo, discutindo estas concepções no capítulo I, e termos discutido no capítulo II o conceito de paixão segundo Descartes, no capítulo III procuramos confrontar o conceito de paixão com o contexto dualista cartesiano. Ou seja, primeiramente indagaremos sobre a *possibilidade* das paixões no sistema cartesiano. Como dissemos acima, conforme o dualismo cartesiano, mente

e corpo são coisas completamente distintas. Isto significa que, para esta doutrina, eventos mentais e eventos físicos podem ocorrer independentemente uns dos outros. No entanto, as paixões são o tipo de evento que escapa a este esquema dualista. Elas não podem ser enquadradas como modalidades somente da mente ou somente do corpo; as paixões são modalidades da união, da interação entre corpo e alma. Para o puro entendimento, a possibilidade das paixões parece encontrar dificuldades frente à doutrina da separação das substâncias mental e física. Por outro lado, para Descartes, a paixão é um fato antropológico irrecusável: as paixões são parte da experiência humana. Para além disso, considerada como um acontecimento da mente, na doutrina cartesiana, a paixão não pode ser negada enquanto sentida. Se, do ponto de vista do puro entendimento, temos dificuldade em conceber como acontecem as paixões neste sistema, em contrapartida, do ponto de vista da perspectiva sensorial, não podemos negar que as sentimos enquanto as estamos sentindo. Esta questão leva-nos a perguntar pela *natureza* das paixões, isto é, a indagar pelo estatuto ontológico das sensações, apetites e emoções. Como são pensamentos – pois tudo o que aparece à mente é denominado pensamento por Descartes – causados pelo corpo, as paixões têm um caráter misto – elas são modos da união mente-corpo. Ao mesmo tempo, a paixão é irredutível ao domínio exclusivamente mental ou exclusivamente físico. A *irredutibilidade* das paixões a julgamentos estritamente intelectuais, por um lado, ou a processos exclusivamente fisiológicos, por outro, leva-nos a reconhecer a singularidade deste tipo de evento no contexto desta doutrina, bem como justifica o interesse pelo estudo das paixões no sistema de Descartes.

Por fim, a título de elucidação técnica, gostaríamos de fazer algumas observações terminológicas. Utilizaremos o termo “paixão” para tratar de experiências psicofísicas em geral, abarcando eventos ou fenômenos resultantes da relação entre mente e corpo, considerando assim, na perspectiva cartesiana, as sensações, apetites e emoções, muito embora Descartes tenha também empregado este termo na obra *As Paixões da Alma* num sentido estrito para designar apenas uma espécie de paixão – a “paixão-emoção”. Se fizermos um estudo detalhado das paixões conforme as diversas obras cartesianas, verificaremos que ora Descartes utiliza o termo “paixão” num sentido geral (“percepções”), como nas *Objeções e Respostas*, *Princípios da Filosofia* e mesmo em certos trechos das *Paixões da Alma*, ora o emprega num sentido estrito (“paixão-emoção”), no também chamado *Tratado das Paixões*, diferenciando de outras experiências como as sensações e apetites. Deste modo, como nosso interesse é tratar das experiências psicofísicas em geral, uma vez que utilizamos diversas

obras cartesianas, reiteramos que utilizaremos o termo “paixão” como um conceito abrangente.

Para tanto, como visamos discutir o conceito de paixão e algumas questões relativas a ele no sistema cartesiano, como mencionamos anteriormente, utilizaremos especialmente a primeira parte das *Paixões da Alma*, a última obra de Descartes, publicada em 1649, bem como algumas de suas cartas enviadas à Princesa Elisabeth. Também faremos uso do *Tratado do Homem*, texto provavelmente escrito em 1633, as *Meditações* e as *Objeções e Respostas*, publicados primeiramente em 1641, e *os Princípios da Filosofia*, obra de 1647, nos quais o assunto das paixões também é discutido. Além disso, as obras *Discurso do Método*, de 1637, e *Regras para a Direção do Espírito*, de 1628, também serão consultadas para auxiliar a compreensão do contexto cartesiano em que a discussão das paixões está inserida.

CAPÍTULO I

Mente e Corpo na Doutrina Cartesiana

Um estudo sobre as paixões na doutrina cartesiana requer primeiramente uma apresentação do contexto em que elas estão inseridas. Este pano de fundo diz respeito às concepções de Descartes sobre a mente e o corpo, visto que a ocorrência das paixões somente pode se dar na medida em que há uma interação entre corpo e espírito. Abordaremos, deste modo, a tese dualística cartesiana, pela qual o ser humano é composto de corpo e alma, ambos concebidos como substâncias completamente distintas. Veremos também que a doutrina cartesiana pretende sustentar a noção de união substancial, isto é, a noção de que há uma relação e mesmo uma unidade entre corpo e espírito, de modo que podemos experimentar as paixões. Veremos que estas teses sustentadas por Descartes trazem dificuldades para a compreensão das paixões neste contexto. Mas é exatamente isto que instiga nosso estudo desta questão.

Assim, faremos primeiramente uma apresentação das concepções de mente e corpo na doutrina cartesiana, tratando, portanto, da tese conhecida como “Dualismo Cartesiano”. Num segundo momento, abordaremos três argumentos para a distinção entre corpo e alma, apresentando algumas das inúmeras críticas que a doutrina cartesiana recebeu referente a esta questão. Num terceiro momento, apresentaremos a tese da “União Substancial”, pois, como dissemos, não obstante a distinção entre espírito e matéria, Descartes pretende sustentar a interação entre estas duas substâncias, pressuposto para a ocorrência das paixões.

1.1. Dualismo Cartesiano

O dualismo cartesiano compreende a tese de que o ser humano é constituído por duas substâncias, a saber: a alma, ou coisa pensante (*res cogitans*), e o corpo, ou coisa extensa (*res extensa*). Como coisas de naturezas diferentes, espírito e corpo possuem atributos distintos: o pensamento, no caso da substância pensante, e a extensão em comprimento, largura e profundidade, no caso da substância física. Mente e corpo são concebidos, portanto, como substâncias metafisicamente distintas. A distinção e independência entre corpo e alma configuram a dicotomia entre matéria e espírito na doutrina de Descartes.

Para que possamos compreender melhor o dualismo cartesiano, abordaremos separadamente as concepções de mente e corpo nesta doutrina, visto que a diferença de natureza entre estas duas substâncias constitui a tese da distinção entre corpo e espírito. Seguiremos as indicações do próprio Descartes, segundo as quais, “para conhecer as paixões da alma é preciso distinguir entre suas funções e as do corpo”. (DESCARTES, 1998 [1649], p.77).

1.1.1. A Mente na Doutrina Cartesiana

É no *Discurso do Método*, obra publicada em 1637, que Descartes trata pela primeira vez a respeito da alma – assunto que será retomado na obra *Meditações*, de 1641, e o faz tendo percorrido um caminho argumentativo que, resumidamente, é o seguinte: convencido de que os ensinamentos que havia recebido da tradição filosófica até então não poderiam ser tomados como seguros, visto terem disseminado falsas opiniões como se fossem verdadeiras, Descartes propõe colocar sob dúvida todas as crenças, inclusive a de que havia um mundo que o cercava, de que tinha um corpo e, enfim, até mesmo das coisas que tinha por mais certas e verdadeiras. O método da dúvida se estende primeiramente aos sentidos por sua história de enganos perceptivos. Por exemplo: quando vemos uma torre distante, ela nos parece redonda, mas quando chegamos perto, a percebemos quadrada. Por uma série de outras situações em que os sentidos nos enganaram, a doutrina cartesiana coloca a questão: o que os sentidos nos informam sobre o mundo pode ser confiável? Aquilo que uma vez nos enganou deve ser colocado em dúvida. Descartes está questionando a percepção sensível como fundamento do conhecimento seguro. Além disso, o método levanta o questionamento sobre a impossibilidade de distinguir o sono da vigília, visto que muitas vezes nos parece difícil discernir quando estamos dormindo e quando estamos acordados. Será que o que acreditamos ver, existe realmente, ou é apenas uma imagem do meu sonho? Escreve Descartes:

[...] Porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, porque há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. (DESCARTES, 1987b [1637], p.46).

A dúvida, para além de radical, no sentido de que atinge todas as certezas antigas, atinge um grau extremo ou hiperbólico, ou seja, a dúvida é estendida a todas as representações, inclusive as matemáticas. Da matemática, não temos as mesmas razões de duvidar como temos dos sentidos, já que ela possui um grau de certeza maior do que as percepções sensíveis. As representações matemáticas se limitam aos domínios da razão, não necessitando ser adequadas à realidade exterior ao pensamento. Os objetos matemáticos não são percebidos sensivelmente, mas apenas intelectualmente, daí seu maior grau de certeza racional. Desta forma, somente a hipótese metafísica de um deus enganador pode colocar em dúvida o conhecimento engendrado pela matemática, pois naturalmente não temos motivos para duvidar das suas certezas. Esta hipótese consiste em supor que haja um gênio maligno capaz de nos enganar o todo tempo, fazendo-nos crer numa suposta verdade das representações matemáticas, quando, de fato, elas não teriam certeza alguma. Isto significa supor que haveria um deus capaz de nos fazer crer, por exemplo, que $2 + 2 = 4$, quando na verdade $2 + 2 = 5$. Esta hipótese aparece na “II Meditação”:

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. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse sentimento; 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. (DESCARTES, 1988c [1641], p.20-21).

Mas a radicalização e a generalização do método da dúvida² a todas as coisas não tinha por objetivo provar que não poderíamos adquirir nenhum conhecimento sobre o que quer que fosse, mas, pelo contrário, almejava encontrar algo que pudesse escapar da dúvida, que fosse, portanto, indubitável. A procura cartesiana era, deste modo, por algo absolutamente certo, capaz de fundar o verdadeiro conhecimento.

O exercício da dúvida permite suspender a crença sobre todas as coisas, mas algo parece resistir: o *pensamento*. Neste caminho, Descartes percebe que o *pensamento* irrompe como um fato diante do qual a dúvida tem que se interromper: por mais que duvidasse de todas as coisas, não havia dúvida de que estava duvidando, ou seja, pensando. Como afirma

² Sobre a radicalização e generalização do método da dúvida, cf. DESCARTES. 1998b [1641], p.17-21. Cf. também SILVA, 1993, p.29-39.

Silva (1993, p.51-54), quando eu que duvido me dou conta de que a dúvida é um determinado exercício do pensamento, percebo ao mesmo tempo que a dúvida atingiu o seu ponto-limite. O limite da dúvida é a descoberta do pensamento. Mais do que isso, enquanto assim procedo, eu mesmo, *enquanto pensamento*, me afirmo como tal no próprio exercício da dúvida. Se, neste processo não há dúvida de que a dúvida existe, então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu mesmo, que duvido – que penso, portanto – existo necessariamente, ao menos como ser pensante. Ao encontrarmos o pensamento, descobrimos que *somos*, que *existimos* no ato de pensar, pois para pensar, é preciso existir. Descobrimo-nos existindo enquanto pensamos; descobrimo-nos no ato do *eu penso*. O pensamento revela a existência daquele que pensa no ato de pensar. É neste sentido que Descartes afirma: “Penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), o *Cogito*, como é freqüentemente conhecido. Na “II Meditação”, ele diz:

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 muito 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, 1988c [1641], p.24).

Desta forma, pensando, descobrimos *que* somos. “Penso, logo existo” pode ser entendido como “sou enquanto penso”. Cottingham sugere que entendamos: “eu estou pensando, portanto eu existo”. (COTTINGHAM, 1999, p.24). O *cogito*³ é a intuição primeira de que eu sou, pois o próprio fato de duvidar de minha existência confirma que, “enquanto realizo tais reflexões, eu, de fato, existo”. (COTTINGHAM, 1995, p.38). O sujeito, enquanto pensa, não pode separar do seu ato de pensar a constatação imediata de que é sujeito deste ato. (GUIMARÃES, 2003, p. 37). Porém, isto apenas consiste em dizer que “eu sou, eu existo enquanto estou pensando”; esta intuição afirma *que* eu sou, mas não ainda *o que* eu sou.

³ O *cogito* é uma das questões mais discutidas pelos intérpretes de Descartes, principalmente no que concerne a conexão entre “penso” (*cogito*) e “sou” ou “existo”(*sum*). Nosso propósito aqui é apenas introduzir a argumentação cartesiana que nos permitirá tratar da concepção de mente nesta doutrina. Para maiores aprofundamentos sobre o *cogito*, cf. WILLIAMS, 1978, p.73-101.

Descartes põe-se, então, a questionar sobre *o que é esse “eu”*, uma vez que já está certo de que é alguma coisa. Um animal racional? Ele recusa como resposta, pois, será necessário saber o que é animal e o que é racional, e assim cairá numa infinita e embaraçosa pesquisa sobre outras questões, distanciando-se da pergunta “o que eu sou enquanto estou pensando?”. A seguir, considera a idéia de ser provido de um corpo, mas a recusa também, já que a hipótese de ter um corpo foi anteriormente posta em dúvida. Considerando a alma, relembra a noção comumente difundida da sua época de ser algo extremamente sutil e raro, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, infiltrado no corpo. Rejeita também esta noção, posto que também podemos duvidar da sua existência concebida dessa forma. (DESCARTES, 1988c [1641], p.24-25). O “eu”, portanto, não diz respeito a nada material, posto que, supondo não ter um corpo, nem existir quaisquer coisas no mundo, ainda assim, não deixo de estar seguro de ser alguma coisa. Neste sentido, “eu” não significa o homem concreto que cotidianamente vivenciamos; nem mesmo diz respeito ao ser humano como um todo que Descartes mais tarde irá apresentar. E o que é esse “eu”, então?

Examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. (DESCARTES, 1987b [1637], p.46-47).

Segundo a perspectiva cartesiana, a existência do eu pensante é indubitável, mesmo que tudo o mais não exista. A respeito disso, Silva comenta: pode ser que tenhamos outras propriedades, como ser extenso, por exemplo. Ainda não o sabemos. Já temos a certeza de que o pensamento existe e não é corporal, pois vemos que o corpo não é necessário para pensar, ou seja, mesmo que o corpo não exista, ainda assim o pensamento pode ser atingido com certeza. (SILVA, 1993, p.55). Reafirma Descartes nas *Meditações*: “Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão. [...] Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.”⁴ (DESCARTES, 1988c [1641], p.26). Portanto, “eu”

⁴ “Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio. [...] Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.” (DESCARTES, 1996 [1641], p.27).

significa uma coisa que pensa. O “eu”, ou seja, o “eu pensante” é a alma, a mente humana tão somente. Na doutrina cartesiana, os termos “alma” (lat. *animus*), “espírito” (lat. *spiritus*) e “mente” (lat. *mens*) são considerados sinônimos⁵; são designações para a *res cogitans* – a coisa pensante. O que Descartes tinha em consideração a respeito da coisa pensante era o âmbito da atividade mental consciente (COTTINGHAM 1986, p.151). Neste contexto, a alma é uma substância especialmente criada e colocada em nós por Deus, e, portanto, não é algo produzido ou uma função de qualquer parte física de nosso corpo, nem mesmo do cérebro. “Alma” é o termo para a substância cuja natureza consiste apenas em pensar, como afirma Descartes. (1987b [1641], p.47).

Na perspectiva cartesiana, uma substância é “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.45). Neste sentido, somente Deus pode ser considerado uma substância (a *res infinita*), pois somente ele não necessita de nada para ser ou existir. Assim, Deus é a substância por excelência. Contudo, Descartes admite um sentido secundário para substância: aquilo que não necessita de qualquer outra coisa para existir, a não ser Deus. Deste modo, dentre as coisas criadas pela intervenção divina, a alma (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*)⁶ também são substâncias. De acordo com Landim, substância é uma entidade que permanece idêntica a si mesma na diversidade de suas afecções e atribuições, e ela é percebida através de um atributo que constitui a sua essência. (LANDIM, 1992, p.42-43). Assim, para que saibamos da existência de uma substância, é necessário determinar algum atributo, propriedade ou qualidade. Descoberto um atributo, podemos concluir que ele é o atributo de alguma substância, e que tal substância existe, pois ao nada não é possível atribuir qualquer coisa. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.46). E o pensamento, como vimos, é o atributo que primeiramente encontramos, e ele deve pertencer a alguma substância.

Se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e do qual todos os outros atributos dependem. [...] Todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.46).

A distinção que fazemos entre substância e atributo é, entretanto, apenas uma distinção de razão, ou seja, uma *distinção por via do pensamento*: distinguimos conceitualmente o

⁵ Não obstante a tradução de “*mens*” por “mente”, o que Descartes entendia por mente é divergente da maioria das teorias contemporâneas da mente, basicamente porque, para a doutrina cartesiana, “mente” é uma entidade independente do corpo, inclusive do cérebro, definição hoje discutida e recusada.

⁶ Trataremos sobre a substância extensa na próxima seção.

pensamento e a substância, mas as substâncias não podem existir separadas de seus atributos, pois isto seria afirmar a existência de um atributo sem uma substância à qual ele é uma propriedade atribuída. Assim, embora se faça uma abstração mental, uma substância não pode ser conhecida sem seu atributo definidor. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.50). “Somente o pensamento não pode ser separado de mim”, diz Descartes nas *Meditações. A res cogitans*, como afirma a doutrina cartesiana, é a coisa cuja essência consiste apenas em pensar. A alma é, portanto, a substância cujo atributo principal é o pensamento, isto é, segundo o cartesianismo, pensar é a característica definidora da mente.

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se *substância*. [...] A substância, em que reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada *espírito*. (DESCARTES, 1988d [1641], p.102).

Descartes segue em sua investigação sobre a coisa pensante, o que lhe permite fazer um inventário dos modos do pensamento. Ele se pergunta:

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.[...] Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (DESCARTES, 1988c [1641], p.27).

Duvidar, conceber, afirmar, negar, desejar, imaginar e sentir são, portanto, formas de pensar. São os vários *modos* em que o pensamento pode se apresentar à alma. Neste sentido, vemos que nem todas as formas de pensamento são necessariamente atividades mentais intelectivas. Por exemplo, imaginar e sentir são maneiras de pensar que têm uma relação com algo heterogêneo à mente, já que a imaginação e a sensação não produzem idéias a partir da própria alma. Mesmo assim, todas essas operações são pensamentos, na medida em que são percebidas pelo sujeito pensante. Sentir é um pensamento, pois, para Descartes, quando ouvimos um ruído, ou sentimos frio, o que temos é uma *percepção* do som, uma *sensação* de

frio, e estas são experiências ou eventos que não têm existência fora da mente. Por pensamento, a doutrina cartesiana define: “Tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos.” (DESCARTES, 1988d [1641], p.101).

Desta forma, no sistema cartesiano, “pensamento” pode ser compreendido basicamente em dois sentidos: como atributo definidor da *res cogitans* e como ato de consciência. No sentido de atributo principal, pensamento significa a característica sem a qual a substância pensante não pode ser concebida. Como vimos, o pensamento é o atributo definidor da coisa pensante, confundindo-se com a natureza da própria coisa que pensa, pois pensar constitui a natureza do sujeito pensante. Podemos dizer que, como atributo principal, o pensamento é a qualidade necessária à substância chamada mente (lat. *mens*). Nesta perspectiva, “pensamento” é a noção comum que abarca todos os atos mentais, pois unifica a diversidade dos *modos* da mente como *modos de pensar*.

Este sentido de “pensamento” – aquele que fora encontrado no processo da dúvida – é uma noção evidente por si mesma, ou seja, a descoberta do pensamento é feita intuitivamente. Isto significa que não é por um desencadeamento de raciocínios que concluímos a existência do pensamento. Trata-se, não de uma conclusão, mas de uma intuição que fora apreendida pelo sujeito pensante. É a percepção imediata de uma noção, e, segundo Descartes, toda tentativa de explicá-la apenas a tornaria mais obscuras. (SILVA, 1993, p.52). Intuição é “o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos”. (DESCARTES, 1985 [1628], p.20). Desta forma, o pensamento, enquanto atributo, é uma noção fruto da luz da razão, isto é, é apreendido diretamente pelo intelecto. Pensamento, neste sentido, diz respeito a uma intelecção pura. Portanto, o sentimento não pode ser definidor da coisa pensante, isto é, não é o atributo principal da *res cogitans*, pois mesmo sendo uma maneira de pensar, ele não diz respeito a uma intelecção pura. Sentimentos, sensações, imaginações, embora se beneficiem da certeza do pensamento, não são intuídos diretamente pela razão. Veremos nos próximos capítulos que estes modos de pensar dependem do corpo, e, portanto, não são concebidos claramente pelo entendimento, pois todas as percepções de gênese corporal são obscuras do ponto de vista do entendimento. Elas podem sempre ser postas em dúvida no que diz respeito ao conhecimento que se pode ter a partir delas. O que define a coisa pensante é pensamento enquanto *atributo*, não enquanto *modo*, pois os modos não acrescentam algo àquilo que já os engloba: o próprio pensamento. Como afirma Kenny: “Pensamento é a essência da mente no sentido de que cada mente deve sempre estar pensando algum pensamento ou outro, mas pensamentos particulares vêm e vão

e nenhum deles é essencial.” (KENNY, 1995, p.67, tradução nossa). Não são os modos de pensar em particular que definem a natureza da alma, mas o pensamento enquanto aquilo que é condição de todos os atos da mente. Ou seja, “as faculdades de pensar e de sentir não podem ser concebidas sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas, pois elas encerram alguma espécie de intelecção”, afirma Descartes. (1988c [1641], p.66). Em outras palavras, a imaginação e o sentimento dependem da coisa pensante pois envolvem a noção de pensamento. Isto significa que o sentir, por exemplo, não pode existir separado da *res cogitans* e, sendo a essência da coisa pensante o pensamento, tudo o que existe na alma, existe como modo do pensamento. Segundo Kenny:

Pensamentos particulares são propriedades variáveis da substância que é a mente. A mente deve sempre estar pensando; mas ela não precisa sempre estar julgando ou desejando ou imaginando. Pensamento é a propriedade principal da substância mental, a qual constitui sua natureza e essência e pela qual todas as outras dependem. (KENNY, 1995, p.70, tradução nossa).

Em termos mais cartesianos, “os modos⁷ da *res cogitans* não podem ser, nem ser concebidos, sem o seu atributo principal, enquanto o atributo principal independe de cada um dos seus modos.” (LANDIM, 1992, p.38). Assim, mesmo o sentir é inteligido, é percebido como ato de consciência, pois todos os modos do pensamento têm a característica comum de serem conteúdos da consciência. O pensamento é, portanto, a razão comum que liga todos os modos da alma. Como diz Descartes:

Existem outros atos que nós chamamos de pensamentos como entender, querer, imaginar ou sentir, etc., e todos concordam entre si pela razão comum [de serem atos] de pensamento, de percepção ou de consciência, e a substância na qual residem se chama coisa pensante ou espiritual. (DESCARTES, 1996b [1641], p.176).

Segundo Landim, os termos “pensamento” e “consciência” são freqüentemente usados como sinônimos na obra cartesiana. Os atos de pensamento são unificados pelo fato de todos envolverem uma intelecção ou percepção, isto é, pelo fato de serem conscientes. Esta é a “razão comum” que os unifica. (LANDIM, 1992, p.50). A imediaticidade dos conteúdos da mente diz respeito ao estado consciente destes conteúdos – “*tudo o que está de tal modo em*

⁷ O atributo é aquilo que se predica da substância, ou seja, é uma propriedade de uma substância; os modos são as várias modalidades que a substância pode ter. A diferença que podemos encontrar diz respeito à perspectiva pela qual abordamos a noção de pensamento: do ponto de vista da propriedade necessária, o pensamento é o atributo definidor; do ponto de vista das diferentes maneiras que o pensamento pode assumir, ele é um modo. Neste contexto, existe uma diferença entre “atributo” e “modo”, porém em certas outras passagens da obra cartesiana estes dois termos aparecem como sinônimos. Sobre “atributo” e “modo”, ver Landim, 1992, p.37-47.

nós que somos imediatamente seus conhecedores”⁸. (DESCARTES, 1988d [1641], p.101). Ou seja, o pensamento é imediatamente dado a conhecer para a mente, isto é, é consciente. Como afirma Guimarães: “... Pensamento e consciência estão intimamente relacionados. Esta relação se dá à medida que podemos afirmar, de todo ato de pensamento, que é um ato de consciência. Isto é assim porque pensamento é tudo aquilo do qual temos consciência de forma imediata.” (GUIMARÃES, 2003, p.53).

Como ato de consciência, o pensamento significa o conjunto de atividades mentais, envolvendo, portanto, diferentes formas de pensamento. Quando Descartes se pergunta: “O que é uma coisa que pensa?”, sua resposta explicita diferentes tipos de atos da mente: “É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1988c [1641], p.27). Os diferentes modos de pensar são as diferentes funções da coisa pensante. Assim, do ponto de vista da diversidade dos atos de consciência, existem diferentes *modos* do pensamento. As várias modificações do pensamento são consideradas “modos” de pensar. De acordo com Silva:

Podemos afirmar que o pensamento nada mais é que o conjunto dos conteúdos da consciência – e é requisito essencial o estado consciente desses conteúdos. Não existe, portanto, uma distinção entre os fatos internos, pela qual uns seriam pensamentos e outros não. [...] Não é preciso fazer uma distinção em termos de gênero entre o pensamento e o sentimento. [...] Como estado de consciência, interessa a Descartes ver nesse estado primeiramente a consciência do sentimento, o que equivale a pensamento. (SILVA, 1993, p.53).

Desta forma, os modos do pensamento não constituem faculdades autônomas. Sentir e imaginar dizem respeito a outras maneiras de representar⁹, mas envolvem sempre alguma intelecção ou percepção¹⁰; estão ligadas à coisa pensante e àquilo que às engloba: o próprio pensamento. Assim, mesmo com o inventário dos modos de pensar, permanecemos com o que tínhamos no início, sem que a unidade do pensamento seja afetada, pois o pensamento é a condição de qualquer um de seus modos representativos. (SILVA, 1993, p.56). Assim, sentir e imaginar são antes de tudo atos do pensamento ou atos de consciência. Sentir, como veremos no próximo capítulo, não é ter propriamente uma afecção ou movimentos do corpo; é perceber ou ter consciência de uma afecção. Quando ouvimos um ruído, ou sentimos frio, o que temos

⁸ O original em latim deixa mais claro o sentido do pensamento como ato de consciência: “Cogitationis nomine complector illud omne quod fit in nobis est, ut ejus immediate *conscii* simus.” (DESCARTES, 1996 [1641], p.217, grifo nosso).

⁹ Mais a frente, no capítulo III, questionaremos se os modos do sentir dizem respeito à autênticas representações ou se apenas parecem ser.

¹⁰ Trataremos da “percepção” no capítulo II, quando discutiremos o conceito de paixão como uma percepção da alma.

é uma *percepção* do som, uma *sensação* de frio, e isto nada mais é do que uma forma de pensar. Isto é, mesmo que não haja quaisquer coisas no mundo, ainda assim imaginar e sentir existem como modos do pensamento.

Tenho certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer [...] que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. [Ver, ouvir, me aquecer são maneiras de pensar, pois] é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (DESCARTES, 1988c [1641], p.27).

Segundo Descartes, os modos do pensamento podem ser agrupados em dois gêneros: as percepções do entendimento¹¹ e a ações da vontade, como ele escreve nos *Princípios da Filosofia*:

Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.39).

As percepções podem ser, portanto: puramente intelectuais, sensíveis e imaginativas. Todas essas faculdades produzem idéias, sendo que a característica das idéias puramente inteligíveis é a clareza e distinção, uma vez que são apreendidas imediatamente pela luz da razão. Já as idéias produzidas pela sensibilidade e imaginação têm por característica a obscuridade e confusão, visto que na produção de idéias envolvem o corpo, ou seja, não são apreendidas ou percebidas no domínio puro do intelecto. Os modos da vontade, além de produzirem idéias, envolvem ações, juízos sobre as percepções de modo geral. De acordo com Kenny, “a vontade é a habilidade de aceitar ou rejeitar, e em particular a habilidade de afirmar e negar, de fazer juízos positivos e negativos.” (KENNY, 1995, p.173-174, tradução nossa). Podemos dizer, como elucida Guimarães, que pelo entendimento percebemos representações;

¹¹ “Entendimento” possui duas conotações no sistema cartesiano. Num sentido mais geral, “entendimento” é sinônimo de “coisa que pensa”, “espírito” e “alma”, quando, por exemplo, Descartes diz: “Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão.” (DESCARTES, 1988b [1641], p.26). Num sentido mais específico, “entendimento” é apenas uma das faculdades da alma, cuja habilidade, segundo Kenny, é ter percepções claras e distintas. (KENNY, 1995, p.173, tradução nossa). É o que Descartes sugere quando apresenta os diferentes modos do pensamento. As diferentes maneiras de pensar são operações diferentes de diferentes faculdades da alma, entre elas estão as faculdades do sentir, da imaginação, da vontade e do *entendimento*, esta última como a faculdade de produzir intelecções puras. No trecho citado acima, “entendimento” é empregado num sentido amplo, já que engloba vários tipos de percepções, e não somente as puramente intelectuais. No entanto, no decorrer do texto, utilizaremos o termo “entendimento” no sentido mais restrito.

pela vontade emitimos juízos sobre as representações, e não somente sobre as percepções que constituem representações intelectivas, como também sobre as percepções que são dadas a perceber pela imaginação e pelos sentidos. (GUIMARÃES, 2003, p.40). Deste modo, a mente, ou a alma, possui a capacidade de ter todos os tipos de pensamento, incluindo as emoções e percepções sensíveis.

A compreensão dos modos de pensamento, bem como do pensamento enquanto a característica definidora do espírito, levam-nos a conhecer a estrutura e a natureza da alma. Do ponto de vista cartesiano, tudo o que diz respeito a nossa mente são capacidades e processos que não são de natureza física. Ou seja, a mente e os pensamentos, sentimentos, sensações, desejos, intenções e imaginações são eventos de natureza imaterial e por isso não ocupam lugar no espaço; por sua imaterialidade, não podem ser mensurados ou quantificados e, portanto, não podem ser explicados da mesma forma que explicamos os eventos no mundo físico. O pensamento é o único atributo que não pode ser separado do espírito, muito embora tudo o que diga respeito às coisas físicas possa ser colocado em dúvida. Isto mostra que a natureza do pensamento é livre de qualquer constituição física, material. Como o pensamento pode ser descoberto sem que a existência do corpo seja provada ou conhecida, segue-se que a natureza do espírito é exclusiva de todo elemento corporal.

Contudo, a imaginação e a sensibilidade parecem nos indicar uma ligação ao físico; parecem mostrar que seus conteúdos, ou seja, suas idéias, sejam provocadas por algo diferente do próprio espírito. Não estariam elas atreladas ao corpo para serem capazes de exercer suas funções?

De fato, a doutrina cartesiana virá definir a imaginação como a “aplicação da faculdade que conhece o corpo que lhe é intimamente presente”. (DESCARTES, 1988c [1641], p.61). Reconhece-se isto quando consideramos como é realizada a ação de imaginar: quando imaginamos criamos uma figura presente aos olhos da mente, o que não é preciso na pura intelecção ou concepção. Um exemplo de Descartes para ilustrar a diferença entre imaginação e intelecção é o de um triângulo: quando apenas o concebemos, pensamos nele como uma figura composta por três linhas. Quando o imaginamos, consideramos essas três linhas como presentes pela aplicação interior do espírito. Vemos o triângulo presente aos olhos da alma. A imaginação forma imagens, elabora figuras e pode aplicar a atenção a cada um dos lados do triângulo. Quando concebemos, não precisamos do auxílio da imaginação para pensar a figura. Um quiliógono (uma figura de mil lados), um outro exemplo de Descartes, pode ser concebido, mas não podemos imaginar os mil lados, da mesma forma como imaginamos os lados do triângulo. Assim, segundo o raciocínio cartesiano, para

imaginar é preciso uma particular contenção do espírito, da qual não necessitamos para apenas conceber, e isto mostra a diferença entre a imaginação e a concepção pura. E porque podemos conceber sem imaginar, segue-se que a imaginação não é uma faculdade necessária à natureza do espírito, pois, afirma a doutrina cartesiana, “ainda que [eu, isto é, a alma] não a possuísse, de modo algum está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde parece que ela [a imaginação] depende de algo que difere de meu espírito”. (DESCARTES, 1988c [1641], p.62).

Quanto à sensibilidade, Descartes também reconhece que há “uma certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis” (DESCARTES, 1988c [1641], p.67), pois, várias idéias se apresentam a nosso espírito sem nosso consentimento e mesmo mal grado nosso. Como exemplifica a doutrina cartesiana, nossas afecções e apetites se apresentam à alma mesmo quando não as desejamos: sentimos dor mesmo sem escolhermos; sentimos fome embora não desejemos; sentimos calor do fogo quando nos aproximamos dele; enfim, todas essas idéias – já que sentir é uma forma de pensar – aparecem à mente, mesmo contra nossa vontade. Elas indicam, portanto, algo heterogêneo ao espírito, isto é, algo físico, como sua causa. Neste sentido, a sensibilidade também é uma faculdade voltada ao corpo.¹² (DESCARTES, 1988c [1641], p.64 e 67).

Imaginação e sensibilidade são, portanto, faculdades da alma conectadas a uma substância pensante; porém, envolvem uma referência ao corpo. Elas não realizam processos independentes na alma, tanto no sentido de que dependem de uma substância inteligente, envolvendo intelecção, pois são percebidas pela alma como pensamentos, quanto no sentido de implicarem alguma relação com algo diferente do próprio pensamento. Deste modo, imaginar e sentir são formas de pensar que não podem ser consideradas puramente intelectuais. Por este motivo, estas faculdades não são consideradas essenciais à alma, pois podendo ser o pensamento concebido sem referência a propriedades corporais, as faculdades que indicam um envolvimento com o corpo, como é o caso da imaginação e da sensibilidade, não são necessárias para o sujeito conceber a si mesmo como coisa pensante. Em outras palavras, todas as faculdades, por estarem ligadas ao pensamento como atributo, são formas do pensamento, mas nem todas são necessárias para o sujeito reconhecer-se como pensante. Assim, a imaginação e o sentir são faculdades que pertencem ao espírito, mas apenas contingentemente.

¹² Trataremos com mais detalhes sobre a faculdade do sentir e as idéias sensíveis no Capítulo II.

Encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebida sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas. (DESCARTES, 1988c [1641], p.66).

No entanto, embora não sejam faculdades essenciais ao eu pensante, pelo fato de não produzirem cognições puramente intelectuais, mas modos do pensamento com referência ao corpo, a imaginação e a sensibilidade apresentam modos do pensamento cuja característica é obscuridade e confusão. Elas apresentam, portanto, que o ser humano não é apenas uma alma, mas um composto mente-corpo. A este respeito, Cottingham comenta:

O imaginar e ter experiências sensoriais não são faculdades de cognição transparentemente clara de um ser pensante: possuem uma qualidade inerentemente confusa, indefinível e subjetiva – uma qualidade que trai o fato de que o que está implicado não é pura atividade mental de um espírito incorpóreo, mas a atividade de uma unidade híbrida, o ser humano. (COTTINGHAM, 1986, p.171).

Enquanto a faculdade do entendimento nos apresenta um modelo de mente espelhado numa concepção de uma mente divina, capaz de uma compreensão puramente objetiva da realidade, a imaginação e a sensação anunciam que o homem não é apenas uma substância pensante.

1.1.2. O Corpo na Doutrina Cartesiana

Mesmo que a existência do corpo¹³ não tenha sido provada quando da concepção da alma, a essência do corpo pode ser concebida. Ou seja, mesmo que não haja corpos, podemos conhecer o que ele é essencialmente, já que a essência das coisas não depende dos sentidos para ser conhecida, mas do pensamento. Por natureza dos corpos a doutrina cartesiana não se refere às cores, texturas, durezas que afetam nossos sentidos. Não conhecemos a matéria através da sensação, mas pelo entendimento, porque o conhecimento da essência do que quer que seja nesta doutrina faz-se pelo que dela concebemos, e não pelo que sentimos. Pela faculdade de sentir percebemos quão mutáveis são os corpos, diferindo-se entre si por sua forma, tamanho, cheiros e sabores; mas somente pela razão conhecemos aquilo que subjaz a toda mudança, aquilo que constitui o atributo principal que o caracteriza como tal. Desta forma, através da análise do pedaço de cera, na “II Meditação”, Descartes mostra as condições

¹³ Para a prova da existência das coisas materiais, cf. “VI Meditação”.

em que pode estar seguro do conhecimento da essência do corpo, muito embora, como dissemos, sua existência não tenha sido provada:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, toca-mo-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. 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. [...] Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. (DESCARTES, 1988c [1641], p.28).

A análise do pedaço de cera mostra que, embora ela seja submetida a todas as variações de suas propriedades (o sabor muda, sua figura se altera, sua cor se modifica, etc.), alterando suas características sensíveis, ainda assim podemos reconhecê-lo como a mesma cera. Isto é, aquilo que a identifica como cera não depende de variações sensíveis, não sendo, portanto, percebido pelos sentidos. Ela não é a doçura, nem o odor, nem a brancura, diz Descartes, mas somente um corpo, que antes se apresentava de uma maneira e depois de outra. O que permanece sob todas as variações é uma certa *extensão*. (DESCARTES, 1988c [1641], p.28). Mas não se trata desta ou daquela extensão em particular, mas da extensão como característica essencial, que não é percebida em si mesma pelos sentidos, nem pela imaginação, mas somente pelo intelecto. Ou seja, a identidade do pedaço de cera como o mesmo pedaço de cera antes de ser exposto ao fogo é algo que o *pensamento*, e não os *sentidos*, podem alcançar. Como explica Silva, embora não *percebamos* pelos sentidos a *mesma* cera, *sabemos* que é a *mesma* cera pela apreensão intelectual daquilo que a caracteriza como corpo, isto é, ser extenso. Muito embora a extensão seja determinável do ponto de vista sensível, cada uma dessas determinações não é essencial, pois todas essas determinações da extensão derivam da extensão como essência que, como tal, é uma idéia. (SILVA, 1993, p.57). E é por isso que a extensão somente pode ser inteligida pelo pensamento. Mesmo que as coisas materiais não existam, podemos ter o conhecimento indubitável daquilo que é a sua essência, pois ela é a *idéia* clara e distinta da extensão. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes

escreve: “Nossos sentidos não nos ensinam a natureza das coisas [...]. Não é o peso, nem a dureza, nem a cor, etc, que constitui a natureza dos corpos, mas a extensão somente.” (DESCARTES, 1681 [1644], §3 e 4, tradução nossa).

Extensão é, portanto, a característica definidora do corpo¹⁴, e isto significa que ele ocupa lugar no espaço e suas medidas podem ser quantificadas. De acordo com Cottingham, “uma coisa é matéria se e somente se tiver extensão; a extensão é sinônimo de dimensionalidade. [...] A matéria é simplesmente aquilo que tem dimensões, que ocupa espaço.” (COTTINGHAM, 1986, p.116 e 122). Isto é, somente a propriedade de ser extenso em comprimento, largura e profundidade caracteriza a natureza da matéria, não necessitando de nenhuma propriedade mental para ser definida. No que diz respeito ao corpo, somente são reconhecidas noções quantitativamente mensuráveis, rejeitando qualquer noção qualitativa, como o som, a cor, a temperatura, como pertencente à matéria. Estas noções, segundo Descartes, embora pareçam pertencer às coisas, são efeitos subjetivos de propriedades quantitativas registrados pela mente, e como tais, pertencem à alma e não ao corpo. É neste sentido que, para a doutrina cartesiana, o corpo é extenso e não-pensante, pois podemos concebê-lo plenamente pensando-o somente como uma coisa extensa, figurada, móvel, etc., ainda que negue a ele todas as coisas que pertencem ao espírito. (DESCARTES, 1996 [1641], p.424). Segundo Sorell, “da mesma forma que a concepção de mente sem atributos que envolvem o corpo é suposta ser completa, assim a concepção de corpo sem as propriedades que dependem da mente é suposta ser completa.” (SORELL, 1987, p.86, tradução nossa). Assim, como coisa completa que pode ser concebida sem nenhuma outra coisa, o corpo é também uma substância, conhecida pelo seu atributo principal extensão. Afirma Descartes: “A substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se *corpo*.” (DESCARTES, 1988d [1641], p.102). *Corpo* é, portanto, uma coisa extensa – *res extensa*.

Ser extenso implica em ser divisível e, por esta razão, ser passível de deterioração. Ocupando lugar no espaço, a coisa física pode ser observada por outros. Na perspectiva cartesiana, o mundo físico é um grande mecanismo, cujos movimentos estão sujeitos a leis mecânicas, ou seja, são desencadeados pelo entrechoque dos corpos. E isto não se refere apenas a fenômenos astronômicos, meteorológicos e geológicos. Segundo Cottingham, o

¹⁴ Segundo Cottingham, o termo “corpo” recebe dois sentidos nas obras de Descartes. Às vezes, trata-se de “corpo em geral”, isto é, matéria ou “substância corpórea” – a coisa que está por toda parte, indefinidamente extensa em três dimensões, e que constitui o universo físico. Noutros momentos, “corpo” designa um substantivo contável, como uma pedra, um corpo celestial ou o corpo humano, mas que significa apenas uma unidade da matéria, e esta é uma só. (COTTINGHAM, 1995, p.44-45). Neste momento, estamos utilizando “corpo” no sentido geral.

esquema explicativo cartesiano dos órgãos corporais e de certos comportamentos humanos segue as mesmas leis e princípios mecânicos que regem outros eventos físicos. (COTTINGHAM, 1986, p.145). Para tratar disso, Descartes escreveu o *Tratado do Homem*, em 1633, obra que, entretanto, só foi publicada postumamente.

A concepção cartesiana do organismo humano foi em muito influenciada pelos modelos de autômatos que existiram em sua época, bem como por relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes, as quais tinham a força de se moverem por si mesmas, como comenta Descartes no *Tratado do Homem*:

Vemos nas fontes e nas grutas que há nos jardins de nossos reis que a única força pela qual a água se move ao sair de sua nascente é suficiente para nelas mover diversas máquinas ou mesmo fazer tocar alguns instrumentos ou ainda pronunciar algumas palavras, conforme a diferente disposição dos tubos que a conduzem. E, verdadeiramente, pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que descrevo [corpo humano] aos tubos das máquinas dessas fontes, seus músculos e seus tendões, aos outros diferentes engenhos e energias que servem para movê-la. Seus espíritos animais, à água que as move, cujo coração é a nascente e as concavidades do cérebro são as aberturas. (DESCARTES, 1993 [1633], p.149).

Segundo este ponto de vista, o corpo é uma máquina que se diferencia das fontes e dos autômatos apenas por ter sido feita pela mão de Deus, e não pela mão do próprio homem. No *Discurso do Método*, Descartes diz o seguinte:

[...] sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens. (DESCARTES, 1987b [1637], p.60).

Afirma também Descartes em *Descrição do Corpo Humano*:

Tentarei dar uma explicação tal acerca de toda a máquina corporal que não teremos mais razão para pensar que é a nossa alma que nela produz os movimentos que conhecemos por experiência, não são mais controlados pela nossa vontade, do que teríamos razão para pensar que existe uma alma num relógio que o faz indicar as horas. (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1986, p.146).

De acordo com Hatfield, Descartes alega que não havia qualquer parte do corpo que ele houvesse observado em suas inúmeras dissecações que não pudesse ser explicada por

causas puramente materiais, tanto no que diz respeito a sua formação, quanto ao seu modo de operação. Desta forma, o programa da fisiologia¹⁵ cartesiana foi uma extensão da abordagem mecanicista da natureza. Diferentemente de muitos fisiologistas que, antes de Descartes, invocavam poderes, faculdades, formas para a explicação dos fenômenos de coisas vivas, o sistema cartesiano invocou apenas matéria em movimento organizada para formar a máquina corpórea. (HATFIELD, 1992, p.340, tradução nossa). Na perspectiva cartesiana, no que diz respeito à fisiologia humana e dos animais, por exemplo, funções como digestão, nutrição, respiração, não necessitam do pensamento para serem exercidas, pois, querendo ou não, esses processos acontecem no corpo, como resultado de um movimento mecânico de seus órgãos. Todas as ações naturais do corpo são como movimentos de um relógio ou de um moinho que a água faz movimentar, sem que para isso seja requerida uma consciência para o fazer trabalhar. É dessa forma que a doutrina cartesiana explica a causa de movimentos involuntários no corpo. Para ela,

todos os movimentos que fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua (como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos e, enfim, quando praticamos todas as ações que são comuns a nós e aos animais) não dependem senão da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido pela exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas. (DESCARTES, 1987a [1649], p.84).

Os movimentos corporais que podem ser produzidos sem qualquer referência mental, isto é independentemente da união ao espírito, e a semelhança com as máquinas faz do homem, no que diz respeito ao seu corpo, um autômato. O organismo tem em si mesmo o princípio corporal dos movimentos: o calor¹⁶ do coração que rarefaz o sangue que por aí passa, e que, por sua vez, fazem surgir os espíritos animais. O coração tem, portanto, um papel importante na fisiologia cartesiana: ele é como um motor que, com seu calor, impulsiona o sangue e os espíritos animais, mantendo vivo o funcionamento do organismo.

¹⁵ Segundo Hatfield, o termo “fisiologia” tinha dois significados relacionados no século XVII, ambos herdados da antiguidade e nenhum dos dois enquadrados precisamente no uso que hoje damos a ele. O primeiro sentido significava a teoria da natureza em geral. O segundo, significava a parte da medicina que explica a natureza do corpo humano, através da aplicação da teoria da natureza em geral. O programa da fisiologia, neste segundo sentido, fornecia uma explicação da estrutura do corpo usando os elementos reconhecidos na teoria da natureza, como a terra, o ar, o fogo e a água, utilizados para explicar os elementos das coisas vivas. Mesmo com este segundo sentido, o termo “fisiologia” tem uma abrangência muito maior do que o sentido que damos hoje, que é a análise das funções das estruturas e processos corporais. (HATFIELD, 1992, p.338, tradução nossa).

¹⁶ Na doutrina cartesiana, o calor do coração diz respeito a uma extrema agitação das partículas do sangue neste músculo, o que desencadeia um fenômeno de pressão, que empurra mecanicamente o sangue, fazendo-o circular pelo corpo – processo análogo ao que atua nos autômatos hidráulicos, diz D’Arcy (1988, p.LXXXVII).

Outro elemento fundamental da fisiologia cartesiana são os espíritos animais, doutrina existente antes e também na época de Descartes. Ela se refere à idéia de que existem no organismo humano partículas físicas que causam movimentos no corpo e na alma. Tais espíritos surgem do sangue que, aquecido pelo calor do coração, corre por todo o corpo e, ao chegar ao cérebro, encontra estreitas cavidades pelas quais só suas partículas mais agitadas e menores conseguem passar. Estas partes minúsculas deslocam-se para uma pequena glândula localizada no centro do cérebro, chamada glândula pineal, quando, então, deixam de ter a forma de sangue e chamam-se espíritos animais. Na doutrina cartesiana, é esta glândula a principal sede da alma.¹⁷ Desta forma, os espíritos animais, os quais são de natureza material, causam percepções na alma, bem como deslocam-se pelo corpo e fazem mover seus músculos. É importante salientar que os “espíritos são apenas corpos, e não têm outra propriedade além de serem corpos muito pequenos e que se movem muito depressa”. (DESCARTES, 1998 [1649], p.34). Eles não são, portanto, nenhuma parte espiritual de nosso corpo, pois, na doutrina cartesiana, tudo o que pertence ao corpo é físico, e este nada contém de imaterial. Enquanto alguns espíritos entram nas cavidades do cérebro, outros saem dele, percorrendo todo o corpo através dos nervos, indo até os músculos, por meio do qual movem o corpo. Os espíritos animais que já estavam em determinado músculo - pois há uma grande quantidade deles que ficou contida nos músculos -, com o aumento de outros que vieram do cérebro, movem o corpo ao inflar este músculo, pois encurta-o e puxa o membro ao qual está preso; enquanto os músculos de onde saem os espíritos, tornam-se longos e frouxos, diz Descartes.¹⁸

Segundo os estudos de anatomia cartesiana, a glândula pineal, situada numa cavidade do cérebro, está ligada a ele por pequenas artérias. Constituída de matéria mole, diz Descartes, “esta glândula é sustentada em equilíbrio pela força do sangue que o calor sangüíneo impulsiona, de modo que é necessária muito pouca coisa para determiná-la a se inclinar e pender mais ou menos ora de um lado, ora de outro”. (DESCARTES, 1993 [1633], p.184). A grande mobilidade desta glândula faz com que ela receba impressões, tantas quantas forem as diversidades dos objetos que, por intermédio dos nervos e espíritos animais, atuam sobre ela. Quando os nervos são puxados ou comprimidos com força, o movimento causado no cérebro

¹⁷ Ver ilustração em anexo, na página 121.

¹⁸ A teoria dos espíritos animais não é obra cartesiana. Ela já existia na tradição antiga, quando fora desenvolvida por Galeno, e ainda era difundida na época de Descartes. Trata-se da teoria do “pneuma”, ou sopro vital, que se transformava em espíritos animais. Havia também uma distinção entre espíritos *animais* (formados no cérebro), espíritos *vitais* (provindos do coração) e espíritos *naturais* (produzidos no fígado). Embora Descartes não tenha conservado a distinção entre os espíritos, e tampouco a noção de pneuma em sua doutrina, ele manteve a idéia dos espíritos animais que se formavam a partir do sangue aquecido pelo calor do coração. (MARQUES, 1993, p.147).

ocasionará à alma o sentimento de dor, ou se for leve, causará apenas cócegas. É assim que Descartes explica a sensibilidade no *Tratado do Homem*. No entanto, as sensações e sentimentos necessitam da alma para serem de fato percebidos, como veremos mais adiante. Já, para os movimentos involuntários, bastam os espíritos animais que correm do cérebro, passando pelos nervos, até os músculos. (DESCARTES, 1993 [1633], p.153).

Os nervos são como tubos que encerram filetes (a medula nervosa) por onde passam os espíritos animais. Eles são concebidos como uma rede de canais que vão desde as extremidades, percorrendo todo o corpo, até chegar ao cérebro, de modo que qualquer movimento em qualquer de suas partes faz com que suas extremidades também se movam. É sobre nervos e cérebro que a atividade sensório-motora está baseada, já que os órgãos dos sentidos são as terminações nervosas.

O órgão do sentido é, propriamente falando, a terminação do filete nervoso, que é entendido como o prolongamento da medula cerebral de onde ela deriva. [...] A excitação sensível é análoga à tração de uma corda. Se todo nervo, para Descartes, é ao mesmo tempo sensitivo e motor, ele é sensitivo enquanto contém filetes ligados aos órgãos dos sentidos que transmitem a excitação ao cérebro. Ele é motor por ser um tubo que dá passagem aos espíritos animais que vão inflar as terminações nervosas dos músculos. (ALQUIÉ apud MARQUES, 1993, p.156 e 157).

Deste modo, a explicação cartesiana das atividades corporais, inclusive a neurológica, é vista numa perspectiva puramente mecânica. O episódio mecânico da ocorrência de movimentos corporais involuntários culmina numa resposta determinada. De acordo com Flanagan, substituídos os espíritos animais por impulsos eletro-químicos, temos uma concepção da mecânica da ação reflexa notavelmente próxima de uma visão contemporânea. (FLANAGAN, 1991, p.3, tradução nossa). Segundo Cottingham,

os estudos anatômicos [cartesianos] pormenorizados haviam-no conduzido à conclusão correta de que a chave para o conhecimento de tais funções era o sistema nervoso. Em lugar da teoria moderna de transmissão de impulsos elétricos, Descartes concebia uma atividade neurológica em linhas puramente mecânicas; os nervos são pequenos tubos através dos quais um vapor de movimento rápido chamado 'espíritos animais' os percorre de forma a inflar os músculos e provocar-lhes os movimentos. Embora imprecisa nos detalhes, a teoria cartesiana funcionou como um estímulo para a investigação científica ao propor que o sistema nervoso humano poderia considerar-se como um mecanismo que era suscetível de investigação mais pormenorizada como qualquer outra estrutura física do universo. (COTTINGHAM, 1986, p.146).

De acordo com esta concepção, podemos entender os movimentos involuntários do corpo humano como resultado de estímulos externos que tocam receptores sensoriais, os quais movimentam os condutores nervosos que, por estarem ligados ao cérebro, movimentam a glândula pineal. Com o movimento desta glândula, os espíritos animais que lá estão são ativados e liberados, fluindo pelos nervos até os músculos e tendões, inflando-os e causando movimentos no corpo. Um exemplo disto é a ação de movimentar a mão quando esta se encontra muito perto do fogo e o calor provoca uma sensação desconfortável. Informações dos sentidos são levadas até o cérebro que, liberando espíritos animais, fazem com que a mão seja retirada de perto do fogo. Uma famosa ilustração de Descartes, de um menino com o pé próximo do fogo, mostra o que acabamos de citar: partículas agitadas do fogo¹⁹ tocam e movem a pele do pé do garoto, movendo também a terminação nervosa que está ligada ao cérebro, abrindo, com isso, a entrada do poro na glândula pineal, como uma corda de violão que, tendo sido movida uma de suas extremidades, movimenta também a outra ponta. Estando aberto aquele poro na glândula, os espíritos animais aí penetram e também daí se dirigem, parte para os músculos que servem para retirar o pé do fogo, parte para os que servem para voltar os olhos e a cabeça para observar, e parte para os que servem para movimentar as mãos e dobrar todo o corpo para se defender do fogo.²⁰ (DESCARTES, 1993 [1633], p.156 e 157). E, como lembra Hatfield, Descartes compara o controle mecânico do movimento muscular às operações de um órgão de igreja, cujas teclas são pressionadas por objetos externos. (HATFIELD, 1992, p.346, tradução nossa):

Quem já teve a oportunidade de ver, de perto, os órgãos de nossas igrejas sabe como, neles, os foles impulsionam o ar em alguns receptáculos, que, parece-me, são chamadas portas-vento; e como este ar entra de lá nos tubos, ora em uns ora em outros, segundo as diversas maneiras como o organista move os seus dedos sobre o teclado. Pode-se aqui conceber que o coração e as artérias que impulsionam os espíritos às concavidades do cérebro de nossa máquina são como foles destes órgãos que impulsionam o ar à portas-vento e que os objetos exteriores, que se movem conforme os nervos, fazem que os espíritos contidos nestas concavidades entrem de lá em alguns poros, sejam como os dedos do organista, que, segundo os toques que eles pressionam, fazem que o ar entre dos portas-vento em alguns tubos. (DESCARTES, 1993 [1633], p.174 e 175).

Entretanto, é preciso salientar que para Descartes nem todo comportamento humano poderia ser explicado segundo uma mecânica da ação reflexa. Para ele, outras tantas ações

¹⁹ De acordo com Marques, na época de Descartes pensava-se que o fogo, bem como o calor e a luz, eram constituídos de partículas muito pequenas que se movimentavam rapidamente. (MARQUES, 1993, p.156).

²⁰ Ver ilustração em anexo, na página 120.

humanas eram iniciadas pela mente, por ações da vontade, e não somente pela atuação de estímulos externos. Diferentemente das ações involuntárias do corpo, como a digestão e a respiração, em que não é requerida a alma para as desencadear, temos também ações voluntárias como quando decidimos levantar um braço ou quando temos vontade de passear e movimentamos nossas pernas. Assim Descartes explica: “Quando desejamos caminhar ou mover o corpo de alguma outra forma, tal vontade faz a glândula impelir os espíritos em direção aos músculos que servem para isso.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.93). Como resultado da ação da mente, este tipo de movimento não pode ser explicado sob o viés mecanicista, visto que a vontade, do ponto de vista cartesiano, é livre e ilimitada, daí que seguindo seus próprios desejos, não segue as mesmas leis que regem os fenômenos físicos. Neste sentido, nós enquanto seres humanos, e não apenas considerando nosso organismo, não somos meros autômatos, respondendo a estímulos externos, mas sujeitos racionais e livres, com os quais criamos respostas inéditas. Flanagan salienta:

Na visão de Descartes, a mente realiza alguma forma de poder mental toda vez que uma ação voluntária ocorre. Ela desencadeia seus poderes imateriais para mover o corpo material. A mente ela mesma, entretanto, é automovida. [...] A visão da relação mente-corpo explica por que as leis gerais usadas para dar sentido ao comportamento voluntário não podem ser enraizadas mais profundamente em relações mecânicas: o que governa ações humanas não são, estritamente falando, leis da natureza – a ação humana é o resultado direto de uma agência autônoma, nós somos leis dentro de nós mesmos. (FLANAGAN, 1991, p.7-8, tradução nossa).

Nesta ordem, temos então duas instâncias completamente distintas: o corpo, governado por leis mecânicas, e a mente, pela vontade, livre, capaz de elaborar suas próprias leis. Uma física, outra imaterial; uma espacial, outra não-espacial; uma extensa e não-pensante, outra pensante e não-extensa. A diferença de natureza entre estas duas substâncias enraíza o problema mente-corpo na doutrina de Descartes, configurado como dualismo cartesiano.

1.2. Três Argumentos para a Distinção Cartesiana entre Mente e Corpo

Como acabamos de ver, o dualismo cartesiano diz respeito à tese de que o ser humano é composto por duas substâncias: a mente e o corpo, sendo suas essências completamente distintas – o pensamento, no caso do espírito, e a extensão, no caso do corpo. Do ponto de vista dos seus atributos, os eventos mentais e os físicos pertencem a categorias distintas; há,

portanto, a concepção de duas existências: a mental e a física. A primeira consiste de atos de consciência; a segunda, de funções corporais. De acordo com a dicotomia físico-mental, podemos classificar os eventos humanos ou como modos do pensamento, ou como modos da extensão. Assim, ao considerarmos o corpo, defrontamo-nos com funções cerebrais ou de qualquer outro órgão da estrutura física do homem, as quais não dependem da consciência. Por outro lado, ao tratarmos da alma, a coisa que pensa, encontramos modos de pensar, os quais são elementos de natureza incorpórea. Nesta perspectiva, eventos mentais e eventos físicos podem ocorrer independentemente uns dos outros. O dualismo de substâncias atesta a separação entre a mente e o corpo e retrata o ser humano como uma dualidade corpo-espírito.

Podemos reconhecer ao menos três argumentos para a distinção mente-corpo nas obras de Descartes, que podemos denominar: “Argumento da Dúvida”, “Argumento da Percepção Clara e Distinta” e “Argumento da Indivisibilidade da Alma”.

1.2.1. O Argumento da Dúvida

O primeiro argumento que podemos identificar a respeito da distinção real da alma e do corpo já fora apresentado no início deste texto, quando tratamos da natureza da mente. Ele pode ser denominado de “Argumento da Dúvida”, pois segue ao raciocínio da dúvida metódica, e, através dele, Descartes procura defender a imaterialidade da alma. Como vimos, ele aparece no *Discurso do Método*, sendo também reapresentado na “II Meditação”:

Examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo [...] e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 1987b [1637], p.46).

Inúmeras críticas são feitas a este argumento ao longo da história de interpretações da doutrina cartesiana. Uma delas é a Antoine Arnauld, contemporâneo de Descartes, que parafraseia o argumento da seguinte forma: Posso duvidar de que tenho um corpo, mas não posso duvidar de que existo enquanto eu duvidar (ou seja, pensar). Portanto, eu que duvido

(ou seja, penso) não sou um corpo, porque, ao duvidar acerca do meu corpo, estaria a duvidar acerca de mim mesmo. E ainda que não haja nenhum corpo no mundo, esta verdade subsiste: “eu sou uma coisa que pensa”, e portanto, eu não sou um corpo. (ARNAULD apud BRIDOUX, 1996c [1641], p.422, tradução nossa). O cerne da crítica de Arnauld é de que, embora possamos duvidar de que tenhamos um corpo, disto não se segue que, de fato, não o tenhamos. Ou seja, independentemente das dúvidas que possamos ter acerca do corpo, o corpo pode ser uma parte essencial a mim mesmo.

Até onde posso ver, o único resultado que segue é que posso obter algum conhecimento sobre mim sem conhecimento sobre o corpo. Mas ainda não me é transparentemente claro que esse conhecimento seja completo e adequado, de tal modo que eu me permita estar certo de que não me engano ao excluir o corpo de minha essência. (ARNAULD apud BRIDOUX, 1996c [1641], p.425, tradução nossa).

A objeção de Arnauld aponta para a questão de que, embora a doutrina cartesiana chegue a uma concepção sobre si próprio que exclui todo o corpo, ainda é preciso confirmar se essa concepção corresponde à maneira como as coisas realmente são. Contudo, a doutrina cartesiana parece reconhecer a dificuldade apontada, respondendo:

Confesso que, pelo argumento que propus no tratado do *Método*, o que importa nesta ocasião – excluir tudo o que fosse físico da natureza da minha essência – não era em consideração à verdade da matéria, mas apenas concernente à ordem do meu próprio pensamento e raciocínio (de tal sorte que seu sentido era de que eu não conhecia nada que soubesse pertencer à minha essência com exceção de que eu era um ser pensante). (DESCARTES, 1996 [1641], p.423).

Este comentário nos mostra que, para o problema em questão, Descartes não pretendia fazer qualquer afirmação sobre o que é objetivamente o caso, mas relata suas percepções subjetivas sobre a natureza da alma. Ele alega que, até o momento, ele não estava ciente de nada mais pertencer a si mesmo, a não ser que era uma coisa que possuía a capacidade de pensar. Porém, isto não significava afirmar que excluía qualquer materialidade da alma. Ele tinha certeza de algo: de que era uma coisa pensante; de tudo o mais, ele não tinha certeza de nada. Descartes então promete um outro argumento que irá aparecer somente no final das *Meditações*.

1.2.2. O Argumento da Percepção Clara e Distinta

O argumento acerca da natureza imaterial da mente e da distinção entre a alma e corpo prometido por Descartes será apresentado somente na “VI Meditação”, porque ele depende da demonstração da existência de Deus²¹, apresentadas na “III Meditação” e “V Meditação”. A doutrina cartesiana estabelece a existência de um criador bom e veraz que garante a verdade das percepções claras e distintas que possamos conceber, as quais são o critério de distinção entre a mente e o corpo neste argumento.

A causa das falsidades e dos erros não pode ser outra além daquela que expliquei [o mau uso do livre-arbítrio em imprudentemente dar assentimento a juízos que não percebo claramente]; pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro. (DESCARTES, 1988c [1641], p.54).

Segundo Williams, o recurso a Deus é feito para validar as percepções claras e distintas, isto é, garantir a objetividade de percepções subjetivas. Deus dá a licença para proceder da clareza subjetiva para a verdade objetiva. (WILLIAMS, 1978, p.108, tradução nossa). Ou seja, Deus aparece na ordem das razões das *Meditações* para assegurar que o que pensamos claramente e distintamente, isto é, aquilo que é uma certeza subjetiva, tem fundamento objetivo; tem validade não somente no âmbito dos conteúdos mentais, mas também no mundo objetivo. A razão por si só não pode assegurar que nossas percepções claras e distintas, mesmo sendo certezas, tenham correspondência com a realidade fora da mente, isto é, nada garante que as idéias que temos sejam semelhantes às coisas que elas representam. Vimos que a dúvida metódica havia colocado em suspenso todas as crenças, inclusive as certezas matemáticas, ao levantar a hipótese de um gênio maligno – um deus enganador. Portanto, somente a prova da existência de Deus pode reconstruir o caminho da verdade no plano do conhecimento, assegurando a condição de objetividade de nossas idéias, que é a de remeter a alguma realidade fora do espírito. Porque Deus é bom e veraz, ele não me engana fazendo acreditar que algo é verdadeiro quando de fato não é. Para Descartes, Deus

²¹ Para as provas da existência de Deus, cf. Descartes, 1988b [1641]. Ver também Williams, 1978, p.130-162.

nos criou e nos deu uma mente com idéias inatas. Como afirma Guimarães, essas idéias são intuídas clara e distintamente pelo intelecto puro, isto é, elas se manifestam unicamente a partir do uso do nosso entendimento, voltado para si mesmo. (GUIMARÃES, 2003, p.17). Idéias inatas são noções simples que já se encontram no intelecto, cujo conteúdo é evidente em si mesmo, sendo, portanto, intuídas clara e distintamente pelo entendimento. É o caráter auto-evidente destas percepções conhecidas pela luz da razão que conferem certeza ao conhecimento. Na “III Meditação”, Descartes escreve:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, 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 de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras. (DESCARTES, 1988c [1641], p.31-32).

Assim, segundo o sistema cartesiano, a mente e o corpo são substâncias distintas, porque é possível ter uma concepção de um e de outro através de um conjunto totalmente separado de atributos perceptíveis clara e distintamente. (SORELL, 1987, p. 82, tradução nossa). Tendo assegurada por Deus a verdade das percepções claras e distintas, Descartes pode apresentar outro argumento da distinção real entre a mente e corpo, geralmente conhecido como o *Argumento da Percepção Clara e Distinta*:

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, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1988c [1641], p.66).

De acordo com isso, de um lado temos a concepção clara e distinta da alma como coisa pensante e não-extensa; de outro a do corpo como uma coisa extensa e não-pensante. Coisas extensas, como vimos anteriormente, é tudo aquilo que ocupa lugar no espaço e suas medidas podem ser quantificadas. O atributo definidor do corpo é a extensão em comprimento, largura e profundidade. Como lembra Cottingham, muitos de nós podem mesmo concordar com a idéia de que a mente, com suas reflexões, desejos, emoções e sensações, é de natureza distinta do corpo. Nossa parte pensante não ocupa lugar no espaço, não pode ser palpável e mensurável, da mesma forma que nossa parte física (inclusive o cérebro) pode ser. (COTTINGHAM, 1999, p.35). Mas o argumento cartesiano parece ir mais longe. Para o cartesianismo, uma distinção real é aquela que se encontra entre substâncias, como é o caso do espírito e do corpo. Distinção real significa que uma coisa pode existir sem a outra. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes escreve:

Duas substâncias são realmente distintas uma da outra pelo fato de podermos conceber clara e distintamente uma delas sem pensar na outra. De acordo com aquilo que conhecemos de Deus, estamos certos de que Ele pode fazer tudo aquilo de que formamos uma idéia clara e distinta. Por isso, se tivermos a idéia, por exemplo, de uma substância extensa ou corporal, embora ainda não saibamos seguramente se tal coisa está presente no mundo, no entanto, e porque temos tal idéia, podemos concluir que ela pode existir. [...] As coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente umas das outras são realmente distintas. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.49).

Para a doutrina cartesiana, se concebo clara e distintamente a mente e, da mesma forma, concebo o corpo, e Deus garante a certeza dessas concepções, podendo produzi-las conforme as concebo, então corpo e mente são realmente distintos, isto é, podem ser separados, pelo menos pela onipotência divina. E isto significa, na perspectiva cartesiana, que a mente *pode* existir sem o corpo e que o corpo não é parte essencial da natureza da alma. Por ocasião do argumento da dúvida, Descartes admitiu que poderia haver propriedades dentro de si mesmo – enquanto coisa pensante –, as quais ele mesmo não tivesse percebido. No entanto, agora a doutrina cartesiana esclarece que sua concepção de mente é de uma “coisa completa”, isto é, de uma substância, visto que podemos concebê-la por si só (com estas propriedades e nenhuma outra). Em outras palavras, o conceito que Descartes tem sobre seu espírito é *completo*, porque aquilo que percebe – o seu *pensamento* – é suficiente para que ela – a alma – exista com esse atributo *e somente esse*. (COTTINGHAM, 1986, p.154-155).

Porque isto que eu conheço estar em mim basta para subsistir apenas com ele [o atributo do pensamento], estou certo de que Deus poderia ter-me criado sem as outras coisas que eu não conheço ainda e, assim, que essas outras coisas não pertencem à essência de meu espírito. Pois, parece-me que se alguma coisa pode existir sem um atributo qualquer, então o atributo não faz parte de sua essência. (DESCARTES, 1996 [1641], p. 440).

Segundo Owen Flanagan, se o argumento cartesiano é válido, deveríamos poder reproduzi-lo em nosso próprio caso. Mas, diz ele, logo sentimos uma primeira dificuldade sustentada por materialistas: estes negariam saber que seu próprio corpo é não-pensante e que eles possuem qualquer parte não-física. Para os adeptos desta posição, as pessoas são tão-somente tipos físicos. Um sujeito não pode saber com certeza que existe como uma coisa não-física, porque não existe tal conhecimento de coisas não-físicas; e um agente não pode saber por intuição clara que os corpos são não-pensantes, porque a questão sobre a natureza dos corpos é experimental, não intuitiva. Um segundo problema levantado por Flanagan, vem da dificuldade em termos as mesmas intuições de Descartes quando este afirma: “tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa”. Flanagan questiona: o que exatamente significa perceber com certeza que o eu pensante existe como uma coisa inextensa? (FLANAGAN, 1991, p.15, tradução nossa).

Embora possamos ter uma percepção clara e distinta da mente sem o corpo e, da mesma forma, podemos ter uma concepção do corpo sem qualquer referência à alma, ainda assim é possível afirmar que, a partir disso, segue-se uma *real* distinção entre eles, isto é, que corpo e alma podem existir separados, mesmo que seja pela onipotência divina? Em outras palavras, não obstante a concepção distinta da mente e do corpo, poderia a mente existir sem algum substrato físico, por exemplo, o cérebro?

Ainda na época de Descartes, Gassendi fez objeções acerca disso dizendo não haver razão para pensar que uma operação mental pudesse acontecer fora do cérebro ou fosse independente deste. Ele afirma:

Não existe razão para recusar à coisa que pensa as qualidades do corpo, por exemplo a extensão e a mobilidade. O ser que pensa acredita e se enfraquece com o corpo; ele move os membros e participa, conseqüentemente, do seu movimento; ele pode ser um corpo muito sutil. É preciso provar que a faculdade de pensar é incompatível com a natureza corporal, [...] ou que o corpo humano em nada contribui para o pensamento. (GASSENDI, 1996 [1641], p.470, tradução nossa).

Hobbes também critica Descartes a este respeito: “poderá bem ser que a coisa que pensa seja o sujeito a que pertencem a mente, a razão e o intelecto e esse sujeito poderá ser algo de corpóreo.” (HOBBS apud COTTINGHAM, 1986, p.157). Estas objeções questionam: O que produz o pensamento não poderia ser de matéria física? Consideremos o pensamento como uma função do cérebro, da mesma forma que pensamos a respiração como um processo dos pulmões. Embora possamos ter um conceito distinto do pensamento e do cérebro, assim como temos da respiração e dos pulmões, de modo algum poderíamos sustentar a idéia de que a respiração pudesse acontecer sem pulmões ou qualquer estrutura que tivesse a capacidade de realizar este processo. Da mesma forma, como poderíamos admitir o pensamento sem um cérebro ou uma estrutura física análoga capaz de operar a função de pensar?

Mas a crença na distinção real da mente e do corpo ainda permite a Descartes apresentar um outro argumento, que aparece também na “VI Meditação”.

1.2.3. O Argumento da Indivisibilidade da Alma

A percepção clara e distinta do ser pensante como algo não-extenso e do corpo como uma coisa extensa permite que Descartes defina estas duas coisas em termos exclusivos. O exame das coisas materiais e, mais precisamente da extensão, implica que o corpo seja divisível, ao passo que o espírito, por sua natureza simples, seja indivisível. Vejamos o argumento:

Há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. (DESCARTES, 1988c [1641], p.71).

Muitos críticos da doutrina cartesiana vêem grande fraqueza neste argumento, e é muito fácil reconhecermos por que, principalmente pelas últimas linhas, quando Descartes alega que mesmo que qualquer parte do corpo fosse retirada, nada mudaria na mente. Mas, e se tirássemos o cérebro? Ou mesmo se algum dano neurológico nos ocorresse? Manteríamos normalmente nossas funções mentais? Hoje sabemos que fenômenos e acontecimentos tais como: amnésia, doenças degenerativas, traumatismo craniano, etc, causam deterioração

mental e, mais do que isso, que a destruição total do sistema nervoso central leva ao aniquilamento total da mente. Porém, diz Cottingham:

Para Descartes [...], a doutrina da imortalidade da alma é insensível a este tipo de consideração, já que a doutrina foi estabelecida numa base *a priori* de que a alma é pela sua própria natureza bem distinta do corpo. (Assim, a insistência de Descartes em que os danos físicos não diminuem o espírito não é verdadeiramente um argumento independente da tese da imaterialidade do espírito; é, antes de mais, uma consequência dessa mesma tese.) (COTTINGHAM, 1986, p.158).

Outro problema discutido diz respeito à indivisibilidade da mente, visto que esta premissa não é verdadeira. Flanagan lembra-nos que podemos argumentar que a mente poderia ser apenas o cérebro e os fenômenos mentais serem apenas fenômenos neuronais. E cérebros são divisíveis. Porém, para assegurar a plausibilidade da indivisibilidade da alma, Descartes alega que, ao recorrer à introspecção, ele descobre que a mente *não tem partes*, que não é possível conceber a metade de um espírito, mas que é possível conceber a metade de um corpo. A crítica de Flanagan é que, da mesma forma, poderíamos alegar a introspecção de *partes* da mente. Qual das duas alegações seria verdadeira? Segundo este autor, este argumento baseia-se em intuições questionáveis e irreprodutíveis e, portanto, não garante sua conclusão. (FLANAGAN, 1991, p.16, tradução nossa).

No entanto, Descartes se refere à não divisibilidade da mente considerando que não pode tratar propriamente de *partes* da mente, porque é uma única mente que sente, que concebe, que deseja, ou seja, embora haja diversas atividades mentais, todas elas se referem ao mesmo espírito. Afirma Descartes nas *Meditações*: “As faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc.” (DESCARTES, 1988c [1641], p.71). Assim, na compreensão cartesiana, a alma é uma unidade, um centro consciente, simples e indivisível.

Porém, o argumento da divisibilidade, de Descartes, encontra ainda muitas dificuldades. Segundo Cottingham:

Mesmo que se aceite a unidade e indivisibilidade da consciência, continua a ser possível que a consciência possa ser uma propriedade (unitária e indivisível) de um sistema físico. E se aquilo que pensa é algo físico (um cérebro, um sistema nervoso, ou talvez a totalidade de uma pessoa), então mesmo que o atributo da consciência ou do pensamento possa ser, de alguma forma, indivisível, a coisa que produz o pensamento será, obviamente, divisível como qualquer outra coisa física. Assim, as considerações sobre a

alegada unidade da consciência não conseguem fundamentar a afirmação cartesiana de que a atividade mental pertence a uma coisa ou substância separada e indivisível. (COTTINGHAM, 1986, p.160 e 161).

É preciso levar em consideração, entretanto, que, para Descartes, certos modos de pensar não estão desvinculados de processos corporais, como, por exemplo, nossas sensações. Veremos a seguir que, segundo a doutrina cartesiana, as paixões são causadas pelo movimento dos nervos, isto é, por partes físicas. No entanto, o que a perspectiva cartesiana procura sustentar é a irreducibilidade dos eventos mentais a processos materiais, isto é, que a mente, bem como toda a gama de pensamentos que possa ter, não pode ser identificada com o cérebro ou partes do mesmo, e que se possa, um dia, com todos os avanços em estudos das atividades cerebrais que se possa chegar, descrever adequadamente o que sejam nossas percepções subjetivas, como o cheiro do pêssego, a saudade de alguém ou a dor de um corte no dedo. Enfim, a intuição cartesiana é de que essas impressões qualitativas, que hoje chamamos *qualia*, nunca poderão ser redutíveis a processos eletro-químicos e neuronais, pois algo subjetivo sempre escapará da compreensão objetiva que se pode ter destes processos. Quanto a isso, podemos perceber que a irreducibilidade da mente ao cérebro não significa necessariamente a sua independência em relação a ele, e até aqui alguns filósofos podem concordar.

Contudo, como vimos, Descartes procura ir mais além, sustentando não somente que a mente é irreducível ao corpo, como também que é independente dele, podendo, em princípio, existir sem qualquer estrutura física. Por este motivo, a doutrina cartesiana tem recebido inúmeras críticas a respeito do seu dualismo, principalmente quanto à concepção da “mente”, o que acarreta dificuldades na compreensão da relação mente-corpo nesta doutrina. Percebemos que o principal problema está fundamentado na *natureza* da alma, antes mesmo de ser posta a questão da relação entre corpo e espírito. Entendemos que as dificuldades da interação mente-corpo só podem ser postas se antes consideramos a mente como uma coisa de natureza distinta do corpo.

Conceber a mente como uma *coisa* consiste no primeiro problema. Gilbert Ryle fez uma famosa crítica a Descartes referente a este assunto. Para ele, supor a vida mental como um tipo de existência, como um complexo organizado, da mesma forma que o organismo biológico é um tipo de existência, é um absurdo. Segundo ele, isto consiste num erro categorial, isto é, atribuir a algo uma categoria, quando na verdade ela pertence a outra, o que significa colocar a mente na categoria de substância, de existência, assim como é considerado o corpo. Tal concepção leva-nos ao que Ryle chamou de “dogma do fantasma dentro da

máquina”, a noção de que existe dentro da unidade complexa organizada chamada corpo uma outra unidade complexa organizada chamada mente. Uma máquina com suas próprias leis dentro de outra máquina com leis mecânicas. Mesmo que a noção “dentro” e “fora” seja uma metáfora, pois, se para Descartes a mente não está no espaço e, portanto, não poderia estar “dentro” do corpo, de qualquer forma, esta doutrina postula duas existências: uma mental e outra material. É a teoria de uma “vida dupla”: o ser humano constituído de duas histórias, a saber, uma relacionada ao corpo (história pública) que acontece no mundo físico, outra relacionada à mente (história privada) que se dá no mundo mental. O dualismo consistiria, assim, num mito construído por Descartes: a separação da matéria e da mente, apresentando fatos pertencentes a uma categoria como se fosse de outra. É por isto que, neste sentido, não podemos falar no problema de duas coisas que precisam se relacionar, pois, de acordo com Ryle, antes disso, não temos duas coisas, mas apenas uma. (RYLE, 1984, p.11-24)

A crença da mente como coisa surge do problema da natureza desta coisa. A questão é que, para ser outra coisa ou substância, como é o caso na doutrina cartesiana, algo deve ter uma natureza distinta de outra. Desta forma, podemos falar da mente como uma outra coisa, diferente da coisa chamada corpo. Neste sentido, o problema mente-corpo em Descartes tem suas raízes na natureza não-física da mente.

O dogma da não-corporeidade do espírito institui duas categorias, as quais levam à concepção de duas instâncias ontologicamente distintas, a mental e a física. Hoje, com os conhecimentos da neurologia e da ciência da mente, afirmar a independência da mente em relação ao físico, mais precisamente do cérebro, torna-se insustentável. A perspectiva naturalista acredita solucionar a questão ao rejeitar estas categorias e considerar os eventos mentais e a consciência como fenômenos naturais, enquanto o materialismo procurou solucionar o problema ao tentar livrar-se de um destes domínios. O que o dualismo cartesiano tentou fazer foi encontrar uma explicação da relação entre estas ordens. Porém, se não há dois mundos diferentes, não há por que explicarmos a relação entre eles. É neste sentido que dizemos que o problema mente-corpo em Descartes, antes de ser um problema explicativo, é um problema ontológico: diz respeito à instituição da mente como uma entidade distinta e independente do corpo.

Por fim, podemos dizer que por críticas como estas que acabamos de ver, o dualismo cartesiano tornou-se uma posição inaceitável. Além disso, uma especial dificuldade interna é levantada. Ela segue-se do problema da concepção de mente e diz respeito à interação mente-corpo, ou seja, em como o espírito pode causar movimentos no corpo e como o corpo pode provocar paixões na alma. Alegando a existência de duas substâncias completamente

distintas, a relação entre duas coisas metafisicamente incompatíveis não é algo que se possa compreender e explicar satisfatoriamente. Para Étienne Gilson, Descartes formulou a união substancial – que é como chamamos a noção de haver uma ligação entre corpo e alma – para dar conta de explicar experiências como as sensações, por exemplo. Do contrário, nós não teríamos um lugar para alojá-las no sistema cartesiano. (GILSON, 1984, p.251, tradução nossa). É a esta questão que vamos nos deter agora.

1.3. União Substancial

Não obstante Descartes tenha sustentado a tese dualística, argumentando a distinção entre corpo e mente, sua doutrina procura defender uma outra noção, a noção da “União Substancial” entre corpo e alma. Segundo esta, corpo e espírito estão unidos no ser humano, de modo que há uma relação, uma “mistura” entre eles. Para o cartesianismo, corpo e espírito não estão apenas justapostos; eles formam uma totalidade: o ser humano é uma unidade, cujas substâncias integrantes agem uma sobre a outra, de forma que as experimentamos sem delimitações precisas, ou seja, como um único todo.

É somente na “VI Meditação” que Descartes pode tratar desta noção, pois aí ele já provou a existência da alma, do corpo e de Deus – as únicas três substâncias existentes para Descartes –, necessárias para defender a união entre a alma e o corpo. O argumento da doutrina cartesiana para a totalidade do homem formado por corpo e alma, de maneira tal que interajam e fiquem unidos numa mesma criatura, gira em torno dos ensinamentos da natureza, e por isso pressupõe Deus para a garantia da unidade substancial. Descartes afirma:

[...] 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. [...] Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade. (DESCARTES, 1988c, [1641], p.68).

Deus tem um papel fundamental na doutrina cartesiana: ele é o fiador de todas as verdades, da objetividade das idéias claras e distintas, é o fundamento absoluto para fazer ciência. E é Deus que nos mostra por sentimentos que temos um corpo unido a uma alma, como afirma Descartes nesta célebre passagem:

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 um 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 do espírito e do corpo. (DESCARTES, 1988c, p.68).

As substâncias pensante e extensa estão unidas intimamente, de modo que o espírito não percebe um ferimento no corpo como um registro intelectual, como quando algo se rompe no casco de um navio e o piloto o detecta, mas como um padecimento da alma: a alma sofre, *sente* a dor. Se a mente estivesse posta “ao lado”, ou “dentro” do corpo, apenas como um comandante intelectual, sem ligação íntima ao corpo, ela poderia fazer um registro de algum acontecimento no corpo na forma: “Ocorreu uma ruptura do nervo x, no local y.” Porém, ela não detecta intelectualmente o ferimento; ela é modificada pelo corpo; é afetada por ele, porque “*compõe um único todo com ele*”, como diz Descartes. Nesta perspectiva, o homem é mais do que um aglomerado ou uma justaposição de substâncias, ele é uma unidade: alma e corpo interagem formando um único indivíduo. O ser humano é, segundo Descartes, *de fato*, uma unidade substancial. *De fato*, porque podemos observar isto em nossa vida prática; é o que acontece na experiência. O fato é atestado pela natureza que ensina, ou seja, pela garantia divina. Por ela, percebemos, sentimos que temos um corpo e que temos pensamentos que, por mais que possam ser distintos e separáveis, estão juntos num mesmo ser. Se não houvesse a união substancial, não produziríamos sentimentos, mas apenas conheceríamos nosso corpo por idéias claras e distintas, afirma Guérault. (1968 p.134, tradução nossa). Da união entre a mente e o corpo surgem paixões, e são elas o testemunho de que, do ponto de vista do que sentimos, corpo e espírito não estão separados, mas unidos.

Por outro lado, é preciso ressaltar que, quando Descartes escreve que a natureza nos ensina por *sentimentos* de dor, fome, etc., que a alma não está alojada num corpo como um piloto num navio, são os sentimentos que entram em jogo neste momento, e não conclusões derivadas de premissas, ou seja, não são argumentos lógicos. A razão e, muito menos, as idéias claras e distintas, não são a base deste argumento. Para alcançar um conhecimento seguro, segundo esta doutrina, é preciso conduzir a razão metodicamente, isto é, fazê-la seguir um conjunto de regras pelas quais o espírito chega à verdade. O primeiro dos preceitos a ser

seguido é: “Jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, [...] nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.” (DESCARTES, 1987b [1637], p.37). Clareza e distinção das idéias são, portanto, o critério básico de verdade na doutrina cartesiana. No que diz respeito ao conhecimento da alma, do corpo e da união entre os dois, Descartes afirma que, enquanto o espírito é conhecido pelo entendimento puro, e o corpo, pelo entendimento, com a ajuda da imaginação (pois a imaginação é a aplicação da faculdade que conhece os corpos), as coisas que pertencem à união da alma com o corpo são conhecidas com *obscuridade* pelo *entendimento* tão-somente, embora sejam conhecidas “*claramente*” pelos *sentidos* segundo a doutrina cartesiana.

Ora, foram estes mesmos sentidos que Descartes julgou impróprios para a construção do conhecimento seguro. Neles, não há base sólida para a instituição do saber. Eles nos enganam, revelam a contingência, a variabilidade das percepções; enfim, segundo o cartesianismo, a verdade não está nas coisas e não pode partir das sensações. A trajetória cartesiana na construção do saber parte, então, das idéias, daquilo que o sujeito concebe, não do que ele sente. É um percurso inverso: não mais das coisas para o intelecto – perspectiva aristotélica –, mas o contrário. De acordo com Silva, em Descartes

não se admite mais, por exemplo, a sensação como ponto de partida e como princípio [do conhecimento]. [...] Tudo o que temos primeiramente são representações das quais se trata de atestar a realidade. Significa que parto das idéias e procuro nelas os índices que atestarão que existem na realidade algo que lhes corresponde. [...] Todo e qualquer resultado obtido aqui será tributário da análise das idéias, nunca de qualquer recurso à sensação como critério de prova. [...] A filosofia passa a ser então uma reconstrução do saber enquanto marcha pelo caminho da representação em direção ao reencontro da realidade. (SILVA, 1993, p.9-10).

Porém, Silva também faz notar que não necessariamente “a realidade tal como é dada aos sentidos perde definitivamente todo o valor e toda consistência, ficando o mundo dos sentidos relegado para sempre ao nível da fantasia” (SILVA, 1993, p.7). Mais uma vez, é preciso lembrar a afirmação de Descartes na “VI Meditação” de que, embora não devamos admitir tudo o que os sentidos parecem ensinar, ainda assim, não devemos colocar todos em dúvida. Para esta doutrina, a experiência nos faz sentir e não podemos negar que tenhamos sentimentos, embora nossa vontade possa não querer. De acordo com a perspectiva cartesiana, “nada há que essa natureza me ensine mais expressamente, nem mais *sensivelmente* do que o *fato* de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor ...” (DESCARTES, 1988c

[1641], p.68, grifo nosso). Neste sentido, o corpo faz a alma ter determinadas paixões ou sentimentos. Disto podemos dizer que a sensação e a paixão configuram-se como um fato irrecusável para a sensibilidade no sistema cartesiano, e mais do que isso, neste domínio, a unidade substancial é um fato possível.²²

Porém, diante da distinção entre mente e corpo dada pela tese dualista, torna-se difícil compreender como estas duas substâncias possam estar *unidas* no ser humano. Se o entendimento as compreende como absolutamente separadas, como é possível afirmá-las como uma união, uma “mistura” de ambas compondo o homem? Como podemos entender que haja uma interação entre corpo e alma se, do ponto de vista metafísico, não há qualquer vínculo entre eles? Lembremos que a mente e o corpo são definidos em termos atributivos completamente distintos: a alma é pensante e não-extensa; o corpo é extenso e não-pensante. Portanto, do ponto de vista de seus atributos definidores, eles pertencem a categorias distintas, e qualquer explicação de causalidade entre ambos torna-se difícil compreender²³. Como diz Kenny:

Com base nos princípios de Descartes é difícil perceber como uma substância pensante não-extensa pode causar movimento numa substância não-pensante extensa e como uma substância não-pensante extensa pode causar sensações numa substância pensante não-extensa. As propriedades dos dois tipos de substâncias parecem colocá-las em categorias tão diversas que é impossível para elas interagir. (KENNY, 1995, p.222-223, tradução nossa).

Interações entre mente-corpo na doutrina cartesiana são tidas por comentadores, como Cottingham, como um mistério. Para este, muitas vezes Descartes sugere que a mente tem poderes causais em relação ao corpo (fazendo com que o corpo se mova, por exemplo). O sistema cartesiano consegue apontar um grande número de mecanismos pelos quais os movimentos, uma vez iniciados na glândula pineal, podem ser transferidos a outras partes do cérebro e do corpo; ao que parece, entretanto, não ataca a questão central de como uma alma incorpórea pode iniciar tais movimentos. (COTTINGHAM, 1995, p.117-118). Segundo Cottingham, para que fosse possível o movimento do corpo causado pela mente, e vice-versa,

²² Não iremos discutir aqui a verdade deste fato, pois, de acordo com o sistema cartesiano, por sentimentos não descobrimos a verdade das coisas. O verdadeiro é alcançado pela faculdade de conceber, não de sentir. As paixões não são prova de direito, nem demonstração da união substancial, se por critério de prova considerarmos percepções claras e distintas do entendimento. Mas são testemunhas da *experiência sensível* de que somos não apenas coisa pensante, mas uma totalidade mente-corpo.

²³ A causalidade entre mente e corpo será mais detalhadamente discutida no Capítulo II, da mesma forma que outras questões relacionadas ao problema mente-corpo na doutrina cartesiana são abordadas em outros momentos deste texto.

Descartes deveria admitir que uma espécie de estímulo causal pudesse fluir entre mente e corpo. Porém, como mente e corpo são definidos em termos de atributos, não só distintos mas mutuamente incompatíveis, não facilmente podemos reconhecer a viabilidade de tal fluxo.

Normalmente, Descartes defende que as transações causais requerem uma similaridade entre causa e efeito; mas, no caso da mente e do corpo, isso é totalmente impossível, dado o abismo lógico que existe entre eles (definidos como são por Descartes em termos de atributos logicamente incompatíveis). (COTTINGHAM, 1986, p.162).

O problema não é *que* corpo e alma estejam conectados, mas *como* estão interligados. Alegando a existência de duas substâncias completamente distintas, a relação entre duas coisas metafisicamente distintas não é algo que se possa compreender e explicar satisfatoriamente. Muito embora Descartes negue que, sendo a alma e o corpo duas substâncias cuja natureza é diferente, isso as impeça de interagir, ele mesmo escreve a Princesa Elisabeth:

Mas julguei que foram essas meditações, mais do que os pensamentos que requerem menos atenção, que a levaram a encontrar obscuridade na noção que temos da união deles, não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como uma única coisa, e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria. (DESCARTES, 1988b, carta a Princesa Elisabeth de 28 de junho de 1643, p.152).

A unidade corpo-mente não pode ser percebida clara e distintamente da mesma maneira como podem ser corpo e alma tomados separadamente, ou seja, não é algo evidente para o ponto de vista da razão. A relação matéria-espírito é algo que o entendimento pode apenas perceber com obscuridade e confusão. Como comenta Silva: “Essa união entre duas substâncias metafisicamente incompatíveis não é certamente algo que se possa compreender clara e distintamente como exigiria o método [...]. Descartes só podia optar pela incompreensibilidade teórica da questão.” (SILVA, 1993, p.76).

Da mesma forma que encontramos dificuldades para compreender a união substancial entre corpo e espírito na doutrina cartesiana, também nos indagamos pelos fenômenos da sensibilidade em geral, como os sentimentos e sensações, já que são eventos que só podem ser admitidos no contexto da interação entre mente e corpo. Como veremos, sensações como o frio, o calor, o som, a luz; apetites como a fome, a sede; emoções como a alegria, a tristeza, a raiva, a admiração, etc., são experiências que não acontecem separadamente na mente ou no

corpo. Pressupõem, portanto, a união entre espírito e matéria. Neste sentido, os eventos da sensibilidade fogem ao esquema dualístico cartesiano: não são eventos de ordem física, como os processos corporais; tampouco podem ser classificados como eventos puramente intelectuais, como produtos da pura razão. Num sistema no qual os eventos humanos devem ser considerados ou como modos do pensamento ou como modos da extensão, o que sentimos e o que imaginamos não permite enquadrar-se exclusivamente em um ou outro modo, dado que são sentidos na alma, mas implicam uma referência ao corpo. São, portanto, estranhas interações psicofísicas, isto é, eventos surgidos da influência ou ação recíproca entre o corpo e a alma, que não podem ser explicadas claramente pelo dualismo de Descartes. É neste contexto delicado que encontramos toda esta gama de eventos da sensibilidade que chamamos *paixões*.

CAPÍTULO II

Paixões Segundo Descartes

A estranheza dos eventos da relação entre a mente e o corpo diante do dualismo cartesiano não é de hoje. Explicar o que são e como acontecem sensações, apetites e emoções, isto é, esta variedade de eventos de interação psicofísica chamados *paixões*, é uma tarefa que Descartes enfrentara na sua época. Já no século XVII, a princesa Elisabeth da Boêmia, com quem Descartes manteve correspondência durante anos de sua vida, ficara intrigada em como o corpo poderia causar *paixões* na alma, e em como a alma poderia desencadear movimentos no corpo. Procurando responder esta difícil questão, em 1649, Descartes publica o livro *As Paixões da Alma*, ou o também chamado *Tratado das Paixões*, e o dedica à princesa.

Nesta obra, a doutrina cartesiana pretende explicar as paixões, fazendo um estudo sobre sua origem e as diferentes espécies de paixões. Dividido em três partes, o *Tratado* dedica a primeira parte ao estudo da natureza das paixões em geral, bem como de toda natureza do homem. Na segunda parte deste livro, Descartes enumera e procura explicar o que ele considera as seis paixões primitivas, a saber: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Após tratar destas - que são como gêneros de paixões -, na terceira parte desta obra, o autor trata das paixões específicas, que são como espécies daquelas seis primeiras. Mas como nosso intuito é discutir o conceito de paixão num sentido geral, e não as paixões especificamente, utilizaremos especialmente a primeira parte desta obra.

Deste modo, neste capítulo trataremos de experiências da relação mente-corpo segundo Descartes, explorando, principalmente, a noção de “percepção” e de “causalidade”, imprescindíveis para a definição de “paixão” e para a diferenciação de outros tipos de pensamento, bem como classificando os diferentes tipos de interação psicofísica. Antes disso, porém, faremos um resgate do sentido etimológico do termo “paixão”, visando, com isso, compreender o sentido primitivo deste termo.

2.1. A Raiz Etimológica do Termo “Paixão”

Em seu sentido primitivo, o termo “paixão” remonta ao grego *pathos* (*pathos, ous*), o que significa, em geral, sofrimento. Sofrimento aqui não recebe necessariamente uma conotação negativa, como um acontecimento desagradável, mas tem o sentido de recebimento. Ou seja, *pathos* diz respeito a aquilo que acontece a uma pessoa ou coisa; uma experiência, seja ela boa ou má, de recebimento. Nesta ordem, “paixão” indica uma condição de *passividade*. (LIDDELL, 1953, p.1285). Segundo Bailly (1950, p.1437), *pathos* significa: (i.) aquilo que se experimenta, por oposição àquilo que se faz; ou aquilo que afeta o corpo ou a alma, bem ou mal; (ii.) estado da alma agitada por circunstâncias exteriores.

Remontando ao latim, “paixão” é *passio* (*passio, onis*), o que também quer dizer sofrimento, passividade (SARAIVA, 2000, p.851). *Passio* vem do verbo *patior* (*patior, eris, pati, passus sum*) que significa: (i.) sofrer, padecer de; (ii.) suportar, aturar, tolerar, receber, acolher, permitir. Da mesma forma encontramos em Firmino ([s.d.], p.404) *patior* como sofrer, padecer, suportar, receber.

Segundo Torrinha ([s.d.], p.609), o termo “paixão” também remonta a *affectus*, no latim, (*affectus, us*), cujos significados são os seguintes, dentre outros: (i.) estado ou disposição do espírito; (ii.) sentimento; (iii.) impressão (boa ou má); (iv.) paixão; (v.) afeição; (vi.) afeto. (TORRINHA, [s.d.], p.33). *Affectus* vem do verbo *afficere* (*afficio, is, ere, feci, fectum*), e tem o sentido de afetar, fazer impressão no ânimo ou no corpo, dispor, mover, comover (SARAIVA, 2000, p.47).

O sentido primitivo de paixão tem, portanto, o significado de algo que foi afetado pela ação de uma outra coisa ou agente, de modo que o que recebe a ação, não tira de si mesmo a força ou a atividade. A *passividade* originária de *pathos* (no grego) ou *passio* (no latim) indica, geralmente, uma ação sofrida na alma, não necessariamente negativa, cujo corpo é muitas vezes a sua causa. Assim, o termo “paixão” significa “modificação passiva” (ABBAGNANO, 1999, p.739) ou “o estado ou situação de um sujeito que recebe ou sofre a influência de um princípio extrínseco” (FREITAS, 1991, 1310). Segundo Nicola Abbagnano, o termo “paixão” muitas vezes é usado como sinônimo de “afecção” ou “afeição” devido à tradição filosófica que os define como “condição ou qualidade que consiste em sofrer uma ação ou ser influenciado ou modificado por ela” (ABBAGNANO, 1999, p.19). No entanto, os termos “afecção” ou “afeição” podem ser distinguidos do termo “paixão” por sua maior generalidade, na medida em que abarcam não só as situações humanas, mas também qualquer

objeto. Por exemplo, podemos dizer que o telhado de uma casa foi *afetado* pela queda de uma árvore. Por outro lado, a “paixão”, considerada uma espécie particular de “afeição”, é comumente reservada ao contexto humano.

Assim, de acordo com Abbagnano, termos como “afecção” ou “afeição”, “afeto”, “emoção”, e mesmo “paixão”, foram muitas vezes utilizados indiscriminadamente, não só no uso comum, como na tradição filosófica. Podemos dizer que, “paixão”, “afeto” e “emoção”, podem ser consideradas “afecções” ou “afeições”, na medida em que se referem a uma “modificação sofrida”; porém, cada qual mantendo uma particularidade de sentido. Desta forma, o fundo originário e primitivo de “paixão” é de *passividade e receptividade*, afirmando a oposição ou a diferença com o sentido de atividade de uma ação.²⁴

Sabemos que as paixões foram abordadas em diferentes doutrinas filosóficas, recebendo também diferentes conotações morais, muitas vezes consideradas negativamente como fatores de perturbação do espírito. Porém, independente do valor moral que possam ter recebido, a paixão guarda certas características básicas:

- (i.) *Passividade*: no sentido de algo que recebe algo, sofrendo uma alteração, a paixão apresenta-se como *passiva*;
- (ii.) Oposta à *ação*: enquanto a paixão é padecimento, é sofrimento de algo pela *ação* de um agente;
- (iii.) *Relacional*: trata-se de uma *relação* entre duas coisas e não de algo que tenha causa em si mesmo. A paixão é uma modificação por um princípio extrínseco, e é isso que dá a idéia de passividade, pois a paixão não tem o sentido de *agir*, mas de *sofrer*.

2.1.1. O Sentido Etimológico na Concepção de Paixão na Doutrina Cartesiana

O sentido geral que o termo “paixão” tem em sua origem etimológica, ou seja, a noção de *passividade*, de *modificação sofrida*, também é conservado na doutrina cartesiana. Descartes escreve nas *Paixões da Alma*: “Não observamos que exista algum sujeito que aja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que

²⁴Conforme André Lalande, embora etimologicamente a palavra “paixão” tenha como sentido a passividade, mantendo este sentido mesmo no século XVII, no transcorrer da história este termo passou a enfatizar o sentido de atividade, de uma “tendência com uma certa duração, acompanhada de estados afetivos e intelectuais, de imagens em particular, e muito poderosa para dominar a vida do espírito.” (LALANDE, 2002, p.746). Como também afirma Foulquié, o sentido atual deste termo é o de uma inclinação dominante que, escravizando o conjunto das funções psíquicas, perturba o juízo e a conduta. (FOULQUIÉ, 1967, p.750). Da mesma forma, segundo Abbagnano, o sentido utilizado atualmente é o de “ação de controle e direção por parte de determinada emoção sobre toda a personalidade de um indivíduo humano” (ABBAGNANO, 2003, p.739).

conseqüentemente devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.77). A *paixão* refere-se, assim, a uma experiência que acontece ao espírito, e a *ação*, ao que faz com que aconteça a afecção, a modificação na alma. Em outras palavras, também na perspectiva cartesiana, a alma *sofre* uma *modificação*, ela *recebe*, *padece* pela ação de algo que não é ela mesma, e é nisto que consiste o sentido de *passividade*, de *modificação sofrida*, conservado da sua raiz etimológica.

Contudo, as paixões não comportam apenas um significado de recepção daquilo que o corpo lhe confere. *Paixão* e *ação* estão na doutrina cartesiana no mesmo patamar. Mais do que isso, podem até significar a mesma coisa, visto que não há paixão sem ação e, como diz Descartes: “a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la”. (DESCARTES, 1987a [1649], p.77). Para Descartes, ação e paixão podem ser entendidos como a mesma coisa, com dois nomes diferentes, dependendo do sujeito ao qual a relacionamos. Estudarmos as paixões significa, portanto, estudarmos o sujeito que as causa, não como opostos simplesmente, mas muito mais como *relação* entre corpo e alma, o que é um pressuposto para que aconteçam paixões. Para Silva (1993, p.91), “o que diferencia a ação da paixão é a distinção que fazemos entre emissor e receptor, e não a coisa mesma”.

Desta forma, podemos entender que o sentido geral dado por Descartes à paixão, ou seja, um evento da alma causado pelo corpo, conserva um sentido que chamamos *relacional*, visto que a paixão é causada no espírito por algo que não é ele mesmo, pressupondo, assim, uma relação de duas coisas, pelo menos. Ela mantém, assim, o sentido da *passividade*, de *padecer* por algo extrínseco à alma. Quando afetada pela paixão, a alma não age, ela *sofre*, é *modificada* pela ação do corpo.

Além disso, como fruto da relação entre a mente e o corpo, as paixões refletem não somente a interação do corpo com o espírito, mas também, a influência da alma no corpo. É o que percebemos quando Descartes fala do efeito principal das paixões. Elas conferem uma repercussão no corpo, “incitam a alma a querer coisas para as quais lhes preparam o corpo” (DESCARTES, 1987a [1649], p.92). Como, por exemplo, quando sentimos medo, a alma é incitada a querer fugir daquilo que lhe causa esta paixão, movendo o corpo para realizar este desejo. Deste modo, podemos entender que as paixões não apenas dizem respeito a uma afecção da alma, mas, de certa forma, a uma reação desta no corpo ao qual está intimamente ligada. É o que argumenta Amélie Rorty. Segundo ela:

A mente não apenas recebe paixões: uma vez que elas estão na mente, estas se tornam emoções ativas, direcionando a associação de idéias e inclinando (embora, é claro, não determinando) a vontade a formar desejos que são úteis para o composto individual, e para o corpo como parte daquele composto. (RORTY, 1986, p.522, tradução nossa)

Assim, além da passividade, podemos dizer que a paixão mostra um caráter de “reatividade”, pois apresenta *reações* do sujeito ao relacionar-se com algo que causa uma modificação no espírito. E isto retoma a idéia de que a *passividade* da paixão, no sistema cartesiano, é entendida como atrelada a uma certa *atividade* que repercute no corpo.²⁵ Escreve Descartes:

Os que têm, por natureza, forte pendor para as emoções da alegria e da compaixão, ou do medo, ou da cólera, não podem impedir-se de desmaiar, ou de chorar, ou de tremer, ou de ter o sangue todo agitado como se tivessem febre, quando a sua fantasia é fortemente tocada pelo objeto de alguma dessas paixões. (DESCARTES, 1987a [1649], p.153).

Com passividade, a alma é atingida pelo corpo, e este, por sua vez, é passivamente atingido pelos efeitos das paixões. O reconhecimento do sentido primitivo do termo “paixão” na doutrina de Descartes denuncia a interação entre a mente e o corpo, mostrando a paixão como um fenômeno de interação psicofísica. Mas precisamos ir além de um mero indício para que possamos saber o que são as paixões.

2.2. O Conceito Cartesiano de Paixão

Que as paixões são eventos da relação entre a mente e corpo e que carregam em seu conceito o sentido da *passividade*, de uma *modificação sofrida* pela alma por algo extrínseco a ela, são as primeiras observações que fazemos sobre elas. Mas precisamos aprofundar nossa investigação, a fim de precisar sua definição.

De acordo com a doutrina cartesiana, para conhecer as paixões, precisamos conhecer a diferença entre corpo e alma, bem como suas respectivas funções. Nas *Paixões da Alma*, Descartes afirma:

²⁵ É válido lembrar, entretanto, que uma certa “atividade” a que estamos nos referindo aqui não é a *atividade* relacionada à vontade. Os juízos da vontade são maneiras de pensar causadas pela própria alma, e por isso podem mais propriamente ser chamados *ações*. A paixão é causada por algo diferente do próprio pensamento, e por isso é melhor caracterizada no sentido da *passividade*, e não da *atividade*. Aquela “certa atividade”, ou melhor, “reatividade” a que nos referimos em relação às paixões diz respeito aos efeitos provocados no espírito, que, por sua vez, influenciam nosso corpo, mais do que uma atividade da própria alma.

Não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós. [...] Não encontraremos nisso grande dificuldade se observarmos que tudo o que sentimos existir em nós e que vemos que também pode existir em corpos totalmente inanimados deve ser atribuído apenas a nosso corpo; e que, ao contrário, tudo o que existe em nós e que não concebemos de maneira alguma que possa pertencer a um corpo deve ser atribuído à nossa alma. (DESCARTES, 1987a [1649], p.77-78).

Neste sentido, as funções dos seres humanos são apenas de dois gêneros: as corporais e as mentais. Como vimos no capítulo anterior, a máquina corporal é composta de coração, estômago, pulmões, nervos, espíritos animais, etc., cujas funções são a digestão, a respiração, o movimento dos membros, entre outras. De acordo com Descartes, estas ações podem ser exercidas sem a determinação de nossa vontade, pois processos como o digestivo, o respiratório e a estimulação nervosa acontecem no corpo dependendo apenas da conformação de nossos membros e do curso dos espíritos animais excitados pelo calor do coração. (DESCARTES, 1987a [1649], p.84).

Todas as funções que não atribuímos à nossa parte física são por conseguinte atribuídas a nosso espírito. E as paixões são funções que não podemos atribuir a corpos inanimados. Um cadáver não sente dor ou frio. Seguindo este raciocínio, a paixão não acontece no corpo; não é uma afecção corporal ou um evento fisiológico. Por exemplo, uma paixão como a dor de um corte no dedo não é sentida no próprio dedo, nem mesmo é uma informação neurológica (física) – como diríamos hoje – que acontece no cérebro. Para Descartes, a dor, ela mesma, é um evento mental, pois é sentida pela alma e não pelo corpo. Nesta direção, um ser que não possua mente não pode ter paixão, e os animais seriam um exemplo disso.

De acordo com a perspectiva cartesiana, os animais não possuem alma (pelo menos não uma alma como os homens têm²⁶), ou mais especificamente, não possuem razão e a capacidade de produzir linguagem. Afirma Descartes, no *Discurso do Método*, que não existe um animal capaz de organizar um conjunto de palavras, compondo-as em discurso, pelas quais possa fazer entender seus pensamentos, se é que os têm. E o motivo pelo qual não o faz não é a falta de órgãos de fala, mas a ausência de razão, sem a qual um papagaio, por exemplo, pode proferir sons, mas não entende o que está dizendo. (DESCARTES, 1987b [1637], p.61). Conforme a doutrina cartesiana, os animais, da mesma forma que as máquinas, não possuem capacidade reflexiva, não pensam sobre si mesmo. A falta desta capacidade,

²⁶ “Não há outro erro [além do erro de negar Deus] que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa.” (DESCARTES, 1987b [1637], p.62).

juntamente com incapacidade de estruturar uma linguagem, constituem critérios de distinção entre homens e animais, segundo o cartesianismo.²⁷

Se os animais não têm alma, então não podem ter paixões, se por paixão entendemos um evento da relação entre o corpo e a alma. Entretanto, um animal sente frio e fome e, segundo o cartesianismo, sensações e apetites também são considerados paixões (num sentido geral). Se a paixão é uma função da alma e o animal não a tem, cabe-nos perguntar como um animal pode ter este tipo de experiência? Que tipo de sensibilidade têm os animais, então? Se for uma sensibilidade diferente da dos humanos, tal que nem poderíamos utilizar a expressão “paixão” para denominar suas experiências de calor e sede, como as denominaríamos e qual seria sua natureza? Parece-nos, todavia, que a fome ou a dor de um animal é a mesma que a nossa. Se é verdade que os animais sentem, então como aplicaremos o conceito de paixão no contexto dos animais?

A sensibilidade dos animais é um assunto bastante controverso, pois dificilmente encontramos argumentos ou informações claras nos textos cartesianos para responder a estas indagações, e por este motivo nos reservamos ao domínio da sensibilidade humana neste texto. No entanto, a sensibilidade animal suscita outras questões pertinentes a nosso escopo: se os animais têm paixões, então, ou Descartes equivocou-se ao não atribuir mente ou consciência aos animais, ou o conceito de paixão como um evento da relação entre a alma e o corpo estava errado.

Uma passagem do *Tratado do Homem* parece indicar esta suspeita:

Desejo que se considere que todas as funções que atribuí a esta máquina [o corpo], como a digestão dos alimentos, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono, a recepção da luz, dos sons, dos gostos, do calor e de outras tais qualidades nos órgãos dos sentidos exteriores, a impressão de suas idéias nos órgãos dos sentidos comuns e da imaginação, a retenção ou o empréstimo destas idéias na memória, os movimentos internos dos *apetites* e das *paixões* e, enfim, os movimentos exteriores de todos os membros que seguem a este propósito, tanto as ações dos objetos que se apresentam aos sentidos como as *paixões*, impressões que se acham na memória que elas imitam o mais perfeitamente possível os de um verdadeiro homem. Desejo que se considere que *estas funções seguem todas naturalmente nesta máquina só a disposição de seus órgãos, nem mais e nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, seus contrapés e suas rodas*, de modo que não é necessário conceber quanto a elas nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem mesmo outro princípio de movimento e de vida do que seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de outra natureza que todos os

²⁷ Sobre a diferença entre homens e animais, cf. Descartes. *Discurso do Método*, parte V, e Vendler. *Descartes on Sensation*, p.249-259.

fogos que estão nos corpos inanimados. (DESCARTES, 1993 [1633], p.199 e 200, grifo nosso).

Como vemos neste trecho, Descartes trata de determinadas paixões como se elas não tivessem relação com a mente, mas isto se deve ao fato de que, nesta ocasião, a doutrina cartesiana estava comprometida exclusivamente com a descrição do corpo humano e suas funções. Embora no *Tratado do Homem* Descartes tenha enfatizado os aspectos físicos do desencadeamento das paixões, em outros escritos como nas *Meditações*, nos *Princípios da Filosofia* e, principalmente, nas *Paixões da Alma*, o autor as define como eventos da *alma* causados pelo corpo, explorando-as como efeitos imediatos produzidos na mente como resultado de estar unida ao órgão corporal, o qual é afetado. Nas *Objeções e Respostas*, texto publicado juntamente com as *Meditações*, Descartes faz uma análise da percepção sensorial mostrando os diferentes domínios (corpo, mente, união corpo-mente) em que ela se desencadeia. Esta classificação é chamada de divisão quanto aos graus²⁸ dos sentidos:

- i. Primeiro grau: compreende a imediata estimulação dos órgãos sensoriais por objetos externos (este grau inclui a faculdade sensória dos animais). Neste grau somente aspectos físicos estão envolvidos;
- ii. Segundo grau: compreende todos os efeitos imediatos produzidos na mente como resultado de estar unida ao órgão sensorial, o qual é afetado. Tais efeitos incluem percepções sensoriais de dor, prazer, sede, fome, cores, som, paladar, olfato e outros que nascem da relação entre a mente e o corpo;
- iii. Terceiro grau: inclui todos os juízos sobre as coisas fora de nós, os quais estamos acostumados a fazer desde nossa infância. Neste grau trata-se apenas de aspectos intelectuais da percepção sensível, ou seja, diz respeito somente à mente. (DESCARTES, 1996 [1641], p.436-437).

Neste desencadeamento da reação sensorial, enquanto os seres humanos possuem os três graus da percepção sensorial, os animais têm apenas o primeiro grau dos sentidos, o correspondente a eventos que acontecem somente na esfera física, como resultados de processos fisiológicos, já que, supostamente, não têm mente. No entanto, se o sistema cartesiano admite esta espécie de experiência sem qualquer recurso à consciência, então, ou o

²⁸ Esta classificação cartesiana diferencia-se da classificação das paixões feita nas *Paixões da Alma*, como veremos a seguir. Na ocasião desta última obra, Descartes opera uma classificação das paixões quanto ao objeto que a causa: objetos externos (paixões-sensação); o próprio corpo (paixões-apetite); relacionadas à alma (paixões-emoção). As paixões são compreendidas no *Tratado das Paixões* como modos da união da mente-corpo e, portanto, correspondem ao segundo grau das percepções sensíveis. Vemos, então, que a classificação das paixões quanto ao objeto ao qual se relacionam seria uma subdivisão da classificação das percepções sensíveis quanto aos graus.

conceito de sensação humana está equivocado, ou as sensações dos animais são distintas das dos homens. O fato é que, como dissemos, Descartes nunca deixou muito claro se os animais poderiam ter ou não sensações, ou qual seria sua natureza, pois sempre sustentou que estes eram meras máquinas²⁹. A teoria dos sentidos dos animais suscita dúvidas a respeito da teoria cartesiana das paixões, na medida em que questiona a necessidade ou não da consciência para a ocorrência das paixões.

O que a doutrina cartesiana sustenta é que as paixões não são funções orgânicas. Elas têm o corpo como origem, mas são eventos da alma, na medida em que são experimentadas por uma consciência, porque as sensações, apetites e emoções são experiências que não têm existência fora da mente. É a alma que sente, não o corpo. Para que aconteça uma paixão é necessário, portanto, além do corpo que a causa, uma consciência que perceba as impressões dos órgãos dos sentidos, dos nervos e do cérebro. Assim, no que diz respeito à sensibilidade dos animais, a falha cartesiana teria sido a de não atribuir uma espécie de alma aos animais, digamos, uma consciência sensorial, que possibilitasse a experiência de certas paixões, como a fome, a sede, o frio e o calor, embora não tivessem consciência reflexiva, pela qual pudesse fazer juízos sobre as próprias paixões. Isto permitiria que o conceito de paixão fosse aplicado no âmbito animal, sem, no entanto, invalidar as paixões como eventos da alma.

Se, na dicotomia físico-mental, é ao gênero das funções mentais que atribuímos as paixões, então precisamos saber que tipo de evento mental elas são. Como afirma Descartes: “Após ter assim considerado todas as funções que pertencem unicamente ao corpo, é fácil compreender que nada resta em nós que devêssemos atribuir à nossa alma a não ser nossos pensamentos.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.84). Assim, como evento que acontecem na alma, a paixão é um *pensamento*. Como vimos no capítulo anterior, por “pensamento” o cartesianismo entende: “Tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e do sentido são pensamentos.” (DESCARTES, 1988d [1641], p.101). Pensamento aqui é tomado num sentido amplo, pois diz respeito a todo o leque de atividades mentais, e isto significa ser sinônimo de ato de consciência. Ou seja, a paixão é um modo de pensar, visto que “sentir não é ser afetado corporalmente, não é ver, nem tocar, se ver e tocar são interpretados como afecções corporais, mas é ter consciência de uma afecção.” (LANDIM, 1992, p.50). Como afirma a doutrina cartesiana na “II Meditação”:

²⁹ “Se houvesse máquinas assim, que tivessem os órgãos e a figura de um macaco, ou de qualquer outro animal sem razão, não disporíamos de nenhum meio para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais.” (DESCARTES, 1987b [1637], p.60).

... Sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (DESCARTES, 1988c [1641], p.27).

Salientando o que já havia dito nos *Princípios da Filosofia*, Descartes reafirma nas *Paixões da Alma*, mas agora com um pouco mais de detalhes, que os pensamentos podem ser classificados em dois gêneros:

Uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas. (DESCARTES, 1987a [1649], p.84).

Mais especificamente do que pensamentos, as paixões são, portanto, percepções da alma. Porém, como o termo “percepção”, no sistema cartesiano, pode ter diferentes significados, isto exige alguns esclarecimentos para que compreendamos melhor o sentido das paixões e o significado da expressão “percepção” no *Tratado das Paixões*.

Num sentido lato, e é como comumente aparece nos *Princípios da Filosofia*, “percepção” significa “ter consciência”. Num contexto no qual a mente é caracterizada por atividade consciente, podemos dizer que, na doutrina cartesiana, tudo o que aparece ou está na mente é uma percepção, e, neste sentido geral, o pensamento é percepção. Segundo Vendler, Descartes “teve somente um critério para reconhecer pensamentos: consciência ou percepção imediata.” (VENDLER, 1996, 253, tradução nossa). Ou seja, como dissemos antes, segundo o cartesianismo, todas as maneiras de pensar envolvem alguma intelecção ou percepção, pois pensamento, num sentido geral, é tudo aquilo que é *percebido* pela alma. Neste sentido, não estamos tratando de nenhum modo do pensamento especificamente, como seriam percepções da sensibilidade ou do entendimento puro. “Percepção”, numa conotação ampla, significa “uma qualidade da mente que tem por função apresentar a si mesma os seus conteúdos.” (GUIMARÃES, 2003, p.51). Desta maneira, podemos dizer que todos os modos de pensar são “percepções” da mente, como quando Descartes afirma: “Existem atos que nós chamamos de pensamentos como entender, querer, imaginar ou sentir, etc., e todos concordam entre si pela razão comum [de serem atos] de pensamento, de percepção ou de consciência.”

(DESCARTES, 1996b [1641], p.176). Temos, portanto, nesta perspectiva, além das percepções puramente intelectuais, sensíveis e imaginativas, o querer como uma forma de percepção, na medida em que todo querer é sempre dado a perceber pelo espírito.

Contudo, especificando mais o sentido deste termo, de acordo com Landim, a “percepção” propriamente dita, no que se refere a perceber “coisas”³⁰ ou “afecções de coisas”, pois “perceber” é “perceber algo”, significa “representar algo”. Assim, “perceber” ou “representar algo” quer dizer “ter consciência de objetos (ou de conteúdos determinados de consciência)”. (LANDIM, 1992, p.42). Porém, isto não significa *necessariamente* perceber ou representar realidades formais ou atuais, isto é, perceber realidades “fora” da mente. Em outras palavras, o conteúdo percebido como *coisa* não necessariamente é a *coisa mesma*, mas pode ser uma realidade objetiva, isto é, uma idéia enquanto realidade pensada. É possível uma percepção ou representação de um objeto da consciência, pois uma idéia pode perceber ou representar outra idéia. A “percepção” ou “representação” de algo refere-se à característica do pensamento de remeter a algum objeto.³¹

Entretanto, como vimos, Descartes também utiliza o termo “percepção” como sinônimo dos pensamentos que surgem na mente sem o concurso da vontade, distinguindo, portanto, os pensamentos em duas classes: percepções e atos da vontade. Neste sentido, “percepções” são formas de apreensão mental, incluindo aqui as percepções intelectuais, sensíveis e imaginativas, mas excluindo os atos da vontade. Cabe a esta negar ou dar consentimento às percepções, fazendo juízos sobre elas. Relembrando a doutrina cartesiana:

Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.39).

Porém, nas *Paixões da Alma*, Descartes vai mais além especificando ainda mais o sentido da “percepção”, e é então que podemos encontrar uma designação para as paixões.

³⁰ O termo “coisa” na doutrina cartesiana pode significar tanto “qualquer entidade”, exista ela na mente ou fora dela, e neste sentido “coisa” se opõe ao “puro nada”, como pode ter uma significação mais específica, designando “substância”, e neste caso se distingue de “afecção ou modo”. (LANDIM, 1992, p.41). Na expressão “perceber coisas” é empregado o sentido mais geral.

³¹ Trataremos com mais detalhes sobre o sentido da “representação” na seção “Sobre a causalidade entre corpo e mente”, na qual apontaremos a diferença entre “sentido material” e “sentido objetivo” das idéias. Por hora podemos dizer que o “sentido material” refere-se à “percepção” como sinônimo de “ter consciência”, pois a considera do ponto de vista do seu aparecimento à mente. Já o “sentido objetivo” diz respeito à “percepção de algo”, visto que remete ao conteúdo da percepção, isto é, ao seu objeto.

Nesta obra, “percepção” significa “um conhecimento cuja origem está em algo diferente do espírito”, diferenciando-se das ações da vontade que são conhecimentos que têm a alma como a própria origem. Como Descartes afirma: “... Pode-se em geral chamar suas *paixões* toda espécie de *percepções* ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os *recebe* das coisas por elas representadas.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.84, grifo nosso). Deste modo, a paixão, mais especificamente do que “pensamento”, do que “consciência de objetos”, ou ainda do que “apreensão mental” é um modo de pensar passivo, caracterizado, portanto, por receber, sentir uma afecção. A característica fundamental da paixão não é *agir*, mas *sofrer* pela ação de algo que não é a própria alma. Portanto, este sentido de “percepção” oferecido no *Tratado das Paixões* não diz respeito às “percepções do intelecto puro”, que são claras e distintas, pois estas dizem respeito a conteúdos apreendidos pela luz da razão, tendo origem somente no espírito. Paixões não podem ser confundidas com as percepções puramente intelectuais, pois elas são percepções que, por expressarem a passividade da alma, indicam que são causadas por algo heterogêneo à própria mente.³²

Existe, entretanto, um tipo de paixão causada pela alma, que é a percepção de nossas vontades. Em seu livro *As Paixões da Alma*, fazendo uma análise dos tipos de percepções, Descartes afirma o seguinte:

Nossas percepções também são de duas espécies: umas têm a alma como causa, outras o corpo. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e, embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação. (DESCARTES, 1987a, [1649], p.84).

Neste sentido, querer e perceber o querer são dois aspectos de um mesmo evento. No sistema cartesiano, todo evento mental é um evento consciente. Não poderíamos falar de um desejo inconsciente, por exemplo. Tudo o que acontece na mente é um ato de consciência. Assim, um tipo de percepção é a percepção da vontade, e neste caso, a ação é ao mesmo tempo uma paixão. Entretanto, este tipo de “percepção” não deveria ser considerado

³² Segundo Cottingham, Descartes diferencia “perceber” (lat. *percipere*), que designa “a apreensão puramente mental do intelecto”, e “sentir” (lat. *sentire*) para significar “ter consciência sensorial”. (COTTINGHAM, 1995, p.134). No entanto, como frequentemente encontramos nos textos cartesianos o termo “percepção” para também designar modos do sentir, optamos por manter esta expressão para tratarmos das paixões.

propriamente uma “paixão”, conforme a definição cartesiana esboçada nas *Paixões da Alma*, já que é um pensamento cuja origem está na alma. Ela apenas se vale desta denominação por tratar-se de uma percepção, no sentido amplo do termo, que é o de ser um ato de consciência. Caem sob este sentido de percepção todos os pensamentos, como por exemplo, as percepções das imaginações e de representações puramente intelectuais, pois todos são *percebidos* pela alma. Acerca disso, Descartes diz que “as percepções que a alma têm dessas coisas dependem principalmente da vontade que a leva a percebê-las; eis por que se costuma considerá-las como ações mais do que como paixões.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.85).

À parte esta espécie de percepção causada pela alma, que na maioria das vezes é chamada de ação, por serem a mesma coisa, segundo Descartes, todas as outras percepções são causadas pelo corpo, e é neste sentido que podemos denominá-las “paixões”, pois têm no físico a sua gênese. A paixão não é, portanto, um pensamento que a própria mente cria; como percepção, ela é uma afecção do espírito, isto é, é uma modificação passiva da alma, indicando a recepção de uma ação externa à mente, e não uma produção mental. Ou seja, ela não pode ser provocada pela própria mente, mas por algo físico, seja o próprio corpo, seja um outro objeto externo. Assim, para que uma paixão se manifeste, é preciso que um corpo provoque algo na alma, bem como é necessário que o espírito perceba, sinta que foi atingido. O calor, por exemplo, não pode ser percebido sem um corpo, algo diferente da mente, e um espírito que tenha consciência desta experiência. As paixões são, desta forma, um modo de pensar misto, visto que, muito embora sejam pensamentos, não são puros e dependem do corpo como sua condição.

Mais especificamente do que serem causadas pelo corpo, no sistema cartesiano, as paixões são causadas pelo movimento dos espíritos animais, de modo que leva a Descartes dizer que a maioria³³ das percepções chega à alma através dos nervos. (DESCARTES, 1987a [1649], p.85). Esta delimitação da definição de “paixão” já havia sido esboçada numa das cartas de Descartes à Princesa Elisabeth:

Pode-se, em geral, nomear paixões todos os pensamentos que são excitados na alma sem o concurso de sua vontade e, por conseqüência, sem qualquer ação que venha dela, pelas únicas impressões que estão no cérebro, pois tudo o que não é ação é paixão. Mas restringe-se, ordinariamente, este nome aos pensamentos que são causados por qualquer agitação particular dos espíritos. (DESCARTES, 1996c, carta a Princesa Elisabeth de 06 de outubro de 1645, p.1212, tradução nossa).

³³ Dizemos que a “maioria” porque, segundo Descartes, existe um tipo de paixão que não resulta da tração dos nervos, mas sim do curso habitual e fortuito dos espíritos animais, como veremos na seção “Experiências de Interação Psicofísica”.

Como vimos no capítulo anterior, tais espíritos são partículas corporais surgidas do sangue que se desloca ao cérebro por intermédio dos nervos, entrando na glândula pineal, a principal sede da alma. De acordo com a doutrina cartesiana, embora a alma esteja unida a todo o corpo, há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras, mas pensa-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração. No entanto, Descartes reconhece que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é uma certa glândula muito pequena, situada no meio do cérebro. Por estar suspensa por cima do conduto por onde os espíritos animais, saindo de suas cavidades anteriores, mantêm comunicação com os da posterior, os menores movimentos que acontecem nesta glândula podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações resultantes do curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula. (DESCARTES, 1987a [1649], p.89). O argumento cartesiano para ter na glândula pineal a sede da alma é o seguinte:

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como tempos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, cumpre necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos em vez de um só. (DESCARTES, 1987a [1649], p.89).

Deste modo, podemos dizer que, por meio da glândula pineal, a alma e o corpo agem um sobre o outro, pois “é também através dela que recebe as excitações provenientes da sensibilidade”. (SILVA, 1993, p.92). A glândula pineal tem um importante papel na sensibilidade: podemos dizer que ela é a “passagem” dos estímulos nervosos às percepções na alma. Neste sentido, ela seria o ponto de conexão entre o corpo e o espírito, na compreensão cartesiana. Na interpretação de Williams, “perturbações nos órgãos dos sentidos são transmitidas através do sistema nervoso sensorio pelos espíritos animais para a glândula, a qual é agitada e afeta a alma.” (WILLIAMS, 1978, p.281, tradução nossa).

Entretanto, muito embora a doutrina cartesiana afirme que a sede da alma seja esta glândula, isto não significa que o espírito esteja localizado aí, visto que a alma não está em apenas uma parte do corpo, mas está unida a todas as suas partes. Por não ter nada de extensão na alma, não caberia questionarmos sobre a parte que ela ocupa no corpo. Segundo Descartes, a alma é una, simples, indivisível e está conjunta com todo o corpo. O que sua doutrina procurava com a glândula pineal era localizar um centro coordenador de funções nervosas, como um sistema nervoso central. Nos *Princípios da Filosofia*, a doutrina cartesiana salienta que

apesar de a alma informar todo o corpo, todavia ela exerce as suas principais funções no cérebro, e é aí que entende e imagina e sente. E sente por meio de nervos que se estendem como fiozinhos muito delgados a partir do cérebro até todas as partes dos restantes membros, que estão de tal modo ligadas que mal se toca nalguma, logo se faz mover as extremidades de cada nervo, e assim este movimento passa por meio deste nervo até ao cérebro onde a alma tem sede. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.266).

Para Williams, se pudesse haver um lugar – fisicamente falando – para a interação entre a mente e o corpo, a glândula pineal não era, relativamente ao conhecimento da época, uma sugestão completamente sem sentido. Pelo fato da glândula parecer ser a única estrutura no cérebro que não era duplicada, ela era apropriada para a unidade das operações da mente, para sintetizar todos os dados dos sentidos num único centro de consciência. (WILLIAMS, 1978, p.282, tradução nossa). Pascale d’Arcy comenta:

Como a alma comanda os movimentos e recebe impressões de todo o corpo, é indispensável que a glândula pineal possa ser efetivamente identificada como um centro nervoso, para onde convergem todos os filetes provenientes dos sentidos e todos os tubos que chegam aos músculos. (D’ARCY, 1998, p.XCII).

Por estar suspensa entre as cavidades que contêm os espíritos animais, a glândula pineal possui uma grande mobilidade, e isto constitui um fator muito importante no processo das paixões, visto que, sendo aí a sede da alma, esta pode receber tantas impressões quantos forem os movimentos dos nervos e espíritos animais, e, da mesma forma, pode impelir os espíritos animais pelos nervos até os músculos, movendo o corpo. Se esta glândula fosse estática ou pouco móvel, não teríamos com facilidade a diversidade de impressões nela e, por conseguinte, de paixões. Diz Descartes:

A pequena glândula, que é a principal sede da alma, está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula; como também, reciprocamente, a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros. (DESCARTES, 1987a, p. 90).

De acordo com Cottingham, Descartes postula a leveza e a mobilidade da glândula pineal porque deseja ver na “sede da alma” algo sensível às flutuações mínimas dos espíritos animais, que funcionam como transmissores neurais em sua teoria do sistema nervoso. (COTTINGHAM, 1995, p.74). Existem duas causas principais que podem mover a glândula pineal: a primeira é a diferença entre os espíritos, pois se eles tivessem a mesma força, eles correriam igualmente em todos os seus poros e a sustentariam inteiramente reta e imóvel. Mas como os espíritos movem-se diferentemente, com intensidades diferentes, a glândula é movida de diferentes maneiras. A segunda causa que pode determinar os movimentos dessa glândula é a ação dos objetos que tocam os sentidos, visto que, conforme a diversidade dos objetos, diferentes nervos são excitados e diferentes poros são abertos na glândula pineal, dando passagem aos espíritos animais em diferentes lugares dela. (DESCARTES, 1993 [1633], p. 184-189).

Um exemplo apresentado por Descartes nas *Paixões da Alma* ilustra de que maneira objetos causam impressões nesta glândula:

Assim, por exemplo, se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro, defronte às suas concavidades; daí em seguida, por intermédio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal sorte para a pequena glândula envolvida por esses espíritos, que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, o qual representa a mesma parte desse animal, por meio do que as duas imagens no cérebro compõem apenas uma única na glândula, que, agindo diretamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal. (DESCARTES, 1987a, p.90 e 91).

E a partir daí, Descartes descreve de que maneira certas paixões são excitadas na alma:

E, além disso, se essa figura é muito estranha e muito apavorante, isto é, se ela tem muita relação com as coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso temperamento do corpo ou a força da alma, e conforme nos tenhamos precedentemente garantido pela defesa ou pela fuga contra as coisas prejudiciais com as quais se relaciona a presente impressão; pois isso dispõe o cérebro de tal modo, em certos homens, que os espíritos refletidos da imagem assim formada na glândula seguem, daí, parte para os nervos que servem para voltar as costas e mexer as pernas para a fuga, e parte para os que alargam ou encolhem de tal modo os orifícios do coração, ou então que agitam de tal maneira as outras partes de onde o sangue lhe é enviado, que este sangue, rarefazendo-se aí de forma diferente da comum, envia espíritos ao cérebro que são próprios para manter e fortificar a paixão do medo, isto é, que são próprios para manter abertos ou então abrir de novo os poros do cérebro que os conduzem aos mesmos nervos; pois, pelo simples fato de esses espíritos entrarem nesses poros, excitam um movimento particular nessa glândula, o qual é instituído pela natureza para fazer sentir a alma essa paixão, e, como esses poros se relacionam principalmente com os pequenos nervos que servem para apertar ou alargar os orifícios do coração, isso faz que a alma a sinta principalmente como que no coração. [...] E como acontece coisa semelhante com todas as outras paixões, a saber, que são principalmente causadas pelos espíritos que estão contidos nas cavidades do cérebro, enquanto tomam seu curso para os nervos que servem para alargar ou estreitar os orifícios do coração, ou para impelir diversamente em sua direção o sangue que se encontra nas outras partes, ou, de qualquer outra maneira que seja, para sustentar a mesma paixão, pode-se claramente compreender, de tudo isso, por que afirmei acima, ao defini-las, que são causadas por algum movimento particular dos espíritos. (DESCARTES, 1987a, p. 91-92).

Assim, as diferentes percepções da alma, ou seja, as paixões, são provocadas pelos espíritos animais; são o resultado da ação do corpo sobre a alma. De acordo com Adam e Tennery, “o que chamamos percepção é tão-somente a apreensão, pela alma, das figuras formadas sobre a glândula pelos poros que oferecem aos espíritos uma passagem privilegiada”. (ADAM; TENNERY, 1988d, p.XCIV, tradução nossa). Temos, dessa forma, uma descrição de como corpo e alma agem um sobre o outro, bem como, uma descrição da união entre a alma e o corpo, através de diferentes experiências de interação psicofísica.

2.3. Experiências de Interação Psicofísica

Na obra *Os Princípios da Filosofia*, de 1644, Descartes afirma que

há certas coisas que experimentamos em nós que não podem ser atribuídas apenas à alma ou ao corpo [...]: é o caso dos *apetites* de beber ou de comer ou as *emoções* ou *paixões da alma* que não dependem só do pensamento, como a cólera, a alegria, a tristeza, o amor, etc.; ou ainda as *sensações* como a luz, as cores, os cheiros, os gostos, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com a sensação do tato. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.44, grifo nosso).³⁴

Esta classificação dos diferentes modos do sentir em três gêneros corresponde ao que mais tarde encontraremos nas *Paixões da Alma*: as sensações, as emoções e os apetites. Nos *Princípios da Filosofia*, as sensações, ou percepção dos sentidos, “são pensamentos (ou afecções) da alma que derivam imediatamente dos movimentos excitados por intermédio dos nervos no cérebro”. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.266).³⁵ As sensações podem, por sua vez, ser classificadas em sentidos internos e externos: os internos são os apetites naturais (sede, fome, etc.) e as emoções (alegria, tristeza, etc.). Segundo esta doutrina, os apetites são “excitados na alma pelos movimentos do nervo do estômago, garganta e de todas as outras partes que servem às funções naturais pelas quais temos semelhantes apetites” (DESCARTES, [s/d] [1644], p.266); as emoções “dependem principalmente de um pequeno nervo que vai para o coração; depois os do diafragma e de outras partes internas.” (DESCARTES, [s/d] [1644], p.266). Já os sentidos externos são os cinco que conhecemos: tato, paladar, olfato, audição e visão. Todos eles são considerados por Descartes como pensamentos confusos desencadeados pelo movimento de nervos causados por objetos. Assim, em relação ao tato, por exemplo, a doutrina cartesiana explica:

Os diversos corpos que tocam a nossa pele movem os nervos aí existentes, às vezes pela sua dureza, outras pelo peso, pelo calor, pela humidade, etc. Ora, estes nervos desencadeiam sensações tão diferentes na alma conforme a diferença das formas como agem ou conforme o seu movimento é normalmente impedido. [...] Quando os nervos são acionados mais intensamente do que o normal e apesar de tudo o corpo não fica lesionado, isto origina na alma as cócegas [...]. Contudo, se esta mesma ação for um

³⁴ Dos *Princípios da Filosofia* (1644) para *As Paixões da Alma* (1649), encontramos algumas diferenças quanto a classificação de certas paixões, por exemplo: na primeira, o “calor” é considerado como uma sensação, já que relacionada a um objeto externo; já na segunda, ele é enquadrado na categoria dos apetites, por ser uma paixão sentida como no próprio corpo. Entretanto, estas e outras possíveis imprecisões classificatórias que possamos encontrar, não alteram a compreensão da divisão dos gêneros das paixões em sensações, apetites e emoções.

³⁵ As sensações, nesta passagem dos *Princípios da Filosofia*, não significam um modo particular das paixões, mas toda e qualquer percepção sensível, tendo, portanto, o mesmo significado de paixão em sentido geral.

pouco mais intensa de modo a magoar o corpo, isto confere à alma a sensação de dor. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.267 e 268).

Quanto ao paladar, este sentido

tem por órgão os nervos da língua e outras partes mais próximas, e por objeto as partículas dos corpos terrestres [...] que nadam na saliva que mantém o interior da boca húmido. Com efeito, devido às suas diferentes formas, em grossura e em movimento, agitam de modo diferente as extremidades destes nervos, e por este meio levam a alma a experimentar outros tantos gostos diferentes. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.268).

Da mesma forma, o sentido do olfato é explicado pela ação de partículas físicas que penetram pelo nariz, acionando as extremidades de dois nervos que aí se encontram e se ligam ao cérebro, de modo a provocar tantos cheiros quantas forem as formas em que estes nervos são movimentados. E assim, Descartes prossegue com a audição, tendo esta por objeto as diferentes vibrações de ar que movimentam os nervos presentes dentro do ouvido; e a visão, cujos órgãos são os nervos ópticos e que são acionados por partículas de corpos físicos que passam pelos poros de todos os humores e pelas transparentes dos olhos até chegarem aos nervos. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.268 e 269).

Vemos, então, que a explicação cartesiana de como acontecem as percepções dos sentidos é dada pela ação de objetos que tocam as partes do corpo correspondentes a cada nervo, movimentando-os, e, visto que estes estão ligados ao cérebro, e é aí que se encontra a sede da alma, fazem com que tenhamos sensações ou percepções sensíveis. Dois aspectos importantes devem ser evidenciados quanto a esta explicação cartesiana: por um lado, é pelo fato dos nervos estarem ligados ao cérebro que a alma sente, pois a paixão é uma percepção da consciência e não do corpo. A percepção sensível é o efeito de um processo que se inicia nas terminações nervosas e se liga ao cérebro, causando movimentos na glândula pineal e, por sua vez, na alma. Em outras palavras, segundo esta doutrina, não fosse esta ligação com a mente, não poderíamos ter qualquer percepção sensível. Deste modo, para Descartes, a alma só sente enquanto se encontra no cérebro, e isto a doutrina cartesiana pretende provar argumentando que existem muitas doenças que, apesar de só afetarem o cérebro, privam os sentidos de seu uso. Além disso, quando o movimento de algum nervo que se estende do cérebro até um membro do corpo é, de alguma forma, impedido ou danificado, isto é o suficiente para privar de sensação a parte do corpo onde as extremidades destes nervos se situam. Ou ainda, no caso de uma pessoa com o pé amputado, mas que continua sentindo dores como se ainda tivesse pé, isto é explicado por Descartes pelo fato dos nervos, que estão

ligados ao cérebro, ainda serem acionados. Com isto, a doutrina cartesiana pretende mostrar que a dor do pé não é sentida pela alma enquanto se encontra no pé, mas somente enquanto se situa no cérebro. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.269-270). Por ter a glândula pineal como sede, a qual está localizada no cérebro, a alma pode sentir ou ser afetada pelo movimento dos nervos. Afirma Descartes: “Isto prova, evidentemente, que a dor da mão não é sentida pela alma enquanto se encontra na mão, mas somente enquanto se situa no cérebro”. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.269-270). Através desta afirmação, apesar da mente não ser redutível ao físico, vemos que o cérebro recebe um privilégio em relação às demais partes do corpo, no que concerne à percepção sensível.

A alma não sente enquanto se encontra em cada membro do corpo: só enquanto se encontra no cérebro, no qual os movimentos dos nervos lhe trazem as diferentes ações dos objetos exteriores que tocam as partes do corpo em que estão inseridos. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.269).

Por outro lado, os sentimentos desencadeados na alma por meio dos nervos reafirmam a idéia de que as paixões não são pensamentos que a alma tem por si só, mas que só podem ser experimentados enquanto o espírito está intimamente ligado ao corpo e é afetado pelos movimentos que se verificam nele. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.267).

Dedicando-se especificamente à questão das paixões, mais tarde, na obra *As Paixões da Alma*, Descartes opera uma classificação destes eventos, primeiramente distinguindo dois tipos de percepções da alma causadas pelo corpo, a saber: A) as que são causadas pelo curso habitual e fortuito dos espíritos animais; B) e as causadas pela ação dos nervos.

A) As percepções causadas pelo movimento habitual dos espíritos Descartes denomina *imaginações*, muito embora haja imaginações causadas pela alma; mas não entraremos neste mérito aqui. As imaginações causadas pelo corpo procedem do curso dos espíritos animais que, agitados diversamente e encontrando marcas de diferentes impressões que ocorreram antes no cérebro, encaminhando-se fortuitamente por determinados poros e não por outros. São exemplos deste tipo de percepção as imagens dos sonhos e os devaneios que temos quando estamos acordados. Essas imaginações parecem como pintura ou sombra das percepções causadas pelos nervos, pois não têm tanta vivacidade quanto aquelas. (DESCARTES, 1987a [1649], p.85);

B) Dentre as paixões causadas pela ação dos nervos, encontramos três subdivisões:

a) as percepções relacionadas com objetos externos, isto é, causadas por objetos que excitando alguns movimentos nos órgãos dos sentidos externos, excitam movimentos também no cérebro por intermédio dos nervos, os quais fazem a alma senti-las. Por exemplo: a luz ou o som, os quais são causados por objetos fora de nós, mas são sentidos na alma. (DESCARTES, 1987a [1649], p.86). Neste sentido, sentir é a relação de contato de um objeto externo com o órgão do sentido. Segundo Alquié, “o órgão do sentido é, propriamente falando, a terminação do filete nervoso, que é entendido como o prolongamento da medula cerebral de onde ela deriva”. (ALQUIÉ apud MARQUES, 1993, p.157). Denominamos este tipo de percepção de *paixões-sensação*, as quais são entendidas como uma excitação sensível do corpo;

b) percepções relacionadas com nosso próprio corpo, ou com algumas de suas partes, isto é, referidas a afecções. São as percepções de fome, sede e outros apetites naturais, bem como a dor, o calor, os quais sentimos como se estivessem em nosso corpo, e não em algum objeto fora de nós. (DESCARTES, 1987a [1649], p.86). Podemos denominá-las *paixões-apetite*;

c) percepções relacionadas com nossa alma, ou seja, aquelas cujos efeitos sentimos como estando na própria alma, e das quais não conhecemos nenhuma causa próxima a que possamos relacioná-las. São exemplos deste tipo de percepção: a alegria, o amor, a raiva, etc. Embora sejam referidas à alma, esta espécie de paixão é também causada por algum movimento dos espíritos, que foram, por sua vez, agitados por objetos que movem nossos nervos ou por outras causas. (DESCARTES, 1987a [1649], p.86). Neste sentido, sentimentos como o ódio, o desejo, o temor, etc., não têm como causa a própria alma. Ainda que relacionados com o espírito, paixões como o medo, por exemplo, têm sua origem fora da mente. É a este tipo de percepção que a doutrina cartesiana denominou *paixão* em sentido estrito, e é a estas que Descartes dedicou sua obra *As Paixões da Alma*, as quais podem ser também denominadas *paixões-emoção*. As *paixões* no *sentido estrito*, ou seja, as *paixões da alma*, são “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”. (DESCARTES, 1987a [1649], p.87). Descartes as denomina ou como *percepções*, na medida em que as diferencia de ações da vontade –, ou como *sentimentos* enquanto são *recebidas* na alma e são conhecidas por ela de maneira obscura e confusa, da mesma maneira que os objetos dos sentidos exteriores, ou como *emoções* porque, para Descartes, este termo pode ser

atribuído a todas as mudanças que ocorrem na alma, isto é, “a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões.” (DESCARTES, 1987a [1649], p.88). As *paixões*, em sentido estrito, são ditas *da alma*, não porque as outras espécies de paixões não ocorram no espírito, mas porque as *paixões-emoção* estão mais claramente relacionadas à alma do que os outros tipos de paixões, que relacionamos ou aos objetos exteriores (sons, cores, etc.), ou ao corpo (dor, fome, sede, etc.). E, por fim, a definição cartesiana acrescenta que estas paixões são causadas pelos espíritos animais, com o intuito de diferenciá-las das que são causadas pela própria alma, tendo aquelas, portanto, uma gênese corporal. Deste modo, são basicamente três pontos que permitem definir e diferenciar as *paixões da alma* (em sentido estrito) dos outros pensamentos e mesmo das outras paixões, a saber: (i) a *percepção* – que as diferencia das ações da alma –; (ii) o fato de estarem *relacionadas à alma* – que as distingue das que se referem a objetos exteriores e ao corpo –; (iii) *gênese corporal* – que permite diferenciá-las das paixões causadas pela alma.

Para visualizarmos melhor os diferentes sentidos de “percepção” realizada por Descartes, bem como a divisão das paixões (em sentido geral) no *Tratado das Paixões*, podemos esboçar um quadro como o seguinte:

Pensamentos (“percepções” como “ter consciência” e “ter consciência de algo”)							
Ações da Vontade (nega ou dá consentimento às percepções)	Percepções da Alma (“apreensões da mente”)						
	Percepções intelectuais	Percepções imaginativas	Percepções sensíveis Paixões no sentido geral (“percepções” como “conhecimento passivo” = sentir)				
			Causadas pela alma Ex.: percepção da vontade, de imaginações e outros pensamentos	Causadas pelo corpo			
				Causadas pelo movimento habitual dos espíritos animais Ex.: imaginações como ilusões dos sonhos, devaneios ³⁶	Causadas pelos nervos		
				Paixões-sensação Relacionadas com objetos externos Ex.: luz, som	Paixões-apetite Relacionadas com o próprio corpo Ex.: dor, fome, sede	Paixões-emoção Relacionadas com a alma Ex.: alegria, tristeza, amor	

Depois de classificados os tipos de paixão, resta-nos observar e discutir o sentido da *causalidade* das paixões, já que, independentemente do que as desencadeie, elas são o resultado *causal* da ação do mundo físico sobre o mundo mental. Embora explicar a conexão entre corpo e alma no sistema cartesiano tenha sido uma das maiores dificuldades de Descartes, vemos neste conceito uma questão crucial para entender a ocorrência das paixões, pois, como dissemos, permite investigarmos o mecanismo de surgimento destes fenômenos de interação psicofísica.

³⁶ As imaginações podem ser voluntárias (que dependem da vontade), quando a alma se aplica a criar uma imagem, diferenciando-se, desta forma, das percepções sensíveis, ou podem ser “imaginações-paixões”, quando são causadas pelo corpo e, portanto, não dependem da vontade. Por isso, as imaginações aparecem duas vezes no quadro acima.

2.4. Sobre a Causalidade entre Corpo e Mente

Para que possamos estudar o sentido da ação causal do corpo sobre a alma, de modo que disto resultem paixões, deter-nos-emos, primeiramente, na questão da causalidade das idéias em geral na doutrina cartesiana.

O termo “idéia” na doutrina cartesiana possui basicamente dois sentidos: *forma* do pensamento e *imagem* das coisas. No primeiro sentido, idéia é tudo aquilo que é percebido pelo espírito, pois o pensamento aparece à alma na *forma* de idéias. Nesta perspectiva, todo conteúdo mental é uma idéia. É desta maneira que Descartes a define: “Pelo nome de *idéia* entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos.” (DESCARTES, 1988d, p.101). Este é o sentido que denominamos *material*, pelo qual consideramos a idéia apenas como uma operação da mente, como um ato interno do sujeito pensante. Deste ponto de vista, não há diferença entre as idéias, pois não levamos em conta o seu conteúdo, mas apenas o fato de serem pensamentos.

No segundo sentido, idéia como *imagem* das coisas significa representação, embora não diga respeito a uma cópia ou reprodução das coisas. Representar significa apresentar algo na consciência, ou seja, a idéia é idéia de algo, mas não necessariamente é uma reprodução mental fiel das coisas. Ou seja, juízos de semelhança não são assegurados na representação, pois o sujeito poderia representar algo que não correspondesse exatamente a algo no mundo. Seja como for, se a representação é uma idéia de algo (semelhante ou não à sua causa), ela é a apresentação de uma coisa no espírito. Entretanto, que “coisa” a idéia representa?

De modo geral, no contexto cartesiano, “coisa” significa qualquer entidade, exista ela no pensamento ou fora dele. Neste sentido amplo, “coisa” se opõe ao puro “nada”. Porém, mais especificamente, quando falamos de representações de coisas, estamos dizendo que a idéia tem um conteúdo. Representar é apresentar um conteúdo à consciência. Isto significa que as idéias como *imagem das coisas* podem apresentar diferentes dados na mente, pois dizem respeito às “coisas” ou “conteúdos” sobre o que se pensa. “As representações exibem conteúdos que o sujeito pensante percebe como ‘objetos’ perante ele. Desta forma, cada um desses conteúdos caracteriza determinado objeto mental.” (GUIMARÃES, 2003, p.68). Os conteúdos exibidos pelas idéias são considerados *objetos*, não só no sentido de estarem *diante* do sujeito, mas por serem *distintos* do próprio sujeito – eles são conteúdos determinados na consciência. É este o sentido da idéia como *imagem das coisas*, ou seja, representação: tornar presente à consciência objetos que são distintos da própria consciência. Este sentido do termo

“idéia” denominamos *objetivo*, pois ele diz respeito ao modo representacional, ou seja, ao objeto que a idéia remete. Assim, enquanto a idéia como *forma* do pensamento *identifica* os conteúdos mentais como sendo pensamentos, a idéia como *imagem das coisas diferencia* os mesmos conteúdos, pois remete a objetos diversos.

A idéia apresenta tais conteúdos como *realidades*, como entidades diferentes do próprio sujeito, pois têm uma existência como objetos na consciência. De acordo com Silva, “a idéia não apenas representa alguma coisa, como também *é*, por si mesma, real. Independentemente da vinculação do conteúdo representativo à coisa mesma – realidade exterior à mente –, esse conteúdo, no seu estatuto de idéia, *é* alguma coisa”. (SILVA, 1993, p.64). A realidade do conteúdo da idéia é chamada de *objetiva* e diz respeito a uma realidade enquanto pensada. A *realidade objetiva* de uma idéia tem existência na mente, isto é, ela significa “a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia”. (DESCARTES, 1988d, p.101). A *realidade objetiva* diferencia-se da *realidade formal* ou *atual* pois esta última diz respeito à realidade efetiva, ou coisa no mundo físico, designando coisas que podem existir independentemente de serem pensadas.

O que distingue a realidade formal da realidade objetiva de uma entidade é que realidade objetiva é uma “existência” por representação, enquanto a realidade formal é uma existência (em si) que independe, para ser considerada como existência, de ser pensada. (LANDIM, 1992, p.90).

Considerando o sentido objetivo da idéia, “representar” significa não somente apresentar algo à consciência, mas estar no lugar de outra entidade, pois a idéia como representação remete ou visa a uma outra realidade, que pode ser algo em si, isto é, algo existente no mundo efetivo, ou uma outra idéia, pois uma representação pode remeter a uma outra idéia. Dito de outro modo, uma idéia pode remeter a uma *realidade formal* ou a uma *realidade objetiva*. Seja como for, na medida em que representações visam a coisas distintas, as representações são distintas.

O conteúdo distinto das representações diferencia as idéias entre si, mas cabe notar que esta diferença não se deve apenas ao fato das idéias representarem coisas diversas, mas também por possuírem diferentes “graus de ser” ou de “realidade”, como Descartes denominou. Isto é, enquanto representação, uma idéia pode possuir mais ou menos “realidade” em relação à outra idéia, conforme o objeto que representa. Por exemplo, as idéias que representam substâncias contêm mais realidade do que as idéias que representam acidentes, visto que uma substância pode existir sem algum de seus acidentes, mas um

acidente não pode existir sem ser um atributo de uma substância. Conforme a doutrina cartesiana, idéias de substâncias são algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. (DESCARTES, 1988c [1641], p.35). Assim, conforme o que representam, as idéias diferenciam-se entre si por estarem em diferentes pontos numa hierarquia de “realidade” ou “graus de ser”: as idéias que contêm em si mais realidade objetiva participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição, afirma Descartes. (1988c [1641], p.35).

A diferença de conteúdo das representações, seja pelos objetos que representam, seja pelos graus de realidade, evidenciam a diferença entre as idéias. Afirma Descartes:

Caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. (DESCARTES, 1988c, p.35).

O fato das representações terem realidades objetivas diferentes nos remete à noção de *causa*, já que a razão da diversidade dos conteúdos das idéias se deve à diversidade de suas *causas*, sejam estas causas realidades formais, sejam outras realidades objetivas, como diz Descartes:

A fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva. Pois, se supomos que existe algo na idéia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que ela obtenha esse algo do nada; mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa idéia tire sua origem do nada. [...] De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito. (DESCARTES, 1988c [1641], p.36 e 37).

Vista desta forma, a idéia é um *efeito*, e isto significa que o que ela contém de ser em si mesma, sua *realidade objetiva*, deve remeter àquilo que é representado, ou seja, sua *causa*. Como lembra Silva, para Descartes, “as idéias não são puros *seres de razão*, isto é, algo que se esgota apenas na sua forma de conteúdo mental e que não possui, propriamente falando,

realidade. As idéias são algo e é por isso que cabe procurar por suas causas”. (SILVA, 1993, p.65). Existe, portanto, segundo a doutrina cartesiana, um “princípio de causalidade” que se aplica às idéias. Mas este princípio estabelece mais do que a noção de que “nada vem do nada”. O “princípio de causalidade” estabelece que “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito”. (DESCARTES, 1988c [1641], p.36). Ou seja, toda a realidade contida na idéia deve estar contida na sua causa³⁷, como diz Descartes nas *Meditações Metafísicas*: “... Pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?” (DESCARTES, 1988c [1641], p.36).³⁸ Isto significa que a causa de algo possui um grau de perfeição (ou realidade) maior ou igual ao seu efeito, “pois que nada exista em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro.” (DESCARTES, 1988d [1641], p.87).

Do ponto de vista das diferentes causas das idéias, estas podem ser classificadas em três tipos: inatas, quiméricas e adventícias. As idéias inatas são aquelas presentes na mente desde o nascimento. Este tipo de idéia é independente da experiência sensorial, tendo sido colocada na alma por Deus. Um exemplo de idéia inata é a própria idéia de Deus, bem como as idéias de alma, de pensamento e de objetos matemáticos. As idéias quiméricas são resultado da composição na mente de idéias já presentes no espírito. Elas dizem respeito a ficções ou invenções através da combinação de outras idéias, e que podem não ter um correspondente na realidade, como é o caso da idéia de “sereia”, por exemplo. Já as idéias adventícias resultam da experiência sensível. Elas vêm de fora do espírito, como as sensações de calor ou um ruído. Às idéias adventícias também chamamos idéias sensíveis, e são elas que nos interessam especificamente para tratarmos da causalidade entre corpo e mente.

No caso das idéias sensíveis, a explicação da ação causal do corpo sobre a alma requer um outro elemento além do princípio de causalidade. A este é acrescida a *consciência de*

³⁷ Denominamos “causa formal” a causa que contém tanta perfeição, ou realidade, quanto o seu efeito. A causa que contém um maior grau de perfeição do que seu efeito é denominada “causa eminente”. Mas é preciso não confundir “causa formal” com “realidade formal”, pois a “causa formal” de uma idéia não necessariamente é uma “realidade formal”; ela pode ser uma “realidade objetiva”, como dissemos anteriormente.

³⁸ Para além do axioma I da doutrina cartesiana que diz: “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe”, (DESCARTES, 1988c, p.104), Descartes também enuncia o axioma V: “Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente.” (DESCARTES, 1988c, p.104). Do axioma V segue-se que, em última instância, a realidade objetiva das idéias requer como causa uma realidade formal ou atual, pois, mesmo que todas as idéias refiram-se a outras idéias, elas vão referir-se a noções primitivas que, por sua vez, não têm outra idéia como causa, mas uma realidade formal. No entanto, o princípio de causalidade não assegura o que este axioma enuncia. Pelo princípio de causalidade, Descartes apenas afirma que, sendo as idéias realidades, elas têm uma causa, e que “deve haver tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito” (DESCARTES, 1988b, p.36). Segundo este princípio, a causa da realidade objetiva pode ser uma realidade formal, bem como uma outra realidade objetiva.

coaço, manifesta pela faculdade de sentir. Porque experimentamos idéias sensíveis sem as escolhermos, isto é, independentemente da vontade do sujeito, segue-se que estas idéias não partem de nós mesmos, mas somos *coagidos* a pensá-las. Ou seja, a procura por uma causa das idéias sensíveis não é exigida apenas pela diversidade dos conteúdos das idéias, que explicaria a diversidade de realidade objetiva, mas, sim, pela consciência de coação. Isto porque o conteúdo das idéias sensíveis não pode ser discriminado claramente; eles não são exibidos distintamente como objetos na consciência, mas como afecções da mente. O que se apresenta nas idéias sensíveis como conteúdo não é um objeto, mas uma sensação. Paixões são idéias que expressam uma modificação da consciência, e não propriamente apresentam objetos diante da consciência. Por este motivo, a realidade objetiva das idéias sensíveis é problemática, pois, por si só, não permite determinar claramente a causa destes conteúdos, nem mesmo se sua causa é algo existente no mundo ou apenas outra idéia. Desta forma, com relação às idéias sensíveis, não podemos fazer o mesmo percurso que fazemos com outras idéias, partindo da diversidade de realidade objetiva para inferir uma causa dessa realidade, visto que uma realidade com grau de perfeição indeterminado dificulta a identificação da sua causa. No entanto, temos uma faculdade passiva, caracterizada pelo sentimento de coação, e pela qual recebemos idéias sensíveis, que requer um princípio ativo de explicação, isto é, requer uma causa. Mas o que significa esta coação?

Coação, neste contexto, significa que diante de coisas exteriores temos consciência da presença delas, independentemente de nossa vontade. Por exemplo, se abrimos os olhos, vemos coisas (a não ser que tenhamos algum problema de ordem física, digamos, um problema de visão que nos impeça de ver); se nos aproximamos do fogo, sentimos calor, etc. Coagir não significa aqui forçar o sujeito a sentir, no sentido de obrigá-lo, mas no sentido de não poder evitá-lo. Afirma Descartes:

Considerando as idéias de todas essas qualidades que se apresentavam ao meu pensamento, e as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente, não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpos de onde procediam essas idéias. Pois eu experimentava que elas se apresentavam ao meu pensamento sem que meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de um de meus sentidos; e não estava de maneira alguma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente. (DESCARTES, 1988c, p.64).

O sentimento de coação é o que caracteriza a faculdade passiva de sentir ou as idéias sensíveis, e a causa deste sentimento parece provir de uma realidade exterior ao pensamento³⁹. Coação significa que os corpos parecem agir sobre os órgãos sensoriais. A isto está atrelada a consciência de receptividade da faculdade de sentir, e é isto que caracteriza a passividade das paixões. De acordo com Landim:

A consciência da passividade significa que as coisas exteriores à consciência parecem imprimir na consciência as suas impressões: as idéias sensíveis seriam assim recebidas pela ação dos corpos exteriores; a consciência da coação reforça o aspecto de passividade: as coisas exteriores são pensadas independentemente do consentimento do sujeito. Daí se pretende concluir que as idéias sensíveis parecem provir das próprias coisas exteriores que são as suas causas. (LANDIM, 1992, p.93).

Assim, a necessidade de causa das idéias sensíveis é requerida a partir da coação sentida pela consciência, pois, como afirma Landim “se as sensações independem do consentimento do sujeito cognoscente, é porque elas parecem depender da *causalidade* dos corpos exteriores. Coação, neste caso, significa ter consciência das impressões como se elas fossem causadas pelos corpos exteriores.” (LANDIM, 1992, p.94). Mas esta causa não poderia ser uma outra idéia?

É preciso considerar duas coisas aqui: primeiro, a consciência passiva de sentir se impõe ao pensamento independentemente da vontade do sujeito. Assim, na presença real ou ilusória das coisas é impossível não pensar nelas. Segundo, como Descartes já havia exposto a tese da distinção entre a mente e o corpo, a tese de que a natureza da alma consiste apenas em pensar e a tese de que todo pensamento é caracterizado pela consciência, então o sentimento de coação não pode ser produzido pelo próprio espírito, por exemplo, por uma faculdade escondida na alma, pois, como a natureza da alma consiste apenas em pensar, o próprio espírito conheceria ou seria consciente de uma tal faculdade. Se não é o próprio sujeito pensante que produz este sentimento, segue-se que a causa da coação é uma realidade exterior ao pensamento. Se não é alma, é algo distinto dela. Poderia, então, ou bem ser Deus, ou alguma criatura mais nobre que o corpo ou os próprios corpos. Descartes apresenta alguns fatores, além do sentimento de coação, que nos levam a buscar a causa das idéias sensíveis nas coisas exteriores: (i). Vivacidade: quando do contato imediato com as coisas, temos idéias mais vivas e nítidas. Quando as imagino ou recordo, elas já não têm a mesma vivacidade e

³⁹ Mesmo admitindo um possível engano da percepção ao tomar a causa de uma idéia sensível como algo real quando ela não é, ainda assim, do ponto de vista da consciência sensível, há a experiência, o sentimento de coação.

nitidez; (ii). Prioridade: algumas idéias sensíveis acontecem antes que as representemos intelectualmente e, às vezes, representações posteriores parecem ser formadas por partes de idéias recebidas pelos sentidos; (iii). Corpo próprio: algumas sensações e apetites estão intimamente relacionados com o que julgamos ser nosso corpo, e parecem não poder ser sentidos se ele não existisse. Sentimos dores e prazeres nas partes do corpo que julgamos nos pertencer, e não nas dos outros corpos separados dele. (DESCARTES, 1988c [1641], p.64). De acordo com a doutrina cartesiana, a partir desses fatores e da consciência de coação temos uma inclinação natural a crer que a causa das idéias sensíveis sejam os corpos. Como Descartes já havia provado a existência de Deus, que ele é bom e veraz e que é o autor do meu ser e também o responsável por esta forte inclinação, ele estaria sendo enganador se esta inclinação não fosse legítima. Se as idéias sensíveis proviessem de Deus ou de uma criatura mais nobre, então Deus estaria deliberadamente enganando o espírito. A garantia divina é invocada para assegurar a certeza da inclinação de que as idéias sensíveis sejam causadas por corpos. Segundo Silva, de fato não existe aqui uma certeza intelectual baseada na clareza e distinção de idéias; porém, para Descartes, como a garantia divina da inclinação natural é o ponto máximo a que podemos chegar, estamos autorizados a afirmar que existem coisas externas que são causas das percepções sensíveis. (SILVA, 1993, p.75).⁴⁰

Portanto, como já dissemos, além do *princípio de causalidade*, acrescentam-se os fatores acima mencionados e, em especial, a *consciência de coação*, para a explicação da exigência de (i) uma causa para as idéias sensíveis, (ii) que esta causa seja heterogênea ao pensamento, uma vez que não é o próprio sujeito que produz estas idéias (somos coagidos a tê-las) e (iii) que esta causa seja o corpo. Depois da prova das coisas materiais, Descartes mostra que é de fato a coação exercida pelos corpos exteriores que nos fazem ter idéias sensíveis. Deste modo, quando falamos da *causalidade* das paixões, precisamos especificar que o sentido de que o corpo causa uma percepção na alma é o sentido de que aquele *coage* a alma a sentir algo. Se a paixão é uma modificação da alma, esta modificação é fruto da coação do corpo sobre ela.

Podemos observar um aspecto mecanicista⁴¹ na explicação cartesiana de como o corpo causa paixões na alma. Isto se apresenta quando Descartes descreve a gênese das paixões. Lembrando o capítulo I, a fisiologia cartesiana estava baseada numa explicação inteiramente

⁴⁰ Nossa intenção aqui não é tratar da prova da existência das coisas materiais, mas tão somente tratar da causalidade entre corpo e mente, ainda que seja necessário que o corpo exista para haver uma tal relação. A ênfase aqui está em identificar a causa do sentimento de coação, muito embora isto também seja invocado na prova da existência dos corpos.

⁴¹ Por mecanicista entendemos toda explicação que se utiliza apenas do movimento dos corpos, movimento este desencadeado pelo entrelaçamento de partes físicas ou corpos.

mecanicista, pela qual os movimentos e funções do corpo são desencadeados pela conformação dos membros e do curso dos espíritos animais que, excitados pelo calor do coração, percorrem todo o corpo pelos nervos e movimentam os músculos. Do ponto de vista do funcionamento do nosso corpo, na perspectiva cartesiana, somos uma máquina. No caso das idéias sensíveis, o mecanicismo se apresenta quando objetos externos ou o próprio corpo do sujeito afetam os órgãos dos sentidos, movimentando os nervos, os quais, ligados das extremidades dos órgãos sensoriais ao cérebro, movimentam e causam impressões na glândula pineal – sede da alma. Tais impressões são *percebidas* pelo espírito, e a estas *percepções* chamamos paixões. Conforme Hatfield, Descartes tentou explicar a função da transmissão nervosa apenas por meios mecanicistas, invocando a alma somente para explicar a consciência na recepção das sensações. (HATFIELD, 1992, p.341, tradução nossa). Segundo a doutrina cartesiana:

É necessário que observemos que apesar de a alma informar todo o corpo, todavia ela exerce as suas principais funções no cérebro, e é aí que entende e imagina e sente. E sente por meio de nervos que se estendem como fiozinhos muito delgados a partir do cérebro até todas as partes dos restantes membros, que estão de tal modo ligadas que mal se toca nalguma logo se faz mover as extremidades de cada nervo, e assim este movimento passa por meio deste nervo até ao cérebro onde a alma tem sede. [...] Os movimentos que assim passam por meio dos nervos até ao cérebro – ao qual a alma está intimamente ligada e unida – levam-nos a ter diversos pensamentos conforme a diversidade daqueles. Finalmente, são estes diversos pensamentos (ou afecções) da alma que derivam imediatamente dos movimentos excitados por intermédio dos nervos no cérebro, e aos quais chamamos propriamente as sensações ou percepções dos sentidos. (DESCARTES, [s/d] [1644], p.265 e 266).

Neste sentido, considerando que, no sistema cartesiano, as paixões derivam dos movimentos dos nervos, podemos dizer que elas são causadas mecanicamente, pois o que ocasiona as sensações e sentimentos são movimentos de pressão e tração dos nervos que causam impressões na glândula pineal. Segundo Guérault, o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas apenas desta glândula. Constatase conseqüentemente que é por esta impressão que o espírito sente alguma coisa, e que a variação deste sentimento depende da variação na disposição daquela pequena parte, a glândula pineal, e não da variação na disposição de todas as outras partes do corpo. Porque cada sentimento de meu espírito corresponde a uma disposição nova da glândula, e porque a cada disposição nova corresponde um movimento que a causa, ele apenas pode ter um único sentimento correspondente a alguns dos movimentos que modifica a glândula. (GUÉROULT,

1968, p.202, tradução nossa). No *Tratado do Homem*, Descartes explicita o caráter mecanicista do desencadeamento das paixões:

Ora, eu diria que quando Deus unir uma alma racional a essa máquina [...] ele lhe dará sua sede central no cérebro, fá-la-á de tal natureza que, conforme as diferentes maneiras que as entradas existentes na superfície interior do cérebro forem abertas por intermédio dos nervos, ela terá diferentes sentimentos. Como, primeiramente, se os pequenos filetes que compõem a medula desses nervos forem puxados com bastante força, de modo que se rompam e se separem da parte a que estavam unidos, fazendo com que a estrutura de toda a máquina seja menos perfeita, o movimento que eles causarem no cérebro ocasionará à alma, à qual importa que o lugar de sua sede seja conservado, o sentimento de dor. (DESCARTES, 1993, p.158).

Também a partir dos objetos externos, paixões são causadas pelo movimento daqueles sobre os órgãos sensoriais, e daí sobre os nervos, e isto sem qualquer recurso a elementos qualitativos, como as formas substanciais ou qualidades de que falavam os escolásticos, e que, segundo estes, passavam dos objetos aos sentidos.⁴² De acordo com Descartes, o que há nas coisas é movimento, figura e tamanho dos corpos, isto é, elementos quantitativos, matematizáveis, relacionados à extensão. Muito embora não possamos saber ao certo como estes elementos quantitativos podem ocasionar sensações, o fato é que, segundo a doutrina cartesiana, são eles que desencadeiam paixões. Como afirma Descartes nos *Princípios*:

É possível conceber de que modo o movimento de um corpo pode ser causado e diversificado pela grandeza, figura e situação das suas partes; mas de modo algum será possível conceber como estas mesmas coisas, isto é, a grandeza, a figura e o movimento, podem produzir naturezas completamente diferentes das suas, a tal ponto que a maioria dos filósofos supôs que nos corpos existiam apenas as qualidades reais e as formas substanciais; também não é possível saber como é que estas formas ou qualidades estão num corpo e têm força para mover outros. Ora, sabemos que a alma é de tal natureza

⁴² Descartes critica a doutrina das formas substanciais apresentada por Aristóteles e aceita por São Tomás de Aquino. Segundo a doutrina aristotélica, as coisas são constituídas não somente por matéria, mas também por forma. A matéria é o indeterminado que se determina ao receber a forma. A forma de um objeto consiste naquelas características que fazem o objeto ser o que ele é. Ela é o que diferencia uma coisa da outra, identificando-as. “Forma substancial” significa, então, forma da substância, e, para Aristóteles, todas as coisas naturais são substâncias. As formas substanciais são o princípio de movimento e mudança de cada substância. (SILVA, 1993, p.48). Descartes rejeita a doutrina das formas substanciais porque, segundo ele, as formas são como outras substâncias conectadas às coisas (de natureza imaterial ou mental), o que consiste no predicamento de características mentais a objetos físicos. Na perspectiva cartesiana, supor formas substanciais às coisas é atribuir almas a elas, e os únicos seres que possuem almas são os seres humanos, Deus e os anjos. (CHÁVEZ-ARVIZO, 1997, p.viii e ix) Ao contrário disto, afirma Descartes, nós podemos explicar as coisas no mundo físico e o seu comportamento em termos exclusivamente mecânicos, utilizando termos matemáticos, isto é, termos como figura, extensão e movimento, sem consideração a princípios internos ou elementos qualitativos não acessíveis ao método matemático. (SILVA, 1993, p.50). Para a doutrina cartesiana, considerar essências qualitativas, como as formas substanciais, na explicação de fenômenos físicos, é totalmente desnecessário e, mesmo, sem sentido, pois acrescenta aos corpos elementos estranhos à extensão.

que os diversos movimentos de um corpo se diferenciam para fazerem experimentar as diversas sensações, e também sabemos por experiência que muitas sensações são de fato causadas por estes movimentos; todavia, não nos apercebemos se há mais alguma coisa além delas que passa pelos órgãos dos sentidos até o cérebro. E o que chamamos as suas formas substanciais não são senão as diferentes figuras, posições, grandezas e movimentos das suas partes, que estão de tal maneira dispostas que podem acionar os nervos de diferentes maneiras de forma a desencadear na alma todas as diversas sensações. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.271).

De acordo com Hatfield, enquanto doutrinas anteriores à cartesiana se referiam a poderes e qualidades sensitivos para explicar as operações da percepção sensível, Descartes ofereceu uma teoria radical, porque estritamente mecanicista, para tratar das operações dos sentidos, dos processos entre a excitação sensória e a ação motora das operações dos nervos sobre os músculos. O cartesianismo não apela para agentes qualitativos imateriais, como o calor, o frio, o húmido e o seco, a que se referiam doutrinas precedentes, mas se utiliza apenas dos espíritos animais, que são partículas físicas originadas do sangue, dos nervos e dos músculos, todos redutíveis apenas à matéria em movimento. (HATFIELD, 1992, p.349, tradução nossa).

No entanto, como sabemos, na doutrina cartesiana as paixões não são eventos que acontecem somente no corpo; portanto, elas não são meros estágios terminais de uma cadeia fisiológica de eventos. Elas têm o corpo como condição, mas são, propriamente falando, percepções da alma, na medida em que são experimentadas por um sujeito consciente. Como vimos no início deste capítulo, embora no *Tratado do Homem* Descartes tenha enfatizado os aspectos físicos do desencadeamento das paixões, em outros escritos ele as define como modos da união da mente com o corpo, sendo produzidas na mente pela ação de algo físico.

Porém, funções relativas à mente, no sistema cartesiano, não são passíveis de uma explicação mecanicista. Neste sentido, a experiência de consciência que acompanha os processos corporais que desencadeiam a percepção sensível, apetites e paixões, também não está submetida àquele tipo de explicação. Deste modo, podemos dizer que, no que diz respeito à gênese das paixões, temos um processo mecânico; no entanto, se as consideramos em si mesmas, as paixões não são mecânicas, já que são fenômenos mentais. Se isto parece algo difícil de coadunar, então, ou as paixões são uma exceção aos processos mentais e são reações mecânicas de um processo biológico, ou são fenômenos governados por outras leis – que não as mecânicas – e não propriamente efeitos do corpo.

Na verdade, as interações entre mente-corpo na doutrina cartesiana são um grande problema, cuja explicação parece ser insatisfatória. A descrição cartesiana desde a ação dos

corpos exteriores nas extremidades nervosas até o cérebro é compreensível, visto que estamos tratando de um processo que acontece somente no domínio físico. Embora esta explicação nos pareça plausível, mostrando que no cérebro são processadas as informações vindas dos órgãos dos sentidos, e que o sentir é um evento que acontece na consciência, encontramos dificuldades para entender como é feita a passagem das informações físicas chegadas no cérebro via nervos, ou mesmo, dos movimentos dos espíritos animais para a mente, sendo que esta é uma substância de natureza distinta do corpo. Ou seja, o problema surge quando temos que explicar como um evento físico culmina num evento não-físico, chamado, neste caso, de paixão. O sistema cartesiano descreve mecanismos pelos quais movimentos voluntários e sentimentos são desencadeados, mas não esclarece, por exemplo, como uma substância física pode causar percepções numa substância incorpórea. Segundo Cottingham, Descartes descreve os mecanismos fisiológicos pelos quais estímulos de vários tipos causam alterações no sistema nervoso e no cérebro, “predispondo” a alma a sentir emoções como raiva ou medo. Não explica, contudo, como os meros eventos cerebrais, por mais complexa que seja sua gênese fisiológica, poderiam ter o poder de despertar ou excitar os eventos no campo mental. (COTTINGHAM, 1995, p.117 e 118). Por mais que possamos compreender esta espécie de causalidade mecânica dos espíritos animais sobre a glândula pineal, ainda assim temos dificuldade para entender uma suposta causalidade psicofísica, uma vez que é preciso um passo entre a natureza física da glândula pineal e a natureza imaterial da alma. A dificuldade em explicar a relação entre estados corporais e seus efeitos mentais não é a mesma para explicar a causalidade das idéias no sentido representacional. Como vimos, a busca das causas das idéias é realizada a partir das diferentes realidades objetivas que remetem às suas causas. Porque as idéias têm conteúdos diferentes, elas requerem causas diferentes. O problema aqui é o de analisar os conteúdos das idéias e avaliar sua correspondência com o representado. No que estamos chamando causalidade das paixões, ou melhor, o processo causal das percepções sensíveis, o problema está em explicar como o corpo pode causar efeitos na alma, e sabemos que Descartes nunca explicou satisfatoriamente como é possível uma tal relação. Neste tipo de cadeia causal, a explicação mecanicista cartesiana dos movimentos dos nervos que culminam num efeito não-mecânico continua sendo um mistério.

Quando perguntamos a Descartes por que de determinada impressão na glândula pineal temos determinado sentimento, ou sensação, e não outro, ele responde simplesmente que esta é uma ordenação divina. Deus escolheu termos estes e não outros sentimentos, quando da movimentação dos nervos, a fim de conservar o composto humano, pois esta é uma

das utilidades das paixões: nos fornecer informações acerca do estado do corpo, mantendo-o em plena saúde.

Noto que, como de todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas um certo sentimento, nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir, entre todos os sentimentos que é capaz de causar, aquele que é mais próprio e mais ordinariamente útil à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde. Ora, a experiência nos leva a conhecer que todos os sentimentos que a natureza nos deu são tais como acabo de dizer; e, portanto, nada se encontra neles que não torne patentes o poder e a bondade de Deus, que os produziu. (DESCARTES, 1988c [1641], p.72).

A “instituição da natureza”, isto é, a intervenção de Deus é a responsável pela ocorrência das paixões, é o que, em última instância, assegura o “passo” entre os movimentos corporais e as percepções da alma. Podemos entender claramente o processo fisiológico, a gênese das paixões – sua causalidade mecânica -, mas no final do processo, o evento surgido na alma parece escapar de uma suposta relação causal psicofísica, e dizer respeito mais a uma correlação estabelecida por Deus. As paixões são, assim, ensinamentos da natureza, cuja confiabilidade está no fato de serem colocadas no homem por Deus, a entidade de suprema bondade e veracidade.

A causalidade das paixões mostra a singularidade deste tipo de evento: enquanto o processo que as desencadeia é mecânico, a consciência das impressões na glândula pineal não é. Do ponto de vista da gênese da paixão, uma máquina também poderia tê-la. Mas a consciência sensível faz a diferença: tira o homem do mecanicismo, embora este não possa escolher quais paixões sentir e ser coagido a tê-las. Pois, mesmo que o processo pudesse ser reproduzido mecanicamente, na perspectiva cartesiana, uma máquina não teria consciência do sentir. Da mesma forma, os sentimentos nos distinguem dos animais, pois eles envolvem a mente e não somente o corpo para acontecerem. Se a paixão fosse mecânica, os animais também a teriam.

As paixões constituem, portanto, exclusividade humana, pois dizem respeito a uma relação da mente com o corpo. Paixões não são modalidades exclusivas do corpo ou da alma, mas do composto, da experiência da união destes. Elas estão na alma, como percepções; porém, de uma forma tal que não se envolvem apenas com a *res cogitans*, mas também com uma parcela da *res extensa*. Não podem ser enquadradas como puramente espirituais, pois se relacionam com o corpo, e tampouco podem ser consideradas como movimentos corporais, já que são percepções da alma e é nela que primeiramente se manifestam. Causadas pelo corpo,

mas sentidas no espírito, não podem ser classificadas como puramente mentais ou puramente físicas; elas são um tipo de evento que escapa à dicotomia físico-mental, pois são modalidades da união, da interação entre corpo e alma. Para a possibilidade das paixões no sistema cartesiano, temos que admitir, portanto, que corpo e alma interagem, que não estão apenas justapostos. Neste sentido, a união substancial deve ser presumida, pois a dualidade mente-corpo não é suficiente para que elas aconteçam. Mas bem sabemos que este é um contexto delicado na doutrina de Descartes. Discutir a possibilidade das paixões no sistema cartesiano, bem como seu estatuto ontológico, é o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO III

As Paixões no Contexto do Dualismo Cartesiano

Diante do dualismo cartesiano, no qual corpo e alma são substâncias completamente distintas, suscitamos o clássico questionamento: como é possível que, embora Descartes sacralize a distinção corpo-mente, ele mesmo caracterize o ser humano, na “Sexta Meditação” e em outros escritos, como uma união substancial entre corpo e alma? Como é possível que duas coisas de naturezas diferentes possam estar unidas e, mais do que isso, que possam comunicar-se, interagir, operar uma sobre a outra? Eis uma das questões mais difíceis no contexto cartesiano, já apontada pela princesa Elisabeth, em sua correspondência com Descartes, e desde então discutido por muitos comentadores.

Nesta ordem, se a união substancial for epistemologicamente não-evidente, as paixões também o serão, visto que dependem exatamente de uma relação entre o corpo e o espírito. Como vimos, de acordo com a doutrina cartesiana, as paixões são percepções da alma causadas pelo corpo. Assim, do mesmo modo que nos perguntamos acerca da união substancial, também nos indagamos: como são possíveis as paixões? Como podemos pensá-las no contexto do dualismo cartesiano, já que elas pressupõem uma relação entre corpo e alma, e isto encontra dificuldades frente à doutrina dualista da separação das substâncias física e mental? Por outro lado, podemos recusar a existência de paixões? Se existem paixões, como existem? Qual a natureza destes eventos psicofísicos? Se as paixões não são processos fisiológicos, mas também não são formadas a partir do próprio espírito, qual o estatuto ontológico de eventos como as emoções, os apetites e as sensações? Tais questões irão nortear as seções deste capítulo.

3.1. A Possibilidade das Paixões no Contexto Cartesiano

As dificuldades que encontramos para compreender a união substancial entre corpo e espírito na doutrina cartesiana também trazem problemas para o entendimento de como acontecem as paixões segundo este sistema. As paixões não podem ocorrer, neste contexto, a não ser que haja uma interação entre mente e corpo. Elas são o tipo de experiência que não surge separadamente na mente ou no corpo. Pressupõem, portanto, a união entre espírito e matéria, a qual transfere sua dificuldade de compreensão e obscuridade para a concepção das

paixões. Deste modo, se a união entre alma e corpo for posta em xeque, em princípio, a paixão também deverá ser. Como vimos no capítulo I, a dificuldade principal diz respeito como o espírito pode causar movimentos no corpo e como o corpo pode provocar paixões na alma. Em outras palavras, como uma substância pensante pode causar movimento numa substância extensa e como uma substância extensa pode causar sensações numa substância pensante, se elas pertencem a categorias completamente distintas, do ponto de vista de seus atributos principais, de modo que seja difícil qualquer interação entre elas? Se as paixões só são possíveis na medida em que há unidade entre mente e corpo, e se isto é metafisicamente impossível e epistemologicamente não-evidente, então podemos dizer que tais eventos psicofísicos também não podem ser claramente conhecidos e explicados pelo entendimento. A questão não é se sentimos paixões e se estas nos mostram que há uma união substancial de fato entre corpo e espírito, mas *como* isso acontece. O cartesianismo tenta explicá-la, por exemplo, através da descrição da causalidade entre corpo e mente, mas vimos que ainda assim esta explicação encontra dificuldades, pois, no final das contas, Descartes não deixa claro *como* eventos físicos desencadeiam eventos não-físicos como as paixões.⁴³

Porém, diz Gilson, não obstante as dificuldades que encontramos, Descartes instituiu a união entre a alma e o corpo para dar conta da sensação, pois:

Quando nós experimentamos sensações de dor ou outras do mesmo gênero, nós observamos que elas não são conhecimentos puros, atribuíveis à alma enquanto ela é distinta do corpo, mas percepções confusas e que apenas podem, por conseguinte, estar relacionadas com a alma enquanto lhe está unida. Supondo que no lugar de ser a alma de um corpo, nossa alma estivesse nele como poderia se encontrar num anjo, ela jamais experimentaria sensações. (GILSON, 1984, p.246, tradução nossa).

E aqui podemos lembrar a passagem em que a doutrina cartesiana diz que o espírito não está alojado no corpo como um piloto no navio, mas que está muito estreitamente misturado com ele. Nesta ocasião, Descartes afirma:

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 fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas

⁴³ Segundo Guérout, uma tentativa cartesiana de explicar a união substancial é mostrar a finalidade dela, isto é, a conservação da saúde do composto mente-corpo. Contudo, isto justifica, mas não explica como acontece esta relação. Para esta questão, ver Guérout, 1968.

pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse beber ou comer, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo. (DESCARTES, 1988c, p.68).

Da estreita relação entre corpo e mente surgem a fome, a sede, a dor, a cor, o som, a raiva, a tristeza, a alegria, etc., ou seja, sensações, apetites e sentimentos que, segundo Descartes, não podem surgir sem que haja uma interação entre a mente e o corpo. E isto tem grande importância no domínio da vida prática, pois são dos seus avisos que dependem nossa saúde física e a manutenção de nossas vidas: a dor funciona como um sinal de que algo não vai bem com o corpo; a sede avisa que o organismo está desidratando; o medo indica que aquilo que nos surpreende pode nos causar mal; enfim, as paixões oferecem importantes informações sobre o corpo, a fim de conservá-lo em bom estado de funcionamento, mantê-lo em sua integridade e unido à alma. Segundo Guérault, é a presença do sentimento que, por sua instrução, nos revela na experiência cotidiana íntima a união substancial e, por conseguinte, a relação de finalidade que liga os sentidos às necessidades do organismo. A finalidade é a conservação da união da alma com o corpo. (GUÉROULT, 1968, p.178-191, tradução nossa). Não se trata, portanto, de uma finalidade vegetativa, como, por exemplo, seriam as funções do estômago, do coração, etc. Trata-se da finalidade de um tipo de relação que acontece entre o corpo e o espírito e que, tornando presente à mente o que se passa no corpo, permite a conservação do organismo, pois a morte é causada por uma desordem corporal – de acordo com a doutrina cartesiana quando uma das partes ou órgãos do corpo se desorganiza, a morte sobrevém. Percebendo o que acontece com o corpo, a alma tira o sentido de bom e prejudicial à saúde física, pois as paixões fornecem informações biológicas imprescindíveis para a sobrevivência humana.

Assim, se, por um lado temos dificuldades em conceber como acontece a união entre a mente e o corpo e, por conseguinte, como alojá-las no contexto dualista cartesiano, por outro, Descartes propôs que, do ponto de vista da experiência sensível, existe uma característica relacional da mente ligada ao corpo, com a finalidade de conservação do composto mente-corpo, e que é manifesta pelas paixões. Aquilo que sentimos, e que é imprescindível para nossa vida prática, ou seja, nossas sensações, emoções e apetites, não pode acontecer a não ser quando da interação entre mente e corpo. Deste modo, enquanto Descartes via na saúde um dos maiores bens constituintes da sabedoria humana, ao lado de uma conduta regrada da vida

prática e amor à ciência, as paixões ganham um extremo valor para a totalidade da vida humana.

E Descartes poderia recusar a existência das paixões? De acordo com ele,

[...] não podemos ser enganados quanto às paixões, porque elas são tão próximas e tão interiores à nossa alma que é impossível que esta as sinta sem que sejam realmente tais como as sente. Assim, freqüentemente quando dormimos, e mesmo às vezes estando acordados, imaginamos certas coisas tão fortemente que acreditamos vê-las diante de nós, ou senti-las em nosso corpo, embora não estejam ali; mas, ainda que estejamos dormindo e que sonhemos, não poderíamos sentir-nos tristes ou abalados por alguma outra paixão se não for muito verdade que a alma tem em si essa paixão. (DESCARTES, 1998, p.46).

Como algo que acontece na mente, podemos denominar a paixão como “evento mental”⁴⁴, isto é, está atrelada à substância pensante e pode ser reduzida à homogeneidade de todos os eventos mentais. Lembramos que, segundo a doutrina cartesiana, as faculdades de sentir e imaginar não podem ser concebidas sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas, pois elas encerram alguma espécie de intelecção ou percepção do espírito. (DESCARTES, 1988c [1641], p.66). Como modo da *res cogitans*, o sentir não pode ser, nem ser concebido, sem seu atributo principal, o pensamento, pois todos os modos da mente são unificados pela razão comum “pensamento”. Deste modo, a paixão é um pensamento ou um conteúdo da consciência. Nesta perspectiva, a paixão é irrecusável da perspectiva da consciência, isto é, enquanto tomada como uma percepção imediata da alma. Considerada como um evento mental e, do ponto de vista de seu puro aparecer à alma, a paixão não pode ser recusada enquanto dado da consciência, pois, segundo a doutrina cartesiana, todos os atos da mente têm a característica de serem conscientes. No capítulo I salientamos a noção de que todos os eventos mentais são conscientes, de acordo com o cartesianismo, pois todos os modos de pensamento, inclusive as paixões, são inteligidos ou percebidos pela alma. Todas as maneiras de pensar, enquanto são pensamentos, são imediatamente percebidos pela mente, tendo em vista a definição de Descartes: “Pensamento é tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores”. (DESCARTES, 1988d [1641], p.101). Neste sentido, dissemos que o pensamento é imediatamente dado a conhecer para a mente, isto é, é consciente. Segundo Kenny,

⁴⁴ Utilizamos a expressão “evento mental” como sinônimo de “pensamento enquanto ato de consciência”, designando, portanto, toda a gama de atividades que acontecem na mente.

a ocorrência de pensamentos não está aberta à dúvida ou erro. Os pensamentos não podem ocorrer sem nosso conhecimento que eles ocorrem, e nós não podemos pensar que um pensamento está ocorrendo a não ser que o pensamento esteja, de fato, ocorrendo. Talvez eu apenas pense que eu veja; mas que eu pense que eu veja isto não pode ser posto em dúvida. Notemos que não é apenas a ocorrência do pensamento que não pode ser posto em dúvida, mas a ocorrência de um pensamento particular em questão. (KENNY, 1995, p.73, tradução nossa).

Considerada como um estado de consciência, a paixão não pode ser negada enquanto sentida. Percebemos que temos dor, da qual não temos dúvida enquanto sentimos. Neste sentido, a percepção de uma emoção é inequívoca do ponto de vista do seu puro aparecer. Aqui, a garantia da constatação da paixão é dada pela própria consciência que percebe. Não se trata da avaliação da correspondência de um dado sensorial com a causa promotora da sensação, mas da indubitabilidade de um dado imediato da consciência. Na concepção cartesiana, a mente consiste de atividades conscientes, e como a paixão é um evento mental, ela é sempre um fenômeno do qual a própria consciência não pode duvidar. Como afirma Raul Landim: “os atos de consciência são imediatamente acessíveis e, portanto, são indubitáveis.” (LANDIM, 1992, p.86).

A consciência do sentir distingue-se do conhecimento sensível. A alegria, ela mesma, não é o mesmo que um juízo sobre tal paixão. Sentenças sobre a dor, por exemplo, são asserções sobre este sentimento, juízos os quais podem ser falsos se estivermos fingindo a dor. Já a dor ela mesma não pode ser falsa; ela é, num certo sentido, sempre veraz⁴⁵, visto que é claro e manifesto que a sentimos quando a estamos sentindo, mesmo que tentássemos fingir para nós mesmos. A expressão natural da dor não é uma proposição, embora pudesse ser descrita em palavras, mas gritos, gemidos, gestos, etc., como argumenta Vendler (1996, p.254, tradução nossa). Descrever uma paixão não é senti-la. Ao pensamento de uma paixão cabe o entendimento, mas à paixão ela mesma não cabem conceitos, “não é algo para ser compreendido; é sentida, sentida por mim e não por você.” (VENDLER, 1996, p.254, tradução nossa). E explica Landim:

A análise da natureza do sentir (ou da percepção sensível) se desdobra em dois momentos distintos: a ação causal dos corpos exteriores sobre os órgãos corporais e o resultado desta ação, que se exprime imediatamente no espírito, em virtude da sua estreita ligação com o corpo afetado pelos corpos exteriores. No espírito, por sua vez, ‘receber’ a ação corporal se desdobra em

⁴⁵ Verdade ou falsidade se aplicam aos juízos que fazemos sobre os dados dos sentidos, e não propriamente aos sentidos. Podemos, no entanto, dizer que os sentidos são verazes, no sentido de que é manifesto que sentimos enquanto estamos sentindo.

dois momentos: a *consciência* de sentir ou de receber uma ação corporal, e o *conhecimento* que é engendrado a partir desta consciência. Ter consciência não é conhecer, é simplesmente ter presente um puro aparecer (na consciência). Neste caso, *ser* se reduz a *aparecer*. Conhecer sensivelmente é um ato do espírito que afirma (ou não) como realidade o que aparece na consciência sensível. Portanto, a consciência de sentir (ou percepção sensível) e o conhecimento sensível são dois momentos logicamente distintos. (LANDIM, 1992, p.86).

Nesta perspectiva, parece impossível não termos uma paixão quando a temos, embora possamos estar enganados quanto a sua correspondência com o que a cause ou se, de fato, deveríamos ter aquela paixão e não outra. Mas, de todo modo, enquanto a temos, independentemente de suas causas, parece-nos irrecusável que a sentimos. Podemos não a compreender claramente, mas não podemos negar que a estamos experimentando naquele momento. Podemos disfarçá-la ou substituí-la por outra paixão, ou até mesmo tentar abafá-la ou reprimi-la pela razão; porém, para isso, precisamos antes aceitar que ela se faz presente. Como idéias sensíveis, as paixões apresentam-se ao espírito fazendo-nos crer que há uma faculdade de sentir. Temos então sensações, afetos e apetites como aspectos da sensibilidade. Para a doutrina cartesiana, trata-se de uma constatação sentir paixões quando as estamos sentindo, e perguntarmos por sua possibilidade parece perder sentido: elas são um fato antropológico irrecusável. Frente à incompreensibilidade teórica da união substancial e das próprias paixões neste contexto, a *experiência* do sentir parece se sobressair. Embora não seja evidente como o corpo cause paixões, da perspectiva da consciência sensorial, do aparecer à mente, a paixão é um fato incontestável.

Mas precisamos avançar em nossa investigação e perguntarmos: se as paixões existem no contexto cartesiano, “como elas existem?” “Qual é o seu modo de ser?” Sabemos que, neste sistema, as paixões apresentam dois aspectos básicos: uma gênese corporal e uma consciência da afecção. Sem a alma, não sentiríamos paixões; sem o corpo ou qualquer objeto no mundo, produziríamos idéias a partir do próprio espírito, que não seriam paixões, mas ações da vontade. Muito embora as paixões aconteçam na mente e não no corpo, considerando-as a partir da sua origem, elas não podem ser redutíveis exclusivamente ao pensamento puro, e muito menos a processos fisiológicos. Do ponto de vista de todo o processo que envolve a paixão, ela é um tipo de evento que não permite ser claramente enquadrado na dicotomia físico-mental. Cabe então a pergunta: qual a natureza das paixões no sistema de Descartes? Parte desta resposta já se encontra diluída neste texto, mas vamos agora explicitá-la.

3.2. O Estatuto Ontológico das Paixões Cartesianas

Como vimos, as paixões, segundo Descartes, são percepções causadas por algo heterogêneo à alma. Deste modo, como percepções, elas são eventos mentais, porém, com a característica especial de possuírem uma gênese corporal. Neste sentido, a paixão é um modo de pensar misto, no sentido de que, da perspectiva de sua formação, não diz respeito somente ao físico ou ao psíquico, mas à união dos dois. É considerando isto que Cottingham a denomina “associação psicofísica”, e veremos que, apesar de ser um pensamento misto, este tipo de evento mental é considerado como primitivo.

Por outro lado, embora tenham uma origem nos objetos extensos, a paixão em si mesma é apenas um modo de pensar, um pensamento. De acordo com a doutrina cartesiana, o pensamento não tem materialidade – sua natureza não tem relação com o corpo ou com qualquer de suas funções. Podemos também denominar eventos mentais como as paixões de “estados qualitativos” (no latim, *qualia*) ou “qualidades sensíveis”, os quais, segundo esta doutrina, se distinguem por natureza dos objetos quantitativos do mundo físico.

De acordo com Descartes, os eventos mentais têm existência, embora não sejam objetos físicos pairando dentro de nossas cabeças. Os conteúdos da consciência são realidades, pois são percebidos como “coisas”⁴⁶, mesmo que não sejam “coisas fora da mente”. Os eventos mentais podem ser considerados entidades por existirem como objetos na consciência. Neste sentido, as paixões existem como atos de consciência e, deste modo, existem enquanto são pensadas. Segundo Landim,

“eles [conteúdos percebidos] aparecem na consciência como conteúdos determinados que estão diante do sujeito. São coisas e, por isso, podem ser considerados como objetos. Se são objetos (e não são um puro nada), eles têm uma realidade (objetiva) na consciência.” (LANDIM, 1992, p.64).

Como modo de pensar, a paixão é uma *idéia*, na medida em que, para Descartes, os pensamentos aparecem na consciência sob a forma de *idéias*. Como vimos no capítulo anterior, este sentido geral do termo “idéia” toma qualquer *forma de pensar* como puro conteúdo mental. Mas, lembramos, há um outro sentido para o termo “idéia”: *imagem das coisas*. Neste sentido, ser a *imagem das coisas* significa representar. Assim, uma idéia é uma representação de coisas. Neste segundo aspecto, podemos dizer que a idéia, enquanto realidade, tem uma “existência objetiva”, ou seja, tem existência por representação,

⁴⁶ O termo “coisa” tem aqui uma significação ampla: quer dizer que não é um puro nada.

diferentemente da *realidade formal* ou *atual*, cuja existência independe de ser pensada. Portanto, o sentido objetivo de uma idéia diz respeito ao aspecto representacional deste conteúdo, isto é, em ser uma *imagem das coisas*. Neste sentido, não estamos tomando o termo “idéia” como um evento mental *em si mesmo*, mas enquanto tomado *em relação ao objeto que representa*. Representar significa “estar no lugar de”, ou seja, a representação remete ou visa a uma realidade possível ou atual no mundo. Dissemos no capítulo anterior que uma idéia pode remeter a outra. De fato pode, porém, uma idéia não poderá remeter a outra como numa regressão ao infinito. Em última instância, chega-se a uma realidade formal como causa das idéias.

E ainda que possa ocorrer que uma idéia dê origem a uma outra idéia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira idéia, cuja causa seja como que um padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e de fato, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias. De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou *imagens*, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito. (DESCARTES, 1998c [1641], p.37, grifo nosso).

Idéia como *imagem das coisas* é sempre uma idéia de algo. Falar da “representação” é identificar “o que” a idéia representa. Porém, no caso da paixão, poderíamos tratá-la nos dois sentidos da palavra “idéia”? Seria ela, além de idéia no sentido de *forma do pensamento*, também idéia no sentido de *imagem das coisas*? Se for este o caso, qual seria o seu conteúdo representacional?

Tomemos as sensações como exemplo. De acordo com Landim, em princípio, as sensações parecem ser representações dos corpos que as causam. Estes corpos seriam representados pelas suas qualidades: a sensação de cor, por exemplo, causada pelas coisas exteriores, delimitariam sua configuração. As sensações representariam propriedades das coisas. Contudo, para Descartes, as idéias sensíveis, por serem causadas por objetos externos, são confusas e obscuras, e isto torna difícil saber se estas idéias representam de fato coisas reais ou seres quiméricos. Teoricamente, quando uma idéia não representa um objeto no mundo, ou apresenta à consciência um conteúdo como se fosse uma propriedade das coisas, quando ela é apenas uma sensação, dizemos que esta é uma idéia “materialmente falsa”. Em outras palavras, isto significa que este tipo de idéia – uma idéia materialmente falsa - não é propriamente uma representação. (LANDIM, 1992, p.88). Como afirma Descartes:

A luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tato, encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão que ignoro mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes, isto é, se as idéias que concebo dessas qualidades são, com efeito, as idéias de algumas coisas reais, ou se não me representam apenas seres quiméricos que não podem existir. Pois, ainda que eu tenha notado que só nos juízos é que se pode encontrar a falsidade formal e verdadeira, pode, no entanto, ocorrer que se encontre nas idéias uma certa falsidade material, a saber, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. (DESCARTES, 1988c [1641], p.38).

Vejamos a idéia de frio, por exemplo. Se o frio é considerado uma privação do calor, isto significa que ele não é uma entidade positiva, e, então, a idéia que o representasse não seria uma idéia de algo, mas da falta de algo, neste caso, o calor. Mas, se, por definição, uma representação é uma idéia de algo, então a idéia de frio seria uma idéia materialmente falsa, porque ela não representa algo. Neste sentido, uma paixão como a sensação de frio não discrimina um “objeto”⁴⁷, nem na consciência, nem no mundo efetivo e, desta forma, não deveria ser propriamente chamada “representação”. Da mesma forma, outras idéias sensíveis como as idéias de cor, de sabor, etc., parecem “representar” objetos ou propriedades de objetos, mas seus “objetos representados” são apenas sensações, as quais não têm existência “fora” da mente. O sabor, por exemplo, não é algo que esteja nos alimentos, mas é a sensação provocada por disposições daquele objeto físico chamado comida, e que está no sujeito que a experimenta. Para Descartes, qualidades sensíveis não são qualidades reais que existem nas coisas. “Quando julgamos que a cor, a dor, etc., são coisas que subsistem fora do pensamento, nunca chegamos a conceber que coisa é essa cor, essa dor, etc.” (DESCARTES, [s/d] [1647], p.53). E afirma Descartes também nos *Princípios da Filosofia*:

Quando dizemos a alguém que vemos cores nos objetos, é evidente que isso equivale a dizer-lhe que em tais objetos vemos qualquer coisa cuja natureza ignoramos, mas que no entanto causa em nós uma certa sensação clara e manifesta a que chamamos sensação das cores. Porém, os nossos juízos diferem muitas vezes. Com efeito, cairemos em equívoco se nos contentarmos em crer que há algo nos objetos (isto é, nas coisas tais como elas são) que causa em nós esses pensamentos confusos a que chamamos sensações; e por isso, para evitar a surpresa da ilusão, devemos evitar julgar temerariamente uma coisa que não conhecemos bem. Mas quando cremos aperceber uma certa cor num objeto, apesar de não termos nenhum conhecimento distinto daquilo a que damos esse nome – e apesar de nossa razão não nos permitir ver nenhuma semelhança entre a cor que supomos estar nesse objeto e aquela que está no nosso pensamento –, no entanto,

⁴⁷ Lembramos que o termo “objeto” na doutrina cartesiana apresenta ambigüidade. Ele pode tanto designar um “objeto” na consciência, como um “objeto” no mundo efetivo. Deste modo, algumas vezes torna-se difícil na interpretação das obras cartesianas discriminar a qual dos dois sentidos Descartes se refere.

porque nos esquecemos disso e porque notamos nesses objetos várias propriedades como a grandeza, a figura, o número, etc., que existem neles do mesmo modo que os nossos sentidos ou o nosso entendimento nos faz vê-los, facilmente nos persuadimos de que aquilo a que chamamos cor num objeto é qualquer coisa que existe nesse objeto e que se assemelha em tudo à cor que está no nosso pensamento. E por isso pensamos ver claramente nessa coisa aquilo que nunca pertenceu a sua natureza.” (DESCARTES, [s/d] [1647], p.54).

E explica Sorell:

Propriedades que parecem ser intrínsecas a corpos, como cor, temperatura e som, são não mais do que efeitos complicados de propriedades quantitativas dos corpos – corpos externos e o nosso próprio corpo – registrados em certos modos pelas nossas mentes. [...] A idéia geral é que as diferentes cores, cheiros, gostos, etc., correspondem a diferentes modos pelos quais os nervos apropriados aos vários órgãos dos sentidos podem ser movidos pelo impacto de diferentes corpos externos. (SORELL, 1987, p.90, tradução nossa).

Deste modo, as qualidades percebidas, como o som, o cheiro, etc., não pertencem às coisas mesmas, mas ao espírito, pois são entidades que não podem existir independentemente de serem pensadas. Dito de outra forma, esta espécie de percepção sensível não tem realidade formal, mas somente objetiva. Desta forma, embora denominemos as sensações de idéias, os “objetos” que elas parecem discriminar na consciência são estados subjetivos e não idéias de coisas. Em outras palavras, certas idéias sensíveis, como as sensações e apetites, não apresentam um “objeto” discriminado na consciência, como por exemplo a idéia de livro ou a idéia de garrafa⁴⁸ apresentam; elas não opõem na mente conteúdos que estão diante e distintos do próprio sujeito. Certas idéias sensíveis como as idéias de frio e calor apresentam apenas uma afecção da consciência, diferentemente de outras idéias que apresentam “objetos” distintos e diante da consciência. Conforme Landim esclarece, no caso de representações, o conteúdo apresentado à consciência como coisa se distingue de qualquer outro conteúdo que poderia ser interpretado como uma afecção da mente. (LANDIM, 1992, p.60). Ele afirma:

O que ela [a representação] apresenta, ela apresenta como coisa, isto é, como um conteúdo determinado que não é nem uma afecção nem a mera consciência de uma afecção (ou a consciência de um “estado subjetivo”); *o que* ela apresenta como um conteúdo determinado está “diante” e, por isso, se opõe ao próprio sujeito. Assim, as idéias como representações têm a função de opor *ao* sujeito *na* consciência os conteúdos que elas tornam presentes. (LANDIM, 1992, p.60).

⁴⁸ A visão é considerada uma percepção sensível no sistema cartesiano, porém, ela representa algo no mundo e discrimina um “objeto” na consciência. Deste modo, ela deve ser considerada uma exceção a outras idéias sensíveis, no que diz respeito à problemática da representatividade das paixões.

Segundo esta perspectiva, idéias sensíveis como as sensações não representam coisas no mundo; elas são estados da mente. Impressões sensoriais “externas”, como o frio e o calor, e “internas”, como dor, fome ou sede, devem ser consideradas como afecções da alma. Em outras palavras:

As idéias, enquanto são representações de coisas, tornam presente à consciência um conteúdo que pode existir independentemente do fato de ser representado. Toda idéia apresenta um ‘representante’ de uma realidade possível ou atual e, neste sentido, visa a uma exterioridade à consciência. As sensações, por um lado, na medida em que dependem de e se referem a uma exterioridade heterogênea ao pensamento, são consideradas como idéias. Mas, por outro, por dependerem de uma condição heterogênea ao pensamento, elas são idéias confusas e obscuras, e o ‘objeto’ que parecem representar são estados de consciência ou estados subjetivos. (LANDIM, 1992, p.95 e 96).

A *objetividade* da realidade dos estados *subjetivos*⁴⁹, como as paixões, determina conteúdos que só existem enquanto pensados, mas também remete à exterioridade do pensamento, isto é, o corpo que lhe está intimamente ligado. Se “existir como objeto na consciência” é a característica das idéias, mas se esta existência significa “ser a imagem de” ou “representar”, então as paixões não são representações autênticas⁵⁰.

Por outro lado, embora desprovidos de uma “função representativa”, estes estados de consciência conservam uma “função referencial”, no sentido de “fazer referência” ou “estar relacionada” ao domínio físico. Visando a algo distinto do pensamento, as paixões são *signos* das coisas e de nosso próprio corpo, e por isso podem ser denominadas *idéias sensíveis*. Elas são *signos* no sentido de fazerem referência a uma realidade exterior ao pensamento, de serem indícios ou índices da variedade dos corpos e de indicarem estados do corpo e suas inclinações naturais. É o que afirma Guérout:

⁴⁹ No sistema cartesiano, a objetividade não está no mundo das coisas físicas, mas no sujeito, e, por isso, podemos falar da *objetividade* dos estados *subjetivos*. Como dissemos anteriormente, a realidade objetiva diz respeito à existência de um conteúdo representacional no intelecto. “Objetivo” não tem aqui, portanto, o significado de concreto ou de existência por si (a isto chamamos existência efetiva), mas de “existência enquanto pensada”.

⁵⁰ À propriedade da realidade objetiva remeter a uma realidade formal, denominamos “valor objetivo”. Determinar o valor objetivo de uma idéia é perguntar pela verdade, isto é, se o conteúdo das idéias têm validade não somente no sujeito e para o sujeito, mas se é verdadeiramente objetivo, ou seja, universal. No entanto, nossa questão aqui é apenas o estatuto ontológico das paixões e, portanto, a questão da verdade e o estatuto cognitivo das idéias não serão abordados nesta ocasião. Para este assunto, cf. Guérout, 1968.

Constatamos que a realidade objetiva do sentimento não é a imagem da coisa existente, mas somente o *signo* de sua existência, signo que nos deixa na ignorância relativamente *ao que é* esta coisa existente da qual nós não temos a este respeito qualquer representação. (GUÉROULT, 1968, p.92, tradução nossa).

Paixões como *signos* significa que elas são apenas modos como o espírito expressa certas variações puramente físico-geométricas fora dele. As variedades geométricas nos corpos possuem correlatos qualitativos na mente, e é por isso que podemos dizer que as paixões são causadas pelos corpos. Por “correlação” estamos nos referindo aos efeitos na alma causados por diferentes movimentos nos nervos, pois, como dissemos no capítulo anterior, cada percepção sensível da alma depende de determinada variação na glândula pineal ocasionada pelo movimento dos nervos. Tal correlação é reconhecida pelo sentimento de coação e permite a diversidade das qualidades sensíveis na alma – pelo menos é o que Descartes propõe. No entanto, esta correlação não significa uma “representação”. Ser *signo* e não *representação* das coisas significa que as paixões indicam o corpo como sua causa, dizem “que” há algo, mas não discriminam “o que”, pois são indícios de variedades geométricas e não imagens delas. A idéia de fogo, por exemplo, pode ter um representante no mundo; a sensação de calor não. O que causa a realidade objetiva de idéias sensíveis como sensações e apetites são os modos das coisas enquanto agem sobre o corpo em virtude da comunicação de movimentos desde os órgãos dos sentidos até o cérebro. É esta peculiaridade da explicação da causalidade deste tipo de idéia sensível – a causalidade que chamamos mecânica – que fazem das paixões *signos* dos corpos. Como diz Beysade: “Sensações não são cópias, mas sinais das coisas que as produzem.” (BEYSSADE, 1972, p.53). E acrescentamos Guérout: “as qualidades sensíveis (calor, frio, seco, úmido, som, luz, etc.) não são nada além de expressões e signos em nós de propriedades que, nos corpos em si, são puramente geométricas.” (GUÉROULT, 1968, p.96, tradução nossa).

Por serem apenas indícios dos modos dos corpos, as idéias sensíveis possuem uma realidade objetiva muito pequena. Ela fica no limite entre o ser e o nada, como diz Descartes, “essas idéias [de luz, de cor, de frio, etc.] me revelam tão pouca realidade que não posso discernir nitidamente a coisa representada do não-ser” (DESCARTES, 1988c [1641], p.38), de modo que estas idéias são consideradas “materialmente falsas” quando “representam” o nada como se fosse alguma coisa. Como havíamos notado no capítulo anterior, as idéias se diferenciam também pelo “grau de ser” ou de “realidade”, sendo que as idéias “que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do

que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.” (DESCARTES, 1988c [1641], p.35). Assim, nesta escala de “graus de ser” ou “realidade”, idéias sensíveis como as sensações ocupam o lugar mais inferior desta hierarquia, de modo que, muitas vezes, elas “parecem” representar alguma coisa, quando, de fato, nada representam. No entanto, por menor que seja a realidade objetiva das paixões, elas têm o estatuto ontológico de serem realidades, o que lhes permitem ser, ao menos, signos das coisas corpóreas.

Considerando as paixões quanto ao que remetem, podemos nelas reconhecer a característica da obscuridade. Ou seja, do ponto de vista da gênese das paixões, da referência ao corpo, podemos dizer que o entendimento puro as percebe como obscuras e confusas, visto que, para que ocorram, o espírito é afetado pelo corpo. Por outro lado, do ponto de vista do puro aparecer à mente, as paixões são irrecusáveis, pois não é possível negar que as sentimos enquanto as estamos sentindo, e por isso podemos dizer que são claras e distintas para a consciência sensorial. Vejamos estes dois aspectos das paixões na doutrina cartesiana.

3.2.1. A Obscuridade das Paixões

Como vimos no capítulo II, no contexto cartesiano, “percepção” pode ter diferentes significados. Ela pode ser entendida apenas como “ato de consciência”, considerando-a em si mesma, ou ter enfatizado seu sentido de “remeter a algo”, pois “percepção” é sempre “percepção de algo”. No caso da paixão, seu sentido de ser uma “percepção” designa que sua origem está em algo diferente do espírito. Quando consideramos as paixões do ponto de vista da sua gênese, estamos considerando-as na perspectiva de remeterem a suas causas, isto é, estamos tratando-as do ponto de vista objetivo. Em outras palavras, estamos considerando a paixão como uma percepção que remete a algo, como sabemos, nosso próprio corpo ou quaisquer outros corpos. É este o sentido que tomamos quando, por exemplo, uma pessoa diz, “eu vejo um pássaro”. Esta sentença afirma não somente que a percepção de “ver” tem um conteúdo (é a percepção de um pássaro e não de um rato na sua mente), mas pode ser usada para referir a um pássaro que de fato esteja na árvore em frente a sua janela. Esta afirmação pode ser, no entanto, verdadeira ou falsa no que diz respeito à real ocorrência de um pássaro que cause a idéia de pássaro. Posso estar pensando que existe um pássaro, quando o que vejo pela janela é apenas um galho de árvore ou, então, posso estar apenas sonhando que vejo um pássaro. Portanto, no que diz respeito ao que a percepção remete, em outras palavras, a sua causa, ela pode ser posta em dúvida. Isto é, do ponto de vista da vontade, que é a faculdade de afirmar, negar, fazer juízos positivos ou negativos sobre as percepções, fazemos juízos sobre

os dados dos sentidos, mas estes juízos podem ser verdadeiros ou falsos.⁵¹ O que queremos salientar aqui é que esta possibilidade de erro acerca das percepções sensíveis deve-se ao caráter de obscuridade destas percepções.

Segundo Descartes, as paixões são modos de pensar que apresentam a característica da obscuridade. Ele afirma: “... todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo.” (DESCARTES, 1988c, p.68). Podemos dizer que esta obscuridade refere-se às paixões, e não propriamente aos juízos que fazemos delas. O aspecto obscuro das paixões se deve ao fato de que elas são o resultado imediato da união da alma ao corpo, e não idéias formadas ou nascidas exclusivamente da alma. É a relação ou referência da alma ao corpo que confere obscuridade às paixões. É o que afirma Guérout em sua análise das idéias sensíveis cartesianas. De acordo com ele, as idéias sensíveis estão em oposição a idéias do puro entendimento. Por serem indícios dos modos dos corpos, percepções sensíveis possuem uma realidade objetiva⁵² muito pequena e muito frágil. Devido a isso, o aspecto dessas idéias é obscuro e confuso. É devido à pequenez e fragilidade da realidade objetiva destas idéias que sua aparência, ou o que podemos chamar o qualitativo, é obscuridade e confusão. (GUÉROULT, 1968, p.59, tradução nossa). E esclarece Guérout: “A qualidade não é a realidade objetiva mesma, mas para o entendimento é o sinal e resultado da infinita pequenez desta realidade. Ela não constitui o conteúdo da idéia, mas o aspecto turvo sob o qual ela se apresenta a nós.” (GUÉROULT, 1968, p.131, tradução nossa). É deste modo que podemos dizer que as paixões têm a característica da obscuridade e confusão para o puro entendimento, considerando a relação de uma percepção a algo exterior ao pensamento. E é por isso que os juízos que fazemos sobre as paixões podem ser falsos. Por lhes faltar clareza quanto ao que remete fora do espírito, não é possível assegurar juízos de semelhança entre as idéias sensíveis e suas causas. Como afirma Landim, se as coisas exteriores são a causa das paixões, estas, por sua vez, parecem reproduzir, no domínio do pensamento, as impressões causadas pelos corpos. Por esta razão, as paixões são consideradas idéias sensíveis: elas

⁵¹ Não iremos discutir aqui a verdade dos sentidos em si mesmos. Segundo Hatfield, Descartes nega que haja falsidade nos sentidos (e por implicação, nega que haja verdade também). Não são os sentidos que erram, propriamente falando. O erro recai no juízo habitual que fazemos sobre os dados dos sentidos, isto é, no terceiro grau da percepção sensória. Quando, por exemplo, fazemos um juízo de que uma vareta é reta. Para a doutrina cartesiana, meros juízos habituais não proporcionam fundamentos suficientes para decidir se devemos confiar na visão ou no tato (porque para a visão a vareta se apresenta torta, mas para o tato, ela se apresenta reta, ou vice-versa), pois podemos habitualmente fazer juízos falsos. Cabe ao entendimento tomar a decisão. Mas o entendimento corrige os juízos, não os sentidos propriamente. (HATFIELD, p.357-358, tradução nossa). Sobre a questão da verdade dos sentidos, cf. também Guérout, 1968.

⁵² Apenas lembrando, “realidade objetiva” diz respeito ao grau de ser que uma idéia participa por representação. (DESCARTES, 1988c [1641], p.35).

dependem de uma condição exterior ao pensamento. No entanto, embora estas idéias tenham como causa o corpo, isto não garante juízos de semelhança sobre o que elas supostamente representam. Ou seja, mesmo que o corpo seja a sua causa, isto não significa que o efeito (a idéia, no caso a paixão) seja semelhante à sua causa. (LANDIM, 1992, p.94). Enfim, do ponto de vista da sua origem, as paixões são um modo de pensar misto, e, por não serem pensamentos puramente intelectuais, elas são confusas e obscuras.

3.2.2. *A Clareza das Paixões*

Um outro sentido em que podemos tratar as paixões diz respeito ao seu puro aparecer à mente, ou seja, a paixão tomada em si mesma. Este é o sentido material das paixões como apontamos no capítulo anterior. Como vimos, nesta perspectiva a paixão é irrecusável enquanto tomada como uma percepção imediata da alma. Aqui o termo “percepção” tem o sentido de “ter consciência”, não importando a correspondência com a causa desta percepção.

Como estados de consciência separados de juízos, as paixões são modos *claros* e *distintos* de pensar. Descartes afirma nos *Princípios da Filosofia*: “conhecemos clara e distintamente a dor, a cor, e outras sensações quando as consideramos simplesmente como pensamentos.” (DESCARTES, [s/d] [1647], p.53). Neste sentido, é possível falar da paixão como uma “*percepção clara e distinta*”.

Segundo Descartes, “uma *perceptio* é clara quando está presente e manifesta a um espírito atento” (DESCARTES, 1681 [1647], p.90), e diz Gouhier: “tal é exatamente o caso quando sinto uma dor viva: é claro e mesmo muito claro que sofro.” (GOUHIER, 1999, p.341, tradução nossa). De acordo com a doutrina cartesiana, “a percepção distinta é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado.” (DESCARTES, 1681 [1647], p.90, tradução nossa). Como Gouhier salienta, uma percepção distinta significa que “ela é tão precisa e tão diferente de todas as outras que não contém em si nada a não ser o claro.” (GOUHIER, 1999, p.341, tradução nossa). Deste modo, é possível que uma percepção seja clara sem ser distinta, mas não o contrário, pois se uma percepção é distinta, isto significa que ela é assim porque é clara, embora as percepções claras não sejam claras porque são distintas. Por exemplo, a proposição “Eu estou com uma dor na mão”, para Descartes, pode ser clara sem ser distinta. Isto é, é clara a sensação de dor, mas pode não ser distinta a percepção de que a dor está localizada no dedo ou na palma da mão, ou ainda de que existe

algo na mão que cause a dor. O juízo sobre a existência de algo na região dolorida é obscuro. Assim Descartes afirma nos *Princípios da Filosofia*:

Quando alguém sente uma dor aguda, o conhecimento que tem dessa dor é claro em relação a si, mas nem por isso é distinto, dado que geralmente o confunde com o falso juízo que faz acerca da natureza do que pensa estar na região ferida, que crê ser parecido à idéia ou à sensação da dor que está no pensamento, embora só perceba claramente a sensação [ou o pensamento confuso que está nele]. Assim, o conhecimento pode ser claro sem ser distinto; mas nunca pode ser distinto se não for claro. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.43).

Segundo Gouhier, para que tenhamos uma percepção sensível, além de clara, também distinta, é preciso que façamos um trabalho de depuração das percepções, eliminando os pré-juízos que as intelectualizam. Por exemplo, separando da percepção da dor juízos sobre sua localização corporal, e atendo-se ao que é sentido, podemos dizer que a sensação experimentada, além de clara, é distintamente percebida. Encontramos dados imediatos sem a intervenção de um saber ou pseudo-saber adquirido. (GOUHIER, 1999, p. 341, tradução nossa).

Isto que resta depois daquela depuração, é um destes modos que tornam manifesta a união da alma e do corpo na sua interação. Isto que é, então, claramente e mesmo distintamente percebido, é a modificação da alma que se sente modificada sem se sentir causa modificante. [...] Ao nível da união, há, portanto, clareza e mesmo distinção quando a percepção coincide estritamente com o puro dado imediato da consciência. Isto que é conhecido clara e distintamente pelo sentimento, é o sentimento ele mesmo. (GOUHIER, 1999, p.340-341, tradução nossa).

Neste sentido, podemos dizer que a paixão é um sentimento indubitável, embora não seja um juízo indubitável. Segundo Landim:

Um juízo é indubitável se as idéias que são os seus elementos constitutivos são claras e distintas. Uma idéia pode ser clara e distinta enquanto é forma do pensamento (enquanto torna o sujeito consciente de seus atos de consciência ou dos seus “estados subjetivos”) e enquanto é uma representação (enquanto apresenta à consciência um conteúdo determinado, isto é, um objeto). Uma idéia pode tornar claro para um sujeito o seu ato de consciência (o seu modo de pensar ou o seu “estado subjetivo”) sem que represente clara e distintamente o objeto do qual é uma idéia. No entanto, do ponto de vista do conhecimento de objetos, é a idéia considerada como representação que deve ser clara e distinta. (LANDIM, 1992, p.101).

No caso das paixões, podemos apenas dizer que elas são indubitáveis enquanto modo do pensamento, isto é, enquanto “estado subjetivo” do sujeito, embora delas não se possam ter juízos indubitáveis devido a sua obscuridade quanto ao que supostamente representa. Ainda assim, é importante salientarmos estes diferentes aspectos: enquanto o entendimento puro as considera como percepções obscuras, do ponto de vista da consciência sensorial, as paixões são claras e podem ser distintas. “Clara quando presente e manifesta ao espírito atento”, reafirmamos Descartes (1681 [1647], p. 90), a paixão é viva e expressa quando sentida. Distinta quando tomada sem os juízos que a confundem com as demais paixões. Tomada estritamente como um dado, é precisa e diferente de outras percepções. Neste sentido, a consciência sensorial da paixão, livre de quaisquer juízos sobre ela, é inegável. Considerada em si mesma, da perspectiva do seu puro aparecer à alma, podemos reconhecer a clareza das paixões.

3.3. *A Irredutibilidade das Paixões*

Vimos até agora confrontando perspectivas de abordagem das paixões, mas uma última questão precisa ainda ser colocada. Como sabemos, na doutrina de Descartes, as paixões, tomadas em si mesmas, são eventos mentais, cuja natureza é imaterial. Ainda que a sensação e os apetites indiquem a variedade das coisas, eles não pertencem aos corpos – as paixões têm realidade na alma. Embora haja uma correlação entre as variedades geométricas e as diversidades qualitativas, elas são intrinsecamente diferentes e irredutíveis umas às outras. Mas a irredutibilidade não é característica apenas das qualidades sensíveis.

Os eventos mentais, sejam quais forem, segundo o dualismo cartesiano, são irredutíveis a eventos físicos, pois eventos físicos e eventos mentais são de natureza completamente distinta. Deste modo, o pensamento, como ato de consciência, é irredutível a fenômenos físicos – a eventos cerebrais inclusive –, e não pode ser descrito numa linguagem fisicalista⁵³, ou seja, em termos quantitativos (matematicamente determináveis) como comprimento, largura, posição espacial, duração, etc., os quais são aplicados às coisas extensas e estudados pela física⁵⁴. Ou seja, as paixões existem como estados da mente, que embora causadas por objetos físicos, não podem ser reduzidos a estes. A intuição cartesiana, muitos séculos antes da neurologia, era de que os eventos mentais não possuem correlatos

⁵³ Estamos utilizando o termo “linguagem fisicalista” num sentido amplo, significando um conjunto de termos empregados para descrever fenômenos do mundo físico, isto é, que estão localizados no espaço e no tempo.

⁵⁴ A Física cartesiana tem um sentido bastante amplo. Ela constitui o estudo das coisas extensas, do mundo natural, que se opõe ao mundo mental.

neurais, porque, em princípio, nenhuma tentativa de trazer o domínio mental para o domínio físico poderia dar conta de explicar suficientemente eventos como as sensações e os sentimentos. A desconfiança de Descartes era de que a dimensão subjetiva da vida mental não poderia ser adequadamente explicada pela física, nem mesmo quando atingisse grandes avanços, simplesmente porque o domínio da consciência e seus eventos são de uma natureza completamente distinta da natureza dos objetos que a física tem sob seu escopo. Poderíamos analisar estados qualitativos em aspectos estritamente quantitativos? Não escaparia nada às qualidades sensíveis se as reduzíssemos a números ou figuras? Como se pergunta Cottingham a este respeito: “Não importa o quão completa venha a ser nossa ciência física, será ela algum dia capaz de englobar o que quer dizer cheirar como grama recém-cortada ou ter gosto de framboesa ou ouvir a gaita de foles?” (COTTINGHAM, 1999, p.38). Essas sensações, que também chamamos paixões, têm, para o cartesianismo, uma existência não-física, e, por isso, pertencem a um domínio de estudo diferente da física. Por serem estados de consciência, não podem ser reduzidas à extensão.

Por outro lado, embora sendo percepções da mente, as paixões também não são puramente intelectuais: elas exigem o corpo como condição de serem suscitadas; fazem referência ao físico; indicam a heterogeneidade do pensamento. Neste sentido, elas não podem ser reduzidas também ao puro pensar. Seu modo de ser é misto; seu domínio escapa das fronteiras do exclusivamente físico e do exclusivamente mental. Não podem existir sem a confluência destes dois domínios. Mantidas as fronteiras entre o mundo físico e o mundo espiritual, as paixões têm um lugar não claramente discriminado. Deste modo, são irreduzíveis à extensão, bem como ao puro pensamento. As paixões são modos da união entre a alma e o corpo. Segundo Rodis-Lewis, “este domínio *sui generis* do sentimento não se deixa, portanto, reduzir nem à complexidade dos pensamentos confusos, nem ao produto de perturbações corporais” (RODIS- LEWIS, 1994, p.17, tradução nossa). Para esclarecer a irreduzibilidade da paixão, bem como do pensamento e da extensão, podemos recorrer ao conceito de “noções primitivas” utilizado por Descartes para explicar à Princesa Elisabeth sua concepção de união substancial.

Segundo a doutrina cartesiana, as noções primitivas “são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos” (DESCARTES, 1988a [carta a Princesa Elisabeth de 21 de maio de 1643], p.148). Isto significa que uma noção primitiva não pressupõe nenhuma outra noção e, portanto, não se reduz a nenhum outro conceito.

Por serem primitivas, estas noções podem ser percebidas clara e distintamente independentemente da percepção de outras noções. Ao contrário, as noções não-primitivas não podem ser clara e distintamente percebidas isoladamente, isto é, sem relação com as noções primitivas das quais dependem. Assim, por exemplo, a idéia de figura não pode ser (clara e distintamente) percebida sem a idéia de extensão. Daí se segue que a noção de figura pressupõe a noção de extensão. (LANDIM, 1992, p.40).

De acordo com o sistema cartesiano, existem três noções primitivas: a extensão, o pensamento e a união entre a alma e o corpo. Afirma Descartes:

Em relação ao corpo em particular, [temos] apenas a noção da extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção de força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões. (DESCARTES, 1988a [carta a Princesa Elisabeth de 21 de maio de 1643], p.148).

As paixões, elas mesmas, não são definidas como noções primitivas, mas enquanto são modos da união entre a alma e o corpo, elas encerram em si características da união substancial. Para John Cottingham, “a situação é bastante misteriosa” – diz ele:

“Primitivo” sugere “básico”, ou “não mais analisável”. Mas se a união é feita de corpo mais alma, em outro ponto declaradas categorias fundamentais da metafísica cartesiana, como pode o amálgama das duas ser apreendido via uma “noção primitiva”? É como se um químico dissesse que o conceito de água é “primitivo”, mas fosse em frente e dissesse também que a água é feita de substâncias mais básicas: oxigênio e hidrogênio. (COTTINGHAM, 1999, p.47).

Mesmo assim, Cottingham sugere que possamos ter alguma compreensão do caráter primitivo da união substancial, e para isso, devemos focalizar os modos da união mente-corpo: as paixões em sentido geral. Assim,

ao insistir que temos uma “noção primitiva” da união de mente e corpo, lado a lado com nossas noções primitivas de pensamento e de extensão, Descartes deve ser compreendido como quem afirma que o complexo mente-corpo é algo *portador de propriedades distintivas e irreduzíveis por direito próprio*. Nesse sentido, poderíamos dizer que “água” é uma noção primitiva, querendo dizer que ela não é uma mera 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).⁵⁵

Para John Cottingham, Descartes está na trilha de algo muito importante, e isto pode ser visto considerando a fome, por exemplo, e o fato de sua experiência não poder ser redutível seja a (i) fazer o julgamento intelectual “preciso de alimento”, seja à (ii) ocorrência de eventos puramente fisiológicos (contrações no estômago ou queda de glicemia). Pois, (i) alguém poderia ser drogado para não sentir fome e ainda assim fazer o juízo de que precisa se alimentar, por exemplo, calculando o tempo decorrido desde a última refeição ou medindo sua glicemia. E (ii) os eventos fisiológicos poderiam obviamente ocorrer sem a experiência de fome, por exemplo, em um paciente anestesiado. (COTTINGHAM, 1999, p.49). Assim, as paixões, modalidades da união entre corpo e alma, sem ser redutíveis a apenas juízos intelectuais ou, por outro lado, somente a ocorrências fisiológicas, possuem um caráter primitivo. E isso não necessariamente implica qualquer conflito lógico com o dualismo cartesiano. De acordo com este autor,

a divisão ‘triádica’ encontrada nas cartas a Elisabeth pode, na linha ora sugerida, ser entendida como triadismo *atributivo* e não substantival: o ser humano não é uma substância adicional, lado a lado com mente e corpo (do mesmo modo que a água não é uma *substância* adicional no universo, a ser listada ao lado do hidrogênio e do oxigênio). (COTTINGHAM, 1999, p.49).

Através da análise de Cottingham, podemos considerar que a união substancial não diz respeito a uma outra coisa, portanto, ao lado da coisa extensa e da coisa pensante, mas refere-se à relação entre elas. Em outras palavras, a união substancial não diz respeito a uma terceira substância, como poderíamos pensar, reconhecendo que, do ponto de vista da metafísica cartesiana, existem duas substâncias⁵⁶ dentre as coisas criadas por Deus: *res cogitans*, *res*

⁵⁵ As “propriedades distintivas e irredutíveis por direito próprio” de que fala Cottingham a respeito do complexo mente-corpo cartesiano podem colocar Descartes como um antecipador do “emergentismo”. Em filosofia, especialmente estudado em filosofia da mente, “emergentismo” é a crença em propriedades emergentes, isto é, em propriedades de um sistema que são mais do que a soma das partes deste sistema. O “emergentismo” se opõe ao “reducionismo”, portanto. Afirma Cobos: “Emergentismo é uma propriedade que os sistemas complexos e dinâmicos possuem (o melhor exemplo é um ser vivo qualquer), que consiste em que os fenômenos observáveis em nível macro-estrutural aparecem pela interação dinâmica das partes que os compõem e, no entanto, não podem se reduzir a elas.” (COBOS. Disponível em: <<http://psicoteca.blogspot.com/2007/01/emergentismo-y-niveles-de-analisis.htm>>. Acesso em 6 de novembro de 2007).

⁵⁶ Lembrando o capítulo I, somente Deus pode ser considerado uma substância, se por substância entendemos “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”. (DESCARTES, [s/d] [1647], p.45). Tanto a *res cogitans*, quanto a *res extensa*, dependem de Deus para existir. No entanto, num sentido secundário de “substância” – aquilo que não necessita de qualquer outra coisa para existir, a não ser Deus – a alma e o corpo podem ser considerados substâncias. Assim, dizemos que a *res cogitans* e a *res extensa* são as únicas substâncias dentre as coisas criadas por Deus.

extensa. A noção de união substancial que temos aqui não diz respeito a uma outra categoria metafísica, portanto. Metafisicamente falando, não há uma categoria chamada “humana” ao lado das substâncias “corpo” e “alma”. O que há, do ponto de vista fenomenológico, é um outro *aspecto* dessas substâncias. Elas não são vistas como coisas separadas, ou separáveis, pelo entendimento puro, mas são consideradas em seu aspecto de interação, na perspectiva da sensibilidade. Como diz Kambouchner, a união substancial não é uma substância, mas a *condição* das duas substâncias estarem unidas. (KAMBOUCHNER, 1995, p.43, tradução nossa). Enquanto o entendimento puro visa à distinção máxima do conhecimento, concebendo separadamente o corpo e a alma, a experiência sensível os percebe como unidos. Desta forma, podemos dizer que corpo e alma podem ser abordados separadamente (perspectiva do que concebemos baseada numa distinção metafísica) ou unidos (perspectiva da experiência de vida, isto é, do que cotidianamente experimentamos). Assim, não só as noções primitivas são distintas, como o modo como as conhecemos. Por isso, conforme a doutrina cartesiana, as noções primitivas devem ser entendidas por si mesmas – as dificuldades aparecem quando queremos explicar uma noção pela outra. Descartes afirma:

Primeiramente, portanto, noto grande diferença entre essas três espécies de noções, pelo fato de só concebermos a alma através do entendimento puro; o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos também podem ser conhecidos só pelo entendimento, porém será melhor ainda pelo entendimento com a ajuda da imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos. (DESCARTES, 1988b [carta à Princesa Elisabeth de 28 de junho de 1643], p.151).

Vale reafirmar aqui que, embora a união substancial não seja uma substância, ela é uma noção primitiva, pois não pode ser compreendida exclusivamente pela noção de pensamento, nem somente pela noção de extensão. Segundo Kambouchner (1995, p.40, tradução nossa), isto significa, entretanto, uma distinção *conceitual*, e não *metafísica*, ou seja, trata-se de uma distinção entre três gêneros de *idéias* e não de três *coisas* distintas. Essas três noções resultam dos dois diferentes aspectos que podemos abordar: o corpo e alma, separados ou unidos, como notamos acima. Pelo entendimento puro temos a noção de “pensamento”, pelo entendimento com a ajuda da imaginação temos a de “extensão”; pelos sentidos temos a noção de “união entre corpo e alma”. Irredutível à noção de “corpo” e de “alma”, a “união substancial” é por isso chamada “noção primitiva”, pois “união” é mais do que simples “composição”. Ou como virá a dizer Kambouchner, “a noção primitiva da união deve nos dar acesso ao conhecimento

autêntico de toda uma facticidade⁵⁷ particular.” (KAMBOUCHNER, 1995, p.43, tradução nossa). E ele acrescenta que a união substancial é primitiva porque seu conhecimento não pode remontar ou ser explicado pelo entendimento puro, mas somente com ajuda dos sentidos, pois só eles fazem sínteses originais que o entendimento não pode compreender no mesmo grau que aqueles conhecimentos que ele é capaz de produzir. (KAMBOUCHNER, 1995, p.50, tradução nossa). Assim, precisamos admitir que, no contexto cartesiano, enquanto só existem duas substâncias criadas, são três as noções primitivas.

Esta diferença entre o número de substâncias e noções primitivas também se refere aos eventos que podem cair sob a consideração destas noções, de maneira tal que Descartes reconhece dois gêneros supremos de coisas (substância pensante e substância extensa), enquanto podemos admitir três classes de eventos (os eventos puramente mentais, os exclusivamente físicos e as paixões, que não se referem exclusivamente a um ou outro gênero supremo – neste sentido poderíamos denominá-las não como “eventos psicofísicos”, mas como “eventos passionais”). Como diz Cottingham:

O que Descartes parece querer referir ao falar das três ‘noções primitivas’ é a idéia de que, embora o *sujeito* das sensações e dos sentimentos possa não ser uma substância primitiva, os *atributos* da sensação e do sentimento inserem-se, apesar de tudo, numa categoria deles próprios distinta e irreduzível. (COTTINGHAM, 1986, p.173).

Isto é o que podemos extrair deste artigo de Descartes nos *Princípios da Filosofia*:

A principal distinção que observo entre as coisas criadas é que umas são intelectuais, isto é, substâncias inteligentes, ou então propriedades que pertencem a tais substâncias; as outras são corporais, isto é, corpos ou propriedades que pertencem ao corpo. Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa; ao corpo referem-se a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas, e ainda outras propriedades. Além disso, há ainda certas coisas que experimentamos em nós que não podem ser atribuídas somente à alma ou somente ao corpo, mas à estreita união que existe entre eles, assim como explicarei a seguir: tais são os apetites de beber e de comer, etc., como também as emoções ou paixões da alma que não dependem só do pensamento, como a cólera, a alegria, a tristeza, o amor, etc.; tais são, enfim, todos os sentimentos como a dor, as cócegas, a luz, as cores, os sons, os cheiros, o gosto, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com o sentido do tato. (DESCARTES, 1681 [1647], p.93).

⁵⁷ No francês, “factualité”.

Assim, enquanto do ponto de vista da dicotomia metafísica físico-mental, as paixões não têm um lugar claramente discriminado, pois não podem ser tratadas adequadamente como simples modos da extensão ou do pensamento, elas o têm ao considerarmos a união substancial, sendo que este “lugar” não é determinado pela natureza das substâncias, mas pela noção a qual elas são atribuídas. Deste modo, embora metafisicamente falando dizemos que as paixões são modos da substância pensante, também dizemos que, quanto às noções, as paixões são modos da união substancial. E existe uma diferença aqui, porque substância pensante não significa união substancial. O que desejamos salientar é a distinção entre a perspectiva metafísica (pela qual dizemos que as paixões são modos da *substância pensante*, porque estamos considerando a distinção entre substâncias) e a perspectiva conceitual (pela qual dizemos que as paixões são modos da *noção* de união substancial, pois estamos considerando a distinção entre noções).

Uma tal distinção entre a perspectiva metafísica e a perspectiva conceitual pode ser mais claramente encontrada contemporaneamente quanto a uma distinção feita entre metafísica e ontologia⁵⁸. Atualmente, é comum filósofos dizerem que a ontologia é uma parte da metafísica. Simplificadamente podemos dizer que, enquanto a metafísica trata dos traços mais gerais da realidade, a ontologia trata do ser, do ente, do que há, isto é, dos inúmeros tipos fundamentais de entidades que compõem o universo. Conforme Dutra (2005, p.106-108), num segundo sentido, como Quine empregou, “ontologia” faz referência à coleção de entidades das quais uma teoria ou um discurso qualquer fala. Assim, por exemplo, a ontologia do nosso senso-comum é composta de canetas, livros, formigas, pessoas, etc. Já a ontologia da teoria atômica tradicional é formada de prótons, nêutrons, elétrons, etc. Segundo esta teoria, estas

⁵⁸ De acordo com Ghiraldelli, ainda que possamos atribuir os estudos metafísicos a Platão e mesmo Parmênides, o termo “metafísica” remonta à tradição aristotélica, muito embora Aristóteles não o tenha utilizado. Quem o fez foi Andrônico de Rodes, o organizador dos escritos de Aristóteles, para designar aquilo que Aristóteles chamava Filosofia Primeira. (GHIRALDELLI. Disponível em: <<http://casadeplatao.blogspot.com/2007/05/aula-2-pr-socraticos-cosmologia.html>>. Acesso em 11 de novembro de 2007). Segundo Chauí, esta área da filosofia refere-se ao estudo do “ser enquanto ser” e significava o conhecimento da essência das coisas, daquilo que elas são em si mesmas, apesar das aparências que possam ter ou das mudanças que possam sofrer. A palavra “ontologia”, no entanto, foi empregada pela primeira vez em 1613 por Jacobus Thomasius para designar o trabalho de Aristóteles na Filosofia Primeira. Descartes, no entanto, não a utilizou. Thomasius acreditou que o termo “ontologia” era mais apropriado para designar aquele ramo de estudo, visto que a própria palavra “ontologia” remonta ao estudo do ser. No entanto, Aristóteles também afirmava que a Filosofia Primeira estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todos os seres, sendo, portanto o fundamento, a condição de todas as ciências. E é isto que a palavra “metafísica” quer dizer: “meta” (do grego *meta*) significa o que está além, depois de; “física” (do grego *physika*) quer dizer o físico, a natureza. “Metafísica” neste sentido quer dizer “aquilo que é condição e fundamento de tudo o que existe e de tudo que puder ser conhecido”. Conforme Chauí, este foi o motivo pelo qual a tradição filosófica consagrou a palavra “metafísica”, mais do que a palavra “ontologia”, para designar esta espécie de estudo. (CHAUÍ. Disponível em: <http://br.geocities.com/mcrost02/convite_a_filosofia_27.htm>. Acesso em 10 de novembro de 2007). Atualmente, no entanto, como dissemos acima, a ontologia não é considerada exatamente um sinônimo de metafísica, mas tomada como um ramo desta.

são as coisas que existem. É neste sentido que Quine apresenta o critério segundo o qual podemos decidir quais são as coisas que há de acordo com determinado discurso ou teoria – o *critério de compromisso ontológico*. Para ele, as coisas que existem são aquelas sobre as quais podemos quantificar, e estas são questões relativas a cada teoria. Assim, de acordo com a ontologia do senso-comum, canetas, livros, formigas, etc., são as entidades que existem. Conforme a teoria atômica tradicional, o que existe são prótons, elétrons, nêutrons. Do ponto de vista desta teoria, os objetos da ontologia do senso-comum são apenas construções teóricas porque não correspondem a entidades reais. Essa ontologia de objetos macroscópicos pode ser *reduzida* à ontologia da teoria atômica, formada por aquelas entidades microscópicas. Por outro lado, se adotamos a perspectiva do senso-comum, o que existe são as mesas, pessoas, xícaras, etc., e os nêutrons, prótons e elétrons é que serão considerados construções teóricas. As construções teóricas são, portanto, entidades que não correspondem a entidades reais e podem ser reduzidas a outras mais fundamentais. É sobre estas últimas entidades de que fala uma ontologia, segundo Quine. Neste sentido, as questões ontológicas tratam de saber se as entidades de que fala a teoria que adotamos podem ou não ser reduzidas a outras entidades mais fundamentais, enquanto as questões metafísicas versam sobre a natureza das coisas.⁵⁹ Estamos nos referindo à diferença entre questões “conceituais” e questões “metafísicas”, de que fala Kambouchner, como vimos acima.

Considerando as questões “ontológicas” (ou conceituais), neste sentido, podemos dizer que, a partir da teoria das noções primitivas do sistema cartesiano, a “ontologia” cartesiana é composta de três categorias, e não duas, isto é, indivíduos (i) materiais, (ii) espirituais e (iii) humanos. Deste modo, uma “ontologia” assim compreendida e extraída do sistema cartesiano diferencia-se da metafísica de Descartes. Na doutrina cartesiana esta distinção entre metafísica e ontologia, no entanto, não é realizada, de modo que, sem dúvida, Descartes insiste em dois, e não três, domínios metafisicamente distintos. Porém, esta interpretação também não é inválida, visto que o domínio das paixões não pode ser linearmente comportado no esquema metafísico dualista cartesiano, mas não pode ser negado do ponto de vista das três noções primitivas. Neste sentido, uma ontologia que se refira a classes de entidades no mundo, tomando em conta o sistema cartesiano, acaba por diferenciar uma “ontologia” cartesiana da metafísica de Descartes. Embora seja uma interpretação de um ponto de vista

⁵⁹ Falamos de Quine neste contexto não para fazermos uma comparação entre sua teoria e a doutrina cartesiana, porém, porque a distinção entre metafísica e ontologia que atualmente se pode fazer e a concepção de ontologia proposta por Quine podem nos fazer refletir sobre a problemática encontrada no sistema de Descartes. Estamos, portanto, conscientes de uma interpretação anacrônica, na medida em que reconhecemos que na doutrina cartesiana esta distinção entre metafísica e ontologia não é realizada.

pós-cartesiano, ela serve como sugestão para refletirmos sobre o contexto que abarque mais claramente as paixões. Mas esta não é uma questão que se encerra aqui. Ela é tão somente a sugestão de uma investigação, que reconhece nas paixões um ponto de partida.

Considerações Finais

Compreender a concepção cartesiana das paixões era o objetivo geral desta dissertação. Para tanto, a análise do conceito de paixão, segundo Descartes, foi nossa principal tarefa. Ela nos permitiu definir “paixão” como “percepção da alma causada pelo corpo”, e deste modo, a paixão é compreendida como resultado da interação entre a mente e o corpo. A paixão pode, assim, ser compreendida porque, para Descartes, ela é um modo de pensar que não se origina na própria alma, mas é causado por algo heterogêneo a ela. A paixão é sentida na alma, mas não pode prescindir do corpo para que seja desencadeada.

Especificando o sentido das paixões, a análise deste conceito nos levou a explorar o significado de “percepção” e “causalidade”, compreendidos na definição de paixão. Mais especificamente que um modo de pensar, a paixão é uma percepção da alma, distinguindo-se, desta forma, das ações da vontade. Nas palavras do próprio Descartes: “muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”. (DESCARTES, 1987a [1649], p.84). A paixão, mais que “pensamento”, que “consciência de objetos”, ou ainda que “apreensão mental”, é um modo de pensar passivo, caracterizado, portanto, por receber, sentir uma afecção, tendo no corpo a sua condição. As percepções da alma podem ser de diferentes tipos, classificadas em três gêneros: (i) sensações, relacionadas com objetos externos; (ii) apetites, relacionadas com o próprio corpo e (iii) emoções, relacionadas com a alma.

Discutindo a causalidade entre o corpo e a mente, procuramos elucidar o que é a *consciência de coação*, manifesta pela faculdade de sentir. Podemos dizer que somos *coagidos* a ter idéias sensíveis no sentido de que as temos sem as escolher, isto é, independentemente de nossa vontade. O sentimento de coação indica que o corpo age sobre a alma e é necessário para explicar a causalidade das idéias sensíveis. Além disso, procuramos destacar o caráter mecanicista da ação do corpo sobre a alma, considerando que, no sistema cartesiano, as paixões derivam dos movimentos dos espíritos animais que, através dos movimentos de pressão e tração dos nervos, causam impressões na glândula pineal, principal sede da alma. No entanto, vimos também que a explicação mecanicista cartesiana dos movimentos dos nervos que culminam em percepções não-físicas na alma não oferece ainda explicações satisfatórias sobre a relação entre o espírito e o corpo. A resposta de Descartes sobre esta interação é a de que cabe a Deus garantir uma correlação entre os movimentos do corpo e as paixões da alma.

Estes questionamentos sobre a interação entre mente e corpo na doutrina cartesiana, trouxeram, como vimos, questionamentos sobre a possibilidade das paixões neste contexto. Diante da diferença de natureza da alma e do corpo concebida por Descartes, indaga-se sobre como estas duas substâncias podem comunicar-se, interagir de modo que possam existir paixões. Se encontramos dificuldades para compreender como uma tal relação acontece, do mesmo modo encontramos dificuldades para compreender como acontecem as paixões, na medida em que elas pressupõem a interação entre mente e corpo. Por outro lado, se enfocamos as paixões do ponto de vista do seu aparecer à mente, e não a partir da sua origem, elas não podem ser negadas enquanto sentidas. Enquanto percepção imediata da alma, e na medida em que tudo o que aparece à mente, do ponto de vista cartesiano, é percebida por ela, a paixão é irrecusável.

Admitidas as paixões para a consciência sensorial, nos indagamos pelo seu estatuto ontológico e reconhecemos sua realidade objetiva, isto é, realidade enquanto pensada. É neste sentido que as paixões são eventos que acontecem na mente, e não no corpo. Podemos dizer que a paixão é uma idéia sensível, isto é, se consideramos “idéia” como *forma* do pensamento. Neste sentido, todos os pensamentos são idéias, pois, segundo Descartes, todos eles aparecem à alma na *forma* de idéias. Porém, se utilizamos o termo “idéia” como *imagem das coisas*, isto é, se consideramos seu sentido de remeter a algo, o que denominamos de sentido representacional, então concluímos que as paixões não são propriamente representações, pois se consideramos que uma representação apresenta um objeto discriminado à consciência, paixões como as sensações e apetites não discriminam qualquer objeto, mas são afecções da alma. Desta forma, embora denominemos as sensações, por exemplo, de idéias, o que elas parecem discriminar na consciência são estados subjetivos e não idéias de coisas.

Considerando estas duas perspectivas – em relação ao que remetem e em relação a si mesmas –, podemos dizer que as paixões possuem a característica da obscuridade em seu sentido representacional, pois é obscuro para o entendimento puro que objeto representam, e possuem clareza, no sentido de que, tomada em si mesma, a paixão é claramente sentida pela alma.

Não obstante certas paixões serem desprovidas de “função representativa”, elas possuem uma “função referencial”, no sentido de que fazem referência ao domínio físico. Desta maneira, reconhecemos as paixões como *signos* das coisas e de nosso próprio corpo, por serem sinais da variedade dos corpos e por fazerem indicação dos estados do corpo. Como *signos* das coisas, e não *representações*, as paixões dizem “que” há algo, mas não

discriminam “o quê”, pois são apenas modos como a alma expressa certas variedades geométricas fora dela. Com isso, a realidade objetiva das paixões é muito frágil e pequena, pois são apenas indícios das coisas corpóreas.

Se, por um lado, as paixões indicam a heterogeneidade do pensamento, revelando um modo de ser misto, da perspectiva de sua gênese, por outro, elas são eventos cuja natureza é não-física. Assim, por terem no corpo a condição de serem suscitadas, não podemos considerá-las como puramente intelectuais, mas tampouco podemos reduzi-las a eventos físicos. Neste sentido, falamos da irredutibilidade das paixões, visto não poderem ser atribuídas exclusivamente à mente ou exclusivamente ao corpo. O caráter irredutível da paixão nos leva, portanto, a reconhecer, no sistema de Descartes, três classes de eventos: os puramente mentais (atribuídos à alma), os puramente físicos (atribuídos ao corpo) e os que chamamos *psicofísicos* ou passionais (atribuídos à união entre mente e corpo). Mas somente as paixões constituem expressão da união substancial que o homem é.

Finalmente podemos dizer que este estudo nos permitiu reconhecer a relevância das paixões no sistema cartesiano. Além de ser de interesse para o conhecimento da obra cartesiana, compreendemos que analisar o conceito de paixão nos permite estar mais bem instrumentalizados para a investigação filosófica a respeito desta doutrina, seja no âmbito antropológico, seja moral, psicológico ou epistemológico, pois as paixões podem servir como chave de discussão ou de articulação entre diferentes âmbitos do sistema de Descartes.

Um dos pontos que podemos evidenciar é justamente o sentido originário do termo “paixão”, que se manteve na perspectiva cartesiana, de *passividade*, de *modificação sofrida* pela alma, de *receptividade*. Vimos, assim, que *sofrer* uma paixão não possui necessariamente uma conotação negativa, mas possui um sentido de recepção de algo. Já por este sentido, podemos perceber como isto pode nos auxiliar, ou mais do que isso, servir de premissa para a argumentação cartesiana da prova do mundo material e da prova da união substancial, uma vez que, para a prova do mundo material, Descartes utiliza, como elemento fundamental, a faculdade *passiva* de sentir; e para a prova da união substancial, a noção de que não escolhemos sentir paixões – elas nos vêm, muitas vezes, *sem nosso consentimento*, isto é, as recebemos *passivamente* – de modo que a natureza nos ensina, através da coerção das paixões sobre a alma, que esta não está alojada no corpo como um piloto em seu navio, como diz a famosa passagem da “VI Meditação”, mas está muito intimamente unida a ele. Estas provas, no entanto, não foram discutidas neste texto, já que este não era seu objetivo. Visamos, porém, indicar como esta característica das paixões pode e deve ser reconhecida como essencial para o estudo de outras questões na doutrina de Descartes.

De um modo geral, por fim, podemos salientar que a investigação das paixões é fundamental no que se refere ao problema da relação entre a mente e o corpo e, desta forma, para uma discussão a respeito do ser humano como união substancial. Elas têm assim, um papel fundamental na antropologia filosófica cartesiana. Desta forma, as paixões constituem uma importante fonte de conhecimento sobre nossa condição existencial. Elas nos informam sobre os estados do nosso corpo e, através disto, podemos ter um conhecimento prático imprescindível para a sobrevivência humana. Além disso, existe, evidentemente, um interesse fundamental do ponto de vista moral, quanto ao uso que fazemos das paixões e, da perspectiva cartesiana, de como as podemos dirigir. Consideradas em si mesmas, as paixões são modos de pensar e, como tais, requerem um exame da alma. Neste sentido, encontra-se aqui uma fonte de interesses para questões psicológicas, as quais têm como “objetos psicológicos”, por exemplo, nossas emoções. Uma possível psicologia cartesiana, se assim podemos chamar, seria o estudo dos eventos psicofísicos, ou seja, da ação recíproca entre a alma e o corpo. No entanto, podemos nos questionar: como podemos conhecer as paixões? Qual a característica deste tipo de conhecimento? Poderíamos fazer uma ciência das paixões? Se sim, quais os limites dela? Descartes teria mantido os mesmos critérios de conhecimento seguro quando adentrou no universo das paixões? Estas são perguntas que provocam interesse no âmbito da epistemologia cartesiana. Enfim, com todas estas questões suscitadas, nosso estudo das paixões descobriu que não chegamos ao seu fim, mas tão somente ao seu começo.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: HACHETTE, 1950.
- BEYSSADE, Michelle. *Descartes*. Tradução de Fernanda Figueira. São Paulo: Edições 70, 1972.
- BROADIE, Sarah. “Soul and Body in Plato and Descartes.” In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. [s.l.], [s.n.]: 2001. v.CI, part 3. p.295-308.
- CARO, Herbert (org.) et al. *Dicionário Escolar Português-Latino*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1944.
- CHÁVES-ARVIZO, Enrique. “Introdução”. In: *Descartes Key Philosophical Writings*. Great Britain: Wordsworth Editions Limited, 1997. p.VII-XXII.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. Disponível em: <http://br.geocities.com/mcrost02/convite_a_filosofia_27.htm>. Acesso em 10 de novembro de 2007.
- COBOS, Pedro. *Psicoteca: El blog de la Psicología Científica*. Disponível em: <<http://psicoteca.blogspot.com/2007/01/emergentismo-y-niveles-de-analisis.htm>>. Acesso em 6 de novembro de 2007.
- COTTINGHAM, John. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999 (Coleção grandes filósofos).
- _____. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. “Cartesian Trialism”. In: MOYAL, Georges. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol III. P.236-248.
- _____. *Descartes*. Great Britain: Blackwell, 1986.
- _____. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- D’ARCY, Pascale. “Introdução.” In: DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.XIX-XCVIII.
- DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Introdução D’ARCY, Pascale. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1649].
- _____. *As Paixões da Alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1987a [1649] (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES. *Carta à Princesa Elisabeth de 21 de maio de 1643*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1988a (Coleção Os Pensadores).

_____. *Carta à Princesa Elisabeth de 28 de junho de 1643*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1988b (Coleção Os Pensadores).

_____. *Carta à Princesa Elisabeth* 06 de outubro de 1645. In: BRIDOUX, André. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1996c.p.520-523.

_____. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1987b [1637] (Coleção Os Pensadores).

_____. *Les Principes de la Philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes*. Tome Troisième. Paris: Levrault, 1681 [1647]. (publiées par Victor Cousin; tradusiée par Picot).

_____. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1988c [1641] (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditationes de Prima Philosophia*. In: ADAM, Charles & TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996a [1641].

_____. *Objecções e Respostas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1988d [1641] (Coleção Os Pensadores).

_____. *Objectiones*. In: ADAM, Charles & TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996b [1641]. p.91-561.

_____. *Objections et Réponses*. In: BRIDOUX, André. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1996c [1641]. p.417-456.

_____. *O Tratado do Homem*. In: MARQUES, Jordino. *Descartes e sua Concepção de Homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993 [1633]. p.139-217.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, s/d. [1647].

_____. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985 [1628].

DICKER, Georges. *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Introdução à Teoria da Ciência*. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

DUTRA. *Oposições Filosóficas: a Epistemologia e suas Polêmicas*. Florianópolis: Ed. da Ufsc, 2005.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. 5ªed. Rio de Janeiro: FENAME, 1975.

FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora Ltda, 1996.

FIRMINO, Nicolau. *Dicionário Latino Português*. 5ª ed. rev. e amp. São Paulo: Edições Melhoramentos, [s.d.]

FLANAGAN, Owen. *The Science of the Mind*. 2ed. London: Bradford, 1991.

FOULQUIÉ, Paul (dir.), Saint-Jean, Raymond (col.). Tradução de César Armando Gómez. *Diccionario del Lenguaje Filosófico*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1967.

FREITAS, Manuel da Costa. *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1999. Vol. 3.

GILSON, Étienne. “Anthropologie Thomiste et Anthropologie Cartésienne”. In: GILSON, Étienne. *Études sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Vrin, 1984. p.245-255.

GONTIER, Thierry. *De l’homme à l’animal; Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*. Paris: Vrin, 1998.

GOUHIER, Henri. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1999.

GUENANCIA, P. *L’Intelligence du sensible; Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard/NRF, 1998.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2.ed. Paris: Montaigne, 1968.

GUIMARÃES, João Antônio Ferrer. *Idéia e Verdade: uma chave para a compreensão da fundamentação da ciência cartesiana*. 2003. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

GUIRALDELLI, Paulo. *Casa de Platão*. Disponível em: <http://casadeplatao.blogspot.com/2007/05/aula-2-pr-socticos-cosmologia.html>. Acesso em 11 de novembro de 2007.

HATFIELD, Gary. “Descartes’ physiology and its relation to his psychology.” In: COTTINGHAM, John (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. USA: Cambridge University Press, 1992. p.336-347.

KAMBOUCHNER, Denis. *L’Homme des Passions: Commentaires sur Descartes*. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A, 1995.

KENNY, Anthony. *Descartes: a Study of his Philosophy*. 2nd. ed. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

KOIRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Tradução de Hélder Godinho. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.

LANDIM, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEBRUN, Gérard. *O Conceito de Paixão* In: Os Sentidos da Paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LIDDELL, Henry George e SCOTT, Robert (comp.). *A Greek-English Lexicon*. 9ªed. Oxford: Oxford University Press, 1953.

MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. *Dicionário de Grego-Português, Português-Grego*. Porto: Porto Editora, 2004.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua Concepção de Homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MATTOS, Carlos Lopes de. *Francis Bacon, Descartes, Spinoza*. Capivari: Graf. Ed. do Lar/ABC do interior, 1987.

METTRIE, Julien Offroy de la. *L'Homme-Machine*. Paris: Denoël, 1981.

REMNANT, Peter. "Descartes: Body and Soul" In: MOYAL, Georges J.D. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol.III. p.322-330.

RODIS-LEWIS, G. "Introduction." In: DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin, 1994. p.12-19.

_____. *L'Anthropologie cartésienne* ; recueil d'articles. Paris: PUF, 1990 (Collection Épiméthée).

RORTY, Amélie Oksenberg. "Cartesian Passions and the Union of Mind and Body." In: RORTY, Amélie O. (Ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. USA: University of California, 1986. p.513-533.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. USA: University of Chicago Press, 1984.

SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. 11ªed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2000.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993 (Coleção Logos).

SORELL, Tom. *Descartes*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1987.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 3ªed. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, [s.d.]

VENDLER, Zeno. "Descartes on Sensation." In: MOYAL, Georges J.D. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol.III.p.249-259.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Middlesex: Penguin Books, 1978.

WILSON, Catherine. "Sensation and Explanation: The Problem of Consciousness in Descartes". In: MOYAL, Georges. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol III.p.260-275.

Anexos

Figura 1. Menino com o pé próximo ao fogo ilustrando que o calor do fogo é sentido pela terminação nervosa, que se estende até o cérebro, onde os nervos estão ligados à glândula pineal, sede principal da alma. (DESCARTES In: MARQUES, 1993, p.204).

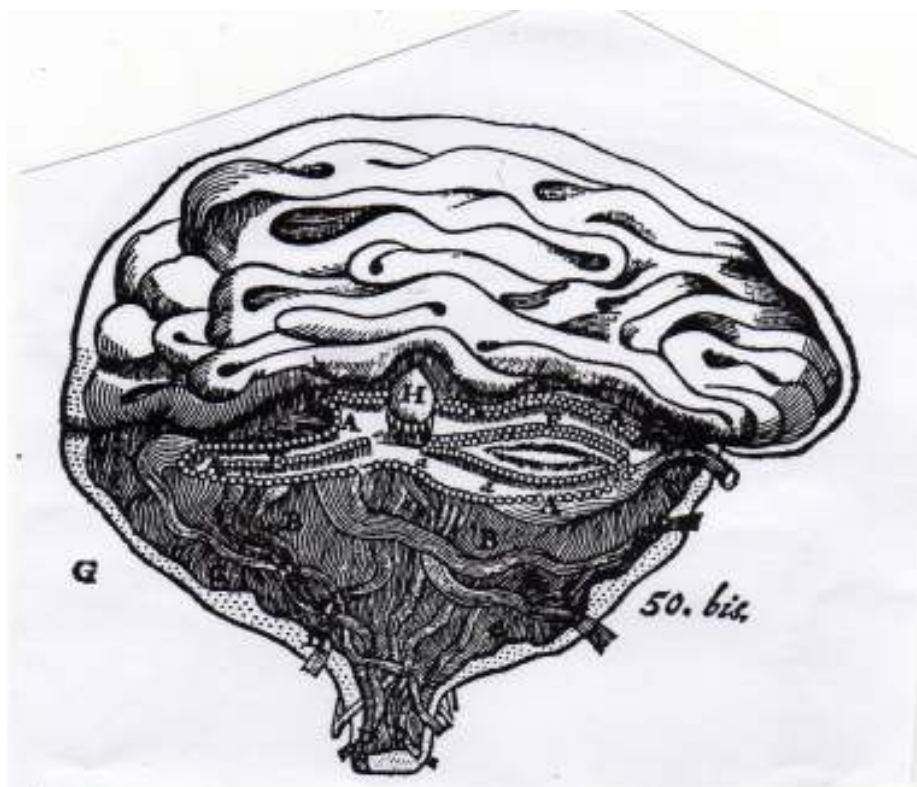


Figura 2. Ilustração do cérebro humano, na qual podemos ver a glândula pineal no centro, indicada com a letra H, e os espíritos animais, como pequenos círculos, indicados com a letra A, percorrendo o cérebro em direção àquela glândula. (DESCARTES In: MARQUES, 1993, p.219).