

Leituras Cartesianas

César Augusto Battisti
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Leituras Cartesianas

Revisão

César Augusto Battisti

Angelo Eduardo da Silva Hartmann

Leituras Cartesianas

César Augusto Battisti

Organizador



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

L533

Leituras cartesianas / organizador César

Augusto Battisti. – (e-book) – . Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2026.

156 p. – (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

<https://www.institutoquerosaber.org/editora>

ISBN: 978-65-5121-254-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230>

1. Filosofia. I. Battisti, César Augusto
(org.). II. Título.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Considerações sobre os diferentes sentidos de corpo em Descartes.....	15
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares	
A Noção de Dificuldade em Descartes: sua importância no método cartesiano.....	33
César Augusto Battisti	
A Epistemologia e a Moral em Descartes: um entrelaçamento baseado na razão e no conceito de generosidade	53
Daniele Pacheco do Nascimento	
Estudo da carta de Descartes a Bannius em defesa de Boëssel	75
Henia Laura de Freitas Duarte	
União substancial e conhecimento por signos.....	89
Lucca Gadelha Greco	
L'idée de l'âme chez Descartes.....	121
Pierre Guénancia	
Fenomenologia cartesiana do afeto: fundamentos e conceitos operacionais	139
Wojciech Starzyński	

Apresentação

Reunimos neste livro alguns dos trabalhos apresentados no GT Estudos Cartesianos durante o XX Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Recife-PE de 30 de setembro a 4 de outubro de 2024. Agradecemos aos autores e autoras que contribuíram com seus textos para a realização deste projeto.

Segue abaixo um breve resumo sobre cada um deles.

1. *Considerações sobre os diferentes sentidos de corpo em Descartes*, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

O texto explicita a equivocidade do termo “corpo” em Descartes, mostrando que ele assume diferentes significados e mobiliza diferentes faculdades mentais na sua apreensão. Exploram-se principalmente três significações: o corpo como o conjunto do universo material (*res extensa*) inteligido pelo intelecto; o corpo como determinação física de parte das *res extensa*, apreendido com a imaginação; e o corpo vivido pelo sentimento. A análise parte da carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, em que Descartes distingue o corpo em geral do corpo humano, cuja ambiguidade também é mostrada. O texto, além disso, examina a indivisibilidade do corpo humano, contrastando-a com a divisibilidade da matéria puramente física, bem como relaciona essa questão ao problema da transubstanciação eucarística. A conclusão quer salientar que a pluralidade de sentidos do corpo reflete a complexidade da relação entre mente e matéria na filosofia cartesiana, o que desafia interpretações simplistas de seu pensamento.

2. *A noção de dificuldade em Descartes: sua importância no método cartesiano*, César Augusto Battisti

O objetivo do texto é apresentar a noção de dificuldade e discutir seu lugar e importância na metodologia cartesiana. Depois de apresentar os traços centrais dos quatro preceitos metodológicos do *Discurso do Método*, de evidenciar a finalidade por excelência da metodologia – encontrar ou descobrir (e não demonstrar) verdades –, o texto se encaminha para mostrar o lugar central, tendo em mente essa finalidade, do segundo preceito e, portanto, das noções de dificuldade e de resolução. Com esse objetivo, ele analisa o que significa resolver problemas, traz um quadro com os dados da frequência com que tais termos metodológicos aparecem e apresenta algumas ilustrações. Por fim, o texto traça considerações críticas sobre notas relativas aos preceitos feitas pela edição Os Pensadores e conclui que o segundo preceito do *Discurso* e as noções de dificuldade e de resolução são amplamente desconsiderados pela literatura especializada.

3. *A epistemologia e a moral em Descartes: um entrelaçamento baseado na razão e no conceito de generosidade*, Daniele Pacheco do Nascimento

O texto foi motivado pela tese de doutorado intitulada *O entrelaçamento da epistemologia e da moral cartesiana*. Na referida tese, buscou-se demonstrar a possibilidade de defender uma espécie de arranjo, de estruturação moral inerente à filosofia de Descartes, evidenciando que, segundo o filósofo, as deliberações morais estão intrinsecamente interligadas à sua epistemologia. No texto atual, pretende-se abordar brevemente esse aspecto, bem como expor algumas distinções entre a ética da virtude e a ética do dever, argumentando que a primeira se alinha mais adequadamente à forma como Descartes aborda a moralidade em seus escritos. Além disso, busca-se enfatizar a importância da razão e do conceito de generosidade, compreendido como envolvendo o reconhecimento de pertencimento à coletividade e do agir em prol do bem comum.

4. *Estudo da carta de Descartes a Bannius em defesa de Boëssel*, Henia Laura de Freitas Duarte

O estudo aborda a carta de Descartes a Bannius, na qual o filósofo defende Boëssel em uma controvérsia musical mediada por Mersenne, Huygens e Van Schurman. A análise estabelece conexões entre essa correspondência e o *Compendium musicae* (1618), destacando o papel da música em evocar paixões e o princípio da variedade. Descartes contrapõe as críticas de Bannius à composição de Boëssel, enfatizando a importância da expressividade musical e das nuances linguísticas no contexto francês. A carta revela um avanço nas reflexões estéticas e passionais de Descartes, que culminam em sua obra *As Paixões da Alma* (1649).

5. *União substancial e conhecimento por signos*, Lucca Gadelha Greco

Este texto propõe uma interpretação para o estatuto do signo em Descartes e analisa sua relevância para a descrição que o filósofo faz da cognição humana. Para isso, delimitam-se as ocorrências relevantes dos termos *signum* e *signe* nos escritos de Descartes, considerando sua abrangência semântica em latim e na língua francesa. A delimitação permite que se examine os trechos em que os termos são empregados, chegando a algumas inferências relevantes por meio de uma análise lexical. Essas inferências são então submetidas a uma análise conceitual, da qual extrai-se uma definição precisa para o estatuto do signo em Descartes. Por fim, é possível demonstrar que apenas pela união substancial se explica como o conhecimento por signos é possível.

6. *L'idée de l'âme chez Descartes*, Pierre Guénancia

O texto pretende examinar a noção de alma em Descartes, e inicia por evidenciar a equivalência dos termos “alma”, “espírito” e “eu” em obras como o *Discurso do Método* e mesmo nas *Meditações*. As coisas começam a mudar, quando se trata do tema da união, e a hipótese do

texto (ainda apenas uma hipótese) é a seguinte: a partir de 1643 (com as primeiras cartas à Elisabeth) e, na sequência, até as *Paixões da Alma* (da alma e não do espírito), Descartes emprega o termo “alma” não apenas como substância distinta do corpo, mas sobretudo como uma das duas personagens que formam a união da alma e do corpo, como a parceira do corpo e não como seu contrário. O texto desenvolve essa hipótese, traça análises e comentários e dela extrai consequências.

7. *Fenomenologia cartesiana do afeto: fundamentos e conceitos operacionais*, Wojciech Starzyński

Este texto, como continuidade de investigações prévias, apresenta um esboço introdutório destinado a discutir os principais conceitos operacionais de uma possível fenomenologia cartesiana do afeto. Explorando o potencial fenomenológico da filosofia de René Descartes, o texto foca na união substancial da alma e do corpo, conforme desenvolvida em *Passions de l'âme*. A análise abrange os seguintes conceitos fundamentais: a união substancial da alma e do corpo como base ontológica; a paixão como fenômeno afetivo; a percepção como instância de captura intencional e afetiva da realidade; a vontade como eixo regulador e formador dos afetos; e a imaginação como um modo particular de ser do afeto. Este estudo inicial busca estabelecer uma base conceitual para futuras investigações sobre a fenomenologia cartesiana aplicada à experiência afetiva humana.

Uma boa e proveitosa leitura a todos e a todas!

César Augusto Battisti

Coordenador do GT Estudos Cartesianos da ANPOF¹

¹ Coordenador do GT até o XX Encontro da Anpof, substituído pela profa. Mariana de Almeida Campos a partir de então.

Considerações sobre os diferentes sentidos de corpo em Descartes

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.01>

1 Introdução

Nas críticas mais superficiais ao pensamento de Descartes, atribui-se a esse filósofo um conceito unívoco de corpo, retirado parcialmente da sua concepção científica. Entretanto, temos de entender que Descartes formula uma nova teoria da matéria – assunto cujo entendimento é sempre muito obscuro –, pautada numa perspectiva que lhe confere plena autarquia. Por outro lado, sua prática científica já mostra também a amplitude significacional do termo “corpo”. Ademais, Descartes explicita na carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, a equivocidade desse termo. Assim, para além do já polissêmico uso do conceito na ciência, há um outro emprego para descrever o corpo sentido e vivido – cuja suposta falta em Descartes é, muitas vezes, grosseiramente criticada. Entretanto, esse último sentido desempenha um papel muito importante na economia semântica do conceito de corpo.

Seguindo a leitura da referida carta, procuraremos então mostrar a fecunda complexidade do conceito de corpo em Descartes e contestar os preconceitos difundidos sobre a filosofia cartesiana. Nesse

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: alexguima@ufu.br

quadro de análise, a transubstanciação eucarística pensada como um caso-limite da relação entre a alma e o corpo nos ajudará a revistar a questão da (in)divisibilidade dos corpos e de sua correlata unidade ou multiplicidade.

O corpo humano será também considerado em seus diferentes níveis semânticos e nos permitirá pensar o modelo da ciência, que usa uma parte do conjunto do universo material em suas teorias. Além disso, examinaremos o fundamento desse corpo a partir da disposição de se unir a uma alma, o que nos descortinará a temática do corpo próprio (*meum corpus*).

Nossa perspectiva procura, portanto, pensar os vários aspectos de apreensão e os múltiplos significados de uma mesma realidade corporal cuja essência causadora não conhecemos. Apreendemos, todavia, seus efeitos, seus traços, seus vestígios e, dessa maneira, tentamos referir-nos àquela realidade. Esse tratamento pretende assim apresentar a riqueza da relação entre o corpo e a alma, bem como a complexidade da dinâmica das diferentes faculdades mentais, na medida em que podem mostrar-nos o mesmo corpo como inteligido, imaginado ou sentido.

2 A equivocidade do termo “corpo” em Descartes

A carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, explicita um ponto fundamental do pensamento de Descartes sobre o corpo: a sua equivocidade, ou seja, a sua pluralidade de sentidos. Vamos neste texto destacar três, sobretudo para podermos assinalar, por assim dizer, a faculdade que regula cada acepção, a saber, o corpo vinculado à ideia de extensão, regulado pelo intelecto; o corpo vinculado a uma extensão determinada, regulado pela imaginação; o corpo vivido, regulado pelo sentimento.

Façamos então uma leitura de certos trechos da referida carta:

Primeiramente, considero o que é o corpo de um homem, e considero que o termo corpo é **muito equívoco**; pois quando falamos de um **corpo em geral**, entendemos uma parte determinada da matéria, bem como o conjunto da quantidade de matéria que compõe o universo, de sorte que, se eliminássemos qual seja uma pequena quantidade, julgaríamos imediatamente que o corpo é menor e que já não é inteiro; nem poderíamos mudar nenhuma partícula desta matéria, de sorte que não pensássemos após que o corpo já não é totalmente o mesmo, ou não tem o mesmo número.²

Esse corpo em geral – o corpo meramente extenso – já apresenta então uma polissemia: pode ser uma parte determinada da matéria ou o conjunto da quantidade de matéria que compõe o universo. Esse conjunto da quantidade de matéria do universo encontra na sua ideia o espaço geométrico dito em geral infinito, mas não por Descartes. Pensar a ideia intelectual de extensão em sua infinitude seria pensá-la metafisicamente e, de um modo, meramente conceitual. O caráter intelectual dessa extensão levará Espinosa a pensar a infinitude da extensão como um atributo divino, ou Leibniz a pensar o espaço geométrico como conceitual na sua elaboração do princípio dos indiscerníveis. Porém, para Descartes, a ideia intelectual de extensão só é cientificamente operável a partir da imaginação. Por isso, a extensão geométrica ou física será sempre indefinida. De certa maneira, o sentido exclusivamente intelectual do corpo terá na sua recusa por parte de Descartes uma função de balizamento, pois a operação científica se faz com a imaginação, mas também com o intelecto. O pensamento em seus vários

² « Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entier; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou idem numero » (A Mesland, 9 de fevereiro de 1645, AT, IV, 166, 2-3).

modos e faculdades está presente nos diferentes sentidos do corpo. A exclusividade de um modo é sempre abstrata.

O interessante é que, no trecho citado, o corpo em seu sentido científico, operado sobretudo pela imaginação, muda de determinação, ou seja, de identidade enquanto corpo à medida que perde qualquer uma de suas partes, a mínima que seja. Dito de outro modo: a indefinição quantitativa leva a uma indefinição de identidade. Não se trata do mesmo corpo, de uma mesma unidade, mas de uma outra.

Por outro lado, Descartes distingue o que seja o corpo de um homem do corpo em geral, retomando distinção que já havia feito na *Sexta Meditação*. Essa distinção antecipa, no fundo por trabalhar a mesma questão filosófica, a distinção fenomenológica entre *Leib* (corpo próprio, corpo vivido) e *Körper* (corpo em geral).

Vejamos como Descartes caracteriza o corpo de um homem nessa carta: “Mas, quando falamos do corpo de um homem, não nos referimos a uma parte específica de matéria, nem a algo com uma grandeza determinada.” A determinação quantitativa não se aplica ao corpo de um homem. Trata-se de um corpo que não se define por uma parte da matéria, ainda que dela não seja desprovido. Qual seria então o fundamento desse corpo? A partir de que ele seria pensado? “Referimo-nos apenas a toda a matéria que está unida à alma desse homem”. Quer dizer: a união à alma, ao imaterial, ao não corpóreo, é que o fundamento do corpo de um homem. “De modo que, mesmo que essa matéria mude e a sua quantidade aumente ou diminua, continuamos a acreditar que é o mesmo corpo, numericamente idêntico, enquanto ele permanece ligado e unido substancialmente à mesma alma”. Trata-se do mesmo corpo, da mesma identidade corporal, embora a matéria varie e a quantidade mude. Esse corpo tem uma completude dependente da disposição de suas partes para manter a sua relação com a sua alma: “acreditamos que esse corpo está completo enquanto tiver em si todas

as disposições necessárias para manter essa união”.³ O nosso corpo permanece desde a infância. Não temos um corpo diferente apesar da significativa mudança de tamanho: “Pois não há ninguém que não acredite que temos os mesmos corpos que tivemos desde a infância, embora sua quantidade tenha aumentado consideravelmente”. Isso é visível por nós e por qualquer outro, é perceptível por mera observação. No entanto, há uma mudança mais radical e profunda que nos é conhecida por uma informação de ciência: “segundo a opinião comum dos médicos — e sem dúvida conforme a verdade —, não reste neles nenhuma parte da matéria que existia então, e nem sequer possuem a mesma figura” Ou seja: toda a matéria mudou, mas se trata do mesmo corpo! E não só a matéria: a forma também! “De modo que eles são numericamente os mesmos apenas porque são animados pela mesma alma” (AT, IV, 166).

Há mais ainda. O corpo humano é indivisível, contrariando toda a caracterização do corpo extenso. Relembrando: Descartes é um teórico inovador do conceito de corpo, do estatuto da matéria. Descartes nos faz conhecer o que é a matéria, o que é o corpo pela extensão, pelo corpo definido geometricamente. Ao fazer isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado de forma geral, não consiste no fato de ser algo duro, ou pesado, ou colorido, ou que afete os sentidos de qualquer outra maneira; mas apenas no fato de ser algo que se estende em comprimento, largura e profundidade (*Princípios da Filosofia*, II, IV: AT, VIII, 42). Por outro lado, temos o corpo na sua correlata aceção puramente física, na sua concepção de uma *res extensa* que se divide indefinidamente. Com efeito, essa *res extensa* que se

³ « Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, idem numero, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » (AT, IV, 166).

divide indefinidamente é a condição para toda ciência, para toda teoria do objeto, pois permite. Podemos ver essa divisão indefinida nos Princípios da Filosofia, II, artigo 20:

Também conhecemos que não é possível existirem átomos, ou partes de matéria naturalmente indivisíveis. Pois, se algo assim existisse, seria necessariamente extenso, por menor que fosse imaginado; e ainda assim poderíamos dividir cada uma dessas partes em duas ou mais partes menores através do pensamento, reconhecendo, assim, que são divisíveis. Não há nada que possamos dividir pelo pensamento sem, por isso mesmo, reconhecermos que é divisível; e, portanto, se julgássemos que algo assim é indivisível, nosso julgamento estaria em desacordo com o conhecimento.⁴

A matéria é absolutamente falando sempre divisível. Limitar a possibilidade de divisão da matéria seria limitar a própria potência de Deus:

Ainda que imaginemos que Deus tenha desejado fazer com que alguma partícula de matéria não pudesse ser dividida em partes menores, essa partícula ainda assim não poderia ser chamada propriamente de indivisível. Pois, mesmo que Deus a tenha tornado impossível de ser dividida por qualquer criatura, certamente não poderia retirar de si mesmo o poder de dividi-la: uma vez que é absolutamente impossível que Ele diminua o seu próprio poder, como já foi mencionado anteriormente. Portanto, falando em termos absolutos, essa partícula permanecerá divisível, pois essa é a sua natureza.⁵

⁴ « Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi, sive materiae partes ex natura sua indivisibiles, existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles. Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus esse divisibile; atque ideo, si judicaremus id ipsum esse indivisibile, iudicium nostrum a cognitione dissentiret » (AT, VIII, 52).

⁵ « Quin etiam si fingamus, Deum efficere voluisse, ut aliqua materiae particula in alias minores dividi non possit, non tamen illa proprie indivisibilis erit dicenda. Ut etenim effecerit eam a nullis creaturis dividi posse, non certe sibi ipsi ejusdem dividendae facultatem potuit adimere: quia fieri plane non potest, ut propriam suam potentiam

Ou seja, absolutamente falando o corpo nessa acepção é indefinidamente divisível. Chama-nos atenção o fato de que, se não considerarmos dessa forma, contrariamos a própria suma potência divina.

Um outro ponto a ser recordado, por exemplo, na Sinopse da *Segunda Meditação*, que nos antecipa conclusões da *Sexta*, é a contrariedade que se estabelece entre a mente e o corpo pela questão da divisibilidade. Não são apenas substâncias distintas, mas são, de certo modo (*quodammodo*), contrárias. Ou seja, se é corporal é divisível, se é incorpóreo (mental) é indivisível:

E isto é também ali confirmado porque só entendemos todo corpo como divisível, em contraposição a toda mente, a qual só é entendida como indivisível: pois, não podemos conceber a metade de nenhuma mente, ao passo que podemos fazê-lo com qualquer corpo, por menor que seja. De maneira que suas naturezas são por nós conhecidas não apenas como diversas, mas, de certo modo, como contrárias também.⁶

3 O corpo humano

No entanto, o corpo de um homem: “é indivisível: pois, se cortamos um braço ou uma perna de um homem, consideramos que seu corpo está dividido, tomando a palavra ‘corpo’ no seu primeiro sentido; mas não no segundo sentido”. A divisão não nos retira a unidade e a identidade humanas: “não pensamos que alguém que tenha um braço ou uma perna amputada seja menos homem do que outro”.

imminuat, quemadmodum supra notatum est. Atque ideo, | absolute loquendo, illa divisibilis remanebit, quoniam ex natura sua est talis » (AT, VIII, 53).

⁶ « Idemque etiam in ipsa confirmari ex eo quod nullum corpus nisi divisibile intelligamus, contra autem nullam mentem nisi indivisibilem: neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cujuslibet quantumvis exigui corporis; adeo ut eorum naturae non modo diversae, sed etiam quodammodo contrariae agnoscantur ». (AT, VII, 13). Para as citações das *Meditações*, usamos a tradução de Fausto Castilho (Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Campinas: Editora Unicamp, 2004).

Além disso, o corpo humano é palco de um processo de transubstanciação natural. Certas substâncias se transformam supostamente em outras no interior do corpo humano:

considero que, quando comemos pão e bebemos vinho, as pequenas partes desse pão e desse vinho, ao se dissolverem em nosso estômago, fluem imediatamente para as nossas veias e, apenas por se misturarem com o sangue, transubstanciam-se naturalmente e tornam-se partes do nosso corpo (AT, IV, 166, 3).

O fato de tudo se passar no interior da mesma substância extensa já ajuda a explicar esse processo, pois, para a ciência cartesiana, pão e vinho não se distinguem substancialmente de carne e sangue.

Assim, o corpo humano é indefinido quantitativamente, radicalmente mutável materialmente, completo, uno, inteiro, indivisível e transubstanciador. Como vimos, o que o fundamenta é, portanto, a sua disposição de se manter unido à alma. A unidade se articula entre uma indivisibilidade que a mente nos põe e a disposição do corpo que lhe permite estar intimamente ligado à alma.

Esse entendimento do corpo humano auxilia a tornar aceitável a transubstanciação, o assunto principal da referida carta a Mesland. Em primeiro lugar, na filosofia cartesiana a substância extensa é uma só, é pensável em sua unidade pelo intelecto. Mudanças de qualidade se dão no interior de uma mesma substância. Uma consequência disso é a transubstanciação que os corpos naturalmente operam ao transformar comida em carne e sangue. Em segundo lugar, a menor parte da matéria, do pão, por exemplo, pode ser corpo de Cristo, na medida em que pela Consagração é informada pela sua alma. Trata-se de um corpo qual seja ele unido a uma alma. A Eucaristia nos apresenta um caso limite da relação entre corpo e alma, pois nela não há a questão da disposição do corpo para se manter unida à alma, mas a alma do Cristo informa e torna seu o pão consagrado. Ela revela que a união é o

fundamento do corpo humano e radicaliza o aspecto de indivisibilidade desse corpo.

Em relação à indivisibilidade do corpo, poderíamos explorar a sua ocorrência nas significações do corpo da seguinte maneira. No sentido da apreensão intelectual do conjunto da matéria do universo, do contínuo espaço geométrico, da submissão à mesma legalidade, temos uma única substância, indivisível na percepção de sua totalidade. Quanto a isso, recorramos à exposição de Espinosa na sua carta XII:

a quantidade é concebida por nós de dois modos: abstrata e superficialmente na imaginação [...], ou como substância, que se faz apenas pelo intelecto puro. [...] Mas, se prestamos atenção à [quantidade] conforme é no intelecto [...] descobre-se que ela é infinita, indivisível e única (SPINOZA, Benedictus de. *Tutte le Opere*, 2011, p. 1860; Gb, 57).

Assim, paradoxalmente a substância extensa indivisível abre o domínio da divisibilidade operada na imaginação. No sentido do corpo imaginado, a partir do qual, para Descartes, se fazem Matemática e Física, pois figuras são uma parte imaginada da divisão do universo geométrico, bem como os determinados corpos ou partículas⁷ que colidem no mundo físico. No entanto, o corpo humano e, sobretudo o corpo sentido, repõe a questão da indivisibilidade do corpo.

De certo modo, a mente, nos seus modos intelectual ou sensível, introduz a unidade e indivisibilidade na apreensão do corpo: a unidade da substância extensa ou a unidade do corpo sentido. Para Sartre, essa unidade que engaja o todo indivisível do pensamento em cada um de seus atos seria a intuição primeira de Descartes.⁸ Os modos da

⁷ Na suposição cosmogônica de Descartes (*Princípios da Filosofia*, III, artigo 52, AT, VIII, 105), o primeiro tipo de partícula é uma espécie extremamente sutil. Essas partículas são justamente as que formam as estrelas. O segundo tipo caracteriza-se por sua forma arredondada, com maiores dimensões que o primeiro: constitui os céus e todos os fluídos. Já o terceiro destaca-se por sua grande dimensão; é o elemento formador dos planetas.

⁸ “Essa é a intuição primeira de Descartes: ele compreendeu, melhor do que ninguém, que a menor démarche do pensamento engaja todo o pensamento; um pensamento

mente não são suas partes. Cada qual se apresenta segundo a totalidade e indivisibilidade da mente. É o domínio da precedência absoluta da unidade indivisível do todo. Dessa maneira, na apreensão intelectual ou sensível a unidade mental é, de algum modo, projetada naquilo que é apreendido. Além disso, a mente, em sua experiência de permanência e de unidade do ego, é o fundamento da elaboração do conceito de substância na *Segunda Meditação*.⁹ Essa ideia é projetada na substância extensa. Por isso, por exemplo, na *Terceira* posso produzir a substancialidade da substância extensa, posso ser causa da realidade objetiva da sua ideia.¹⁰ Nessa perspectiva, haveria uma gênese explicativa da própria substancialidade.

A unidade e a indivisibilidade do corpo sentido podem ser pensadas de duas maneiras. Essa diferença não é explorada na referida carta. Nela, Descartes se refere apenas ao corpo de um homem. No entanto, em outros textos, para o autor, o corpo humano pode ser pensado em primeira pessoa ou terceira pessoa. A experiência em primeira pessoa é mais próxima da alma, da união substancial, da experiência justamente da unidade, indivisibilidade e permanência do ego. Projetamos, de certo modo, essa experiência de indivisibilidade no corpo imaginado, a começar pelo corpo que imaginamos ser o nosso. A imaginação permite ver o meu corpo em terceira pessoa. Quando sinto o corpo, ele é absolutamente indivisível; porém, quando imagino o meu

autônomo que se põe em cada um dos seus atos, em sua independência plena e absoluta" (Sartre, J.-P., *La liberté cartésienne*. In: *Descartes: Introduction et choix par J.-P. Sartre*. Genebra-Paris, Éditions des Trois Collines, 1946, p. 11-12)

⁹ Cf. Marion, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, cap. III, §13.

¹⁰ "Quanto, porém, às ideias das coisas corporais, nada ocorre nelas que não pareça poder provir de mim mesmo. Pois, se as inspeciono mais de perto e as examino em separado, do mesmo modo que ontem examinei a ideia da cera, noto que muito poucas são as coisas que nelas percebo clara e distintamente, a saber: a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura, que surge da terminação dessa extensão; a situação obtida das coisas diversamente figuradas; o movimento ou mudança dessa situação, ao que podem ser acrescentados a substância, a duração e o número" (AT, VII, 43).

corpo, ele é relativamente indivisível. Relativo à experiência radical de indivisibilidade do corpo sentido em primeira pessoa. Essa indivisibilidade relativa é projetada na noção de disposição a se manter unido à alma. Essa disposição que mantém o conjunto do corpo, sua inteireza e completude, bem como sua indivisibilidade. A disposição é a situação que diferencia o corpo interna e externamente. A disposição externa do corpo humano o põe numa relação com os outros corpos que preserva seu conjunto. A disposição interna diz respeito ao conjunto das suas partes diferenciadas organizadas para a preservação do conjunto.

O corpo humano imaginado, pensado em terceira pessoa, não é só uma figura geométrica indiferenciada pelo intelecto, mas é rica em detalhes determinados pela imaginação. O corpo humano meramente físico – entendido como corpo em geral, aquele que é alterado quando perde uma parte – ainda não tem a unidade que lhe confere o corpo propriamente humano, imaginado pela Anatomia e pela Fisiologia. Por outro lado, os determinados fenômenos físicos têm a sua estrutura que lhes confere a unidade imaginada. As partículas fundamentais do universo são imaginadas,¹¹ cada uma tem a sua unidade, as suas características, enfim, a sua disposição conforme a imaginação. Se o intelecto nos apresenta a unidade e a indivisibilidade do conjunto do universo, o sentimento nos apresenta a unidade da parte do universo.

Há que se dizer, portanto, que o corpo de um homem tem duas significações: a do corpo anátomo-fisiológico, que já apresenta uma unidade própria¹² para além da variação material, e o *meum corpus*, o corpo próprio, o meu corpo, vivido e sentido em primeira pessoa.

¹¹ Cf. Guenancia, P. Le rôle des suppositions dans la physique cartésienne. In: *Modernos e Contemporâneos*, v. 3, n. 7., jul./dez., 2019.

¹² Já há uma indivisibilidade forte do corpo humano, tomado em sua acepção anátomo-fisiológica. Encontramos uma totalidade em que o termo « indivisibilidade » é francamente utilizado, como podemos ver no Art 30 das Paixões da alma (cujo título é: Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement): « l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties, à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un, et en quelque façon

4 O *meum corpus*

Devemos repetir, por conseguinte, que a distinção entre o corpo em geral e o corpo do homem parte da precedência do *meum corpus*. Vejamos como podemos entender isso a partir da *Sexta Meditação*.

Leiamos o parágrafo oitavo dessa *Meditação* em que encontramos ideias sensíveis existentes por cuja causa me pergunto:

Não era, por certo, sem razão que diante das ideias de todas essas qualidades propostas a meu pensamento, as únicas que eu próprio e imediatamente sentia, julgasse eu sentir coisas completamente diversas de meu pensamento, a saber, corpos, dos quais essas ideias proviriam. Pois experimentava que elas se me apresentavam sem nenhum sentimento de minha parte.¹³

No entanto, o lugar de residência de todas essas ideias-efeito era um corpo “que olhava como parte minha ou, talvez até, como eu inteiro”.¹⁴ Um corpo que considerava como que eu todo. A ambiguidade entre parte e todo parece se resolver pelo todo, que é, de certo modo, um com a mente. Trata-se também de um *meum corpus* existente desde sempre: “Mas, numa mais atenta consideração do que seja a imaginação, esta não se mostra senão como uma certa aplicação da faculdade cognoscitiva a um corpo que lhe está intimamente presente e, por conseguinte, é existente”.¹⁵ Há o *meum corpus* a que mente está

indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux [...] Comme il paraît, de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement, lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes » (AT, XI, 351).

¹³ « Nec sane absque ratione, ob ideas istarum omnium qualitatum quae cogitationi meae se offerebant, et quas solas proprie et immediate sentiebam, putabam me sentire res quasdam a mea cogitatione plane diversas, nempe corpora a quibus ideae istae procederent; experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire » (AT, VII, 75).

¹⁴ « quod tanquam mei partem, vel forte etiam tanquam me totum spectabam » (AT, VII, 74).

¹⁵ “nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, | nihil aliud esse apparet quam

conjugada e que, por sua inspeção, posso imaginar corpo!, as coisas corporais.

Ademais, no parágrafo 11 da *Sexta Meditação*, explicita a sua denominação “meu”:

E não era também sem razão que julgasse pertencer-me, mais do que todas as outras coisas, aquele corpo que, por um direito especial, chamava meu: pois, ao contrário dos outros, não podia dele me separar; sentia nele e por ele todos os apetites e afectos e, finalmente, era em suas partes, e não nas partes dos outros corpos situados fora dele, que sentia a dor e a cócega do prazer.¹⁶

Descartes explicita a estrutura do sensível a partir do corpo próprio: “*omnes appetitus et affectus in illo et pro illo sentiebam*”. Todo o sensível é *in meo corpore et pro meo corpore*. Sinto nele e por ele. Mesmo que o sentido não exista, há o *meum corpus*, a estrutura do sentir. E “não há nada que esta natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que passa mal quando sinto dor”.¹⁷

Diante da questão da procedência das ideias sensíveis, a *quaestio causae* que posso fazer à *facultas sentiendi*, ao *meum corpus* como existente e, por isso, passivo, vou requerer uma causa, uma *facultas activa de ideas producendi vel efficiendi*:

Agora, há na verdade em mim uma certa faculdade passiva de sentir ou de receber e conhecer ideias das coisas sensíveis, a qual me seria, no entanto, totalmente inútil, se não existisse também, em mim ou em

quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens” (AT, VII, 72).

¹⁶ “Non etiam sine ratione corpus illud, quod speciali quodam jure meum | appellabam, magis ad me pertinere quam alia ulla arbitrabar: neque enim ab illo poteram unquam sejungi, ut a reliquis; omnes appetitus et affectus in illo et pro illo sentiebam; ac denique dolorem et titillationem voluptatis in ejus partibus, non autem in aliis extra illud positis, advertebam” (AT, VII, 76).

¹⁷ “Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quam quod habeam corpus, cui male est cum dolorem sentio” (AT, VII, 80).

outra coisa, uma certa outra faculdade ativa, que produza ou cause essas ideias.¹⁸

Os candidatos à causa são Deus, causa da minha e de qualquer outra existência, uma substância mais eminente do que o corpo, e o corpo. Nesse caso, trata-se do corpo causa, ativo. O *meum corpus* é sempre passivo, mesmo, quando a vontade atua e age sobre o *meum corpus* para, em sequência torná-lo instrumento de transmissão dessa vontade nos corpos do mundo.

Além disso, no fundo, os três são sempre candidatos. Pois, mesmo que concluamos pela existência da causa “corpo”, não sabemos bem do que se trata. Como vimos, a imaginação forja um corpo a partir de seus parâmetros de exercício: a extensão. Por outro lado, Descartes nos diz: “Mas, talvez [os corpos] não existam inteiramente tais quais os compreendo pelo sentido”.¹⁹ A propósito, além da regulação racional da causação pela igualdade ou superioridade da quantidade de ser, no quadro da procedência das ideias sensíveis, podemos acrescentar a relação variedade na causa-diversidade no efeito, sem que isso nos dê acesso à essência da causa: “E, decerto, por sentir cores, sons, cheiros, calor, dureza etc., muito diversos, retamente concluo que, nos corpos de onde procedem todas essas percepções dos sentidos, há algumas variedades a elas correspondentes, embora não lhes sejam talvez semelhantes”.²⁰

¹⁸ “Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi” (AT, VII, 79).

¹⁹ “Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu compreendo” (AT, VII, 80).

²⁰ “Et certe, ex eo quod valde diversos sentiam colores, sonos, odores, sapes, calorem, duritiem, et similia, recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentes, etiamsi forte iis non símiles” (AT, VII, 81).

O ponto é que a ideia sensível é um efeito, é um vestígio, um traço. De modo algum, nos dá acesso à essência da causa. Pois a semelhança de qualidade que era operada pelo *eidos* da coisa captado pelo intelecto, já não é pela *quaestio causae* cartesiana, que recorre à causa eficiente que é suficiente de produzir o ser do efeito. Encontramos a causa possível para a explicação pedida pela racionalidade humana, que, no entanto, prova a sua necessidade por sua fecundidade, por sua capacidade de deduzir os efeitos. “Entretanto, emprego-as eu como se fossem regras certas para conduzir ao conhecimento imediato da essência dos corpos postos fora de nós, a respeito da qual nada significam, contudo, a não ser muito obscura e confusamente”.²¹

5 Considerações finais

Procuramos mostrar que “corpo” é um termo equívoco. Destacamos três sentidos que se articulam e são regulados com diferentes faculdades da mente respectivamente, a saber: o corpo da totalidade da *res extensa* inteligido pelo intelecto, o corpo das partes da *res extensa* determinado pela imaginação e o corpo vivido apreendido pelo sentimento. Embora o apreendido seja sempre a mesma coisa corpórea cuja essência desconheço, a pluralidade das apreensões revela o horizonte de variação da relação entre a mente e o corpo.

O corpo humano por sua vez nos traz, entretanto, uma ambiguidade característica. Por um lado, pode ser entendido como corpo imaginado, como corpo percebido em terceira pessoa – objeto da Anatomia e da Fisiologia – e, como portador de um modelo de unidade das partes, referência para todos os modelos físicos, que supõe algum tipo de unidade e indivisibilidade em suas explicações. Por outro lado, o

²¹ “utor tanquam regulis certis ad immediate dignoscendum quatenus sit corporum extra nos positorum essentia, de qua tamen nihil nisi valde obscure et confuse significant” (AT, VII, 83).

corpo sentido, vivido em primeira pessoa, mostra-se como fundamento da unidade e indivisibilidade do corpo humano.

Como no caso-limite da transubstanciação eucarística, o que confere a indivisibilidade ao corpo vivido é a união a uma alma. Todas as partes do pão consagrado são partes do único e indivisível corpo de Cristo informado pela sua alma. Desde que não comprometa a sua disposição para manter-se unido à alma, a variação material do *meum corpus* não lhe destitui de sua unidade e inteireza.

Descartes é um teórico que elabora uma nova concepção da matéria, que vai orientar a perspectiva moderna de autarquia do seu funcionamento e da sua legalidade própria. Essa perspectiva, porém, não nos informa sobre a essência do universo material. A partir dos seus efeitos, tentamos investigar os seus modelos e regularidades. A equivocidade do corpo é uma consequência das diferentes maneiras que apreendemos os seus efeitos. Trata-se de uma pluralidade de significações da mesma coisa.

Referências

- CASTILHO, Fausto. *Curso sobre Descartes*. Campinas: Unicamp, 1998. (Mimeografado.)
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Introdução de Gilles-Gaston Granger. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes* (AT), publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes. Paris: Vrin, 1996.
- DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DESCARTES, René. *Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009*. Ed. G. Belgioioso. Milão: Bompiani, 2009.

- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução coordenada por Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015.
- ESPINOSA, Baruch. *Tutte le Opere*. Milão: Bompiani, 2011.
- GUENANCIA, Pierre. Le rôle des suppositions dans la physique cartésienne. In: *Modernos e Contemporâneos*, v. 3, n. 7., jul./dez., 2019
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp/Vozes, 2012.
- MARION, Jean-Luc. *Questions Cartésiennes II*. Paris: PUF, 1996.
- MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.
- OLIVO, Gilles. L'efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité. In: *Descartes et le moyen âge*. Organizado por Joël Biard e Rashed Roshdi. Paris: Vrin, 1997, p. 91-105.
- SARTRE, J.-P., La liberté cartésienne. In: *Descartes: Introduction et choix par J.-P. Sartre*. Genebra-Paris, Éditions des Trois Collines, 1946.

A Noção de Dificuldade em Descartes: sua importância no método cartesiano

César Augusto Battisti¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.02>

1 Introdução

O objetivo dessa minha exposição é apresentar a noção de dificuldade e discutir seu lugar e importância na metodologia cartesiana, tendo em conta o impacto de sua presença constante, e de outras análogas, nos textos e nas investigações ilustrativas do método cartesiano.²

2 Examinando os 4 preceitos do *Discurso do Método*

Começemos com os 4 preceitos do *Discurso do Método*.

Se observarmos os preceitos metodológicos da segunda parte do *Discurso*, veremos que, em cada um deles, há certas palavras-chave que podem recolher o que lhes é central.

Citemos o texto para relembrarmos o conteúdo de cada preceito:

¹ Doutro em Filosofia. Professor da Unioeste, Campus de Toledo.

E-mail: cesar.battisti@hotmail.com.

² Uma versão deste texto foi apresentada no “Encontro sobre Filosofia do Sec. XVII”, em setembro de 2024, no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O tema (ou alguns de seus aspectos) se encontra tratado também em outros textos do autor (BATTISTI, 2005; 2016a; 2016b; 2019a; 2019b; 2022a; 2022b; 2024a; 2024b).

O primeiro era o de jamais admitir como verdadeira alguma coisa que eu não conhecesse evidentemente como tal, isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada mais compreender em meus julgamentos senão aquilo que se apresentasse tão clara e distintamente ao meu espírito que eu não teria ocasião alguma de colocá-lo em dúvida.

O segundo, de dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas fossem requeridas para melhor resolvê-las.

O terceiro, de conduzir por ordem os meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo a ordem entre aqueles que não precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, de fazer por toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu estivesse seguro de nada omitir (AT VI, p. 18-19; Descartes, 2018, p. 81).³

Penso que podemos sintetizar cada preceito ao redor de algumas noções centrais e de algumas tarefas metodológicas que cabem a cada um deles.

2.1 Sobre o primeiro preceito

O primeiro preceito tem como objetivo central conduzirmos a verdade ao claro e distinto e evitar duas atitudes impeditivas da conquista do evidente, quais sejam, o julgamento com precipitação e com demasiada pressa, bem como o julgamento a partir de certos fundamentos injustificados ou assumidos sem exame suficiente. Este preceito define o que é o conhecimento, e permite que, de uma propriedade relativa ao nosso modo de percepção, a percepção evidente, concluamos a verdade da coisa percebida. Para isso, ele exige cuidado e circunspeção, como forma de evitarmos errar por pressa, julgamento antecipado ou por sustentação inadequada.

³ As citações dos textos de Descartes serão feitas a partir de edições em língua portuguesa, acompanhadas das referências da edição *standard* das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT).

Esse preceito é talvez o menos operativo dentre os quatro, e tem recebido críticas desde muito cedo, por parecer ser tautológico ou banal.⁴ Na verdade, esse preceito sintetiza elementos de natureza epistêmica desenvolvidos nas regras iniciais das *Regras para a Direção do Espírito*,⁵ mas, sobretudo, evidencia algo muito caro a Descartes: que o conhecimento é uma conquista, precisa de cuidados, e que a verdade é, antes de tudo, não um ponto de partida, mas algo a ser buscado: ela precisa ser atingida, alcançada, para poder ser agarrada. E, quando a encontrarmos, saberemos e teremos certeza de a termos encontrado.

A verdade deve ser alcançada, e, portanto, o primeiro preceito inaugura três coisas fundamentais: 1º) um movimento caracterizado como indo muito mais do não-saber ao saber do que em sentido contrário: nosso estado inicial é de não saber, de dúvida ou de desconfiança do que se supõe saber e de cautela em nosso julgamento. Não partimos de conhecimentos, mas devemos chegar até eles; 2º) o método cartesiano é de busca e de apreensão da verdade, e, portanto, é de descoberta, antes de tudo: a verdade exige seu límpido apresentar-se ao sujeito atento, por mais que sejam necessárias estratégias e investigações de toda ordem para que isso aconteça; 3º) a verdade apreendida, por ser evidente, é uma verdade certa e absolutamente segura, não havendo espaço para questionamentos por parte de quem a conquiste nem para exigências ulteriores. É descabido exigir prova a um conhecimento evidente. Como diz Descartes: “uma criança instruída na aritmética, tendo feito uma adição segunda suas regras, pode estar segura de ter encontrado, no tocante à soma que examinava, tudo o que o espírito humano poderia achar” (AT VI, p. 21; DESCARTES, 2018, p. 83).

⁴ Leibniz é um dos críticos deste e dos demais preceitos. Ver a respeito, por ex., Y. Be-laval (1960, p. 133-98).

⁵ Principalmente as Regras II e III, que tratam do conhecimento certo e indubitável e das operações do espírito, a intuição e a dedução (AT X p. 362-ss).

2.2 Sobre o quarto preceito

O quarto preceito, por sua vez, tem o objetivo de fazer enumerações e revisões completas. Enumerar é percorrer algo ou um conjunto de elementos com o objetivo de elencar a todos e evitar lacunas; a enumeração pode ser tanto horizontal quanto vertical, isto é, podemos apontar elementos concomitantes e simultâneos ou sucessivos e hierarquizados. A revisão, por sua vez, tem a função de corrigir omissões ou evitar repetições e o que é supérfluo. Elas juntas têm o papel de garantir a completude do exame, de corrigir falhas e lacunas e eliminar o desnecessário ou o que está sobrando.

Este preceito tem importância fundamental em razão do caráter heurístico e inventivo do método. Se o método cartesiano fosse algorítmico ou dedutivo num sentido lógico forte, este preceito não teria razão de ser. Visto que o método é criativo, inventivo, a revisão e a enumeração são fundamentais. Nesse sentido, ele é complementar ao primeiro: diante da evidência, posso ter esquecido algo ou cometido algum falha metodológica, mas a evidência não pode ser questionada nem cabe prova ou demonstração propriamente dita.⁶

2.3 Sobre o terceiro preceito

O terceiro preceito é talvez o mais difícil de ser compreendido, embora fácil de ser sintetizado. Ele trata da ordem, seja de uma ordem detectada seja de uma ordem inventada. E as dificuldades são basicamente de três tipos.

A primeira delas é: ordenam-se que tipo de coisas?

O terceiro preceito do *Discurso do Método* se refere, literalmente, ao ordenamento tanto de pensamentos quanto de objetos. Descartes faz referência em outros lugares a outras entidades a serem ordenadas. A

⁶ Estes dois preceitos – mas também os demais e toda a reflexão metodológica – mostram o quanto se pautar na demonstração é algo estranho ao pensamento cartesiano: a evidência é autossuficiente e é distinta da prova; a demonstração encontra-se eclipsada no processo de conquista da evidência.

Regra V das *Regras* se refere, já no cabeçalho, ao ordenamento de objetos ou coisas (aparentemente indeterminadas quanto ao seu estatuto), mas ao mesmo tempo também a proposições, e mais adiante (no interior da regra) a questões. A Regra VI se refere a coisas a serem ordenadas, não entre si, mas em relação a uma dificuldade, no interior de uma dificuldade. Os *Ensaíos* físicos trazem como título de seus sumários o “índice das principais dificuldades explicadas” (AT VI, p. 487; p. 498; Descartes, 2018, p. 477; p. 493) em cada texto, e assim tanto a *Dióptrica* quanto os *Meteoros* trazem um ordenamento de dificuldades. Na *Geometria*, por sua vez, embora na sua tábua de assuntos não conste o termo “problema”, os títulos dos livros se referem ao ordenamento de problemas: são os problemas, ordenados, que estruturam a investigação na *Geometria*.

A questão é, portanto, sobre quais entidades recai o ordenamento? Temos, no mínimo, três tipos de entidades: entidades mentais (pensamentos e proposições); entidades reais, de cunho ontológico (coisas, objetos); e entidades epistêmicas (dificuldades, problemas, questões; proposições, novamente). Em outros lugares, temos ainda outras entidades sobre as quais recai ordenamento. Por exemplo, Descartes se refere ao ordenamento de razões e a cadeias de razões.

A segunda questão é: de que modo a ordem se configura?

Descartes se refere a dois movimentos fundamentais na Regra V, seja aquele que vai do complexo ao simples e, no sentido inverso, do simples ao complexo. Primeiramente, é preciso frisar este ponto: Descartes não afirma que devemos ir apenas e somente do simples ao complexo, mas que, primeiramente, devemos buscar o simples no interior do complexo, razão pela qual partimos do complexo para depois remontar a ordem a partir do simples. Com isso, é preciso reafirmar que, evidentemente, a ordem epistêmica é do simples ao complexo, uma tese, no mais, bastante clássica; agora, metodologicamente, as coisas se oferecem como configuração e como complexidade e é a partir delas (como complexidade) que começamos a investigação.

Portanto, distinguimos a noção epistêmica de ordem, por um lado, da atuação e configuração metodológica desta exigência epistêmica, por outro. Na verdade, embora a ordem pretendida seja fundamentalmente uma só (do simples ao complexo), podemos distinguir variadas configurações que ela assume até se concretizar desse modo. Vejamos as principais.

1) A primeira, que chamei de epistêmica, é a ordem propriamente dita do conhecimento, desconsiderada as peripécias e aventuras no processo de sua aquisição. Essa ordem vai do simples ao complexo. Ela, contudo, no início do processo é apenas uma exigência, um pré-requisito, cuja realização e constituição se dará apenas no final.

2) Assim, um segundo sentido é este que resulta no final: a ordem constituída, seja no interior de um campo do saber, seja no todo da árvore da sabedoria. No final, o saber se organiza conforme a prescrição epistêmica inicial.

Os outros sentidos de ordem se dão propriamente no campo de batalha de conquista e produção do conhecimento.

3) O principal deles é aquele prescrito pela Regra V, caracterizado pelo duplo movimento complexo-simples e simples-complexo. Esse movimento, como já afirmado, se refere tanto a problemas ou questões, quanto a objetos ou mesmo a proposições no interior de uma dificuldade. É preciso frisarmos, contudo, haver uma primazia na ordenação dos problemas (entre si) em relação ao tratamento interno de cada um, embora esse tratamento, por refluxo, possa redimensionar o ordenamento dos problemas. No caso do ordenamento de objetos, sua dependência resolutive é ainda maior, dado que eles não se determinam por si mesmos, mas em razão de sua função dentro da configuração em que emergem.

4) O quarto sentido, finalmente, é o ordenamento que é mais resultado da construção ou elaboração do pesquisador do que revelado diretamente pela configuração examinada. Como diz o *Discurso*, podemos supor uma ordem mesmo quando ela não nos é dada natural-

mente. Aqui, a noção de criação e de construção são fundamentais, e com elas a de introdução de novos objetos e novas relações. Elas são abundantemente utilizadas por Descartes.

Assim, a noção epistêmica de ordem é, se me for permitido dizer, algo análogo a uma “causalidade final”, que aparece no início do processo como prerequisite, mas apenas no final como realização. A ordem metodológica, por sua vez, leva em conta o chão da fábrica, e, quando se trata de produção do saber, o que se apresenta são os problemas, as dificuldades, as questões a serem resolvidas. A ordem aí é tanto das dificuldades quanto dos objetos, estes se ordenando em razão do modo como o quadro investigativo se apresenta. O ordenamento definitivo dos objetos se dará apenas como resultado da investigação.

Uma última observação em relação à noção de ordem. Em alguns textos, Descartes a equivale ao modo de pensar adequado, isto é, ao bom filosofar, algo bastante geral e indefinido. Em outros momentos, ele a reduz a algumas condições que talvez sejam pouco mais do que exigências do correto raciocínio, de como não antecipar temas ou de como evitar tratar de temas fora de lugar. A ordem é uma noção ao mesmo tempo central quanto de sentido aberto, e parece se determinar distintamente nos diferentes contextos, por mais que, no fundo, seja comandada pela noção epistêmica.

2.4 Sobre o segundo preceito

Chegamos finalmente ao segundo preceito. Ele pode ser sintetizado por sua referência ao termo “dificuldade” e seu par correspondente, o de “resolução”. Dificuldades – em outros textos, Descartes utiliza as noções de problema e de questão – são entidades epistemo-metodológicas que reivindicam solução ou resolução. São estes os elementos trazidos pelo segundo preceito: trata-se de dificuldades, e dificuldade prestam-se a serem resolvidas.

3 Exame das noções de dificuldade e de resolução

Um rápido levantamento nos textos metodológicos de Descartes mostra que a noção de dificuldade e termos correlatos são abundantes, até mais do que outros termos metodológicos. Apresentamos abaixo uma estimativa da quantidade de vezes que certos termos ou expressões aparecem nos textos metodológicos.⁷ Vejamos:

	Dificuldade	Problema	Ordem
<i>Discurso do Método</i>	17	-	13
<i>Dióptrica e Meteoros</i>	19	-	12
<i>Geometria</i>	7	44	20
Total	43	44	45

	Dificuldade	Problema	Ordem
<i>Regras para a Direção do Espírito</i>	32	2	24

	Resolver	Construir	Provar	Demonstrar
<i>Geometria</i>	12	38	2	21
<i>Regras para a Direção do Espírito</i>	10	7	4	8
Total	22	45	6	29

Tratar das noções de dificuldade e de resolução é tratar de uma paradigma de produção do conhecimento com características específicas. Produzir conhecimento por resolução de dificuldades, problemas ou questões (termos equivalentes ou complementares) é diferente de o produzir por meio do que aqui chamarei de “modelo clássico” ou aristotélico de conhecimento. Embora a resolução de problemas não deixe de empregar tais procedimentos clássicos (e, em princípio, ela aceita

⁷ As quantidades podem não ser absolutamente precisas, dado que tais expressões ou termos aparecem por vezes com sentido impreciso ou genérico, na forma substantivada ou apenas verbal. Mesmo assim, o quadro é útil aos propósitos do texto.

todo tipo de procedimento avalizado pela nossa racionalidade), sua singularidade pode ser apontada por meio de cinco características:

1) A resolução de problemas trabalha com a ideia de configuração, e não com a de proposição ou com as relações entre premissas e conclusão. Um problema é uma entidade epistêmica formada, diz Descartes na Regra XIII, por três conjuntos de elementos: elementos conhecidos, elementos desconhecidos e suas relações no interior de uma configuração. Esse é o quadro geral, “gestáltico”, poderíamos dizer, que define e situa um problema, uma dificuldade ou questão como configuração e seus elementos constitutivos.

Cito Descartes:

Só nisto apenas imitamos os Dialéticos: assim como eles, na exposição das formas dos silogismos, supõem que se conhecem os seus termos ou a matéria, assim também nós exigimos aqui antecipadamente que a questão seja perfeitamente compreendida. Mas não distinguimos, como eles, dois extremos e um meio: é da maneira seguinte que tratamos todo o assunto. Primeiro, em toda a questão, deve haver necessariamente algo de desconhecido, pois, de outro modo, a sua investigação seria inútil; em segundo lugar, esse incógnito tem de ser designado de alguma maneira, pois, de outro modo, não estaríamos determinados a investigá-lo de preferência a qualquer outro objeto; em terceiro lugar, só pode ser designado mediante alguma outra coisa já conhecida (AT X, p. 430; Descartes, 1985, p. 83).⁸

2) Resolver um problema é determinar o que ainda não o está no interior da configuração; é basicamente tornar conhecido o desconhecido e indicar as relações já existentes, mas ainda desconhecidas, as quais, somadas ao que é dado ou fornecido pelo problema, o resolvem. Para isso, é necessário determinar precisamente em que consiste a

⁸ A Regra XII apresenta uma passagem semelhante: “Note-se que, entre as questões que se compreendem perfeitamente, colocamos apenas aquelas em que percebemos distintamente três coisas, a saber: que sinais permitem reconhecer o que se procura, quando ele surge; que é precisamente naquilo de que o devemos deduzir; e como importa provar que há entre estes objetos uma tal dependência que um não pode de forma alguma mudar quando o outro não muda” (AT X, p. 429; Descartes, 1985, p. 81-2).

dificuldade, isolando-a precisamente, eliminar o que é supérfluo, evitar precipitar-se ou precaver-se, revisar e organizar os elementos do problema, etc., etc.

3) Resolver problemas pressupõe utilizar o desconhecido em sua própria determinação. Como afirma uma das citações dadas acima, o desconhecido precisa ser designado antecipadamente. Em um problema, ele já se encontra presente, prefigurado, por fazer parte da configuração, embora ainda indeterminado, porque desconhecido. A configuração do problema já antecipa minimamente o espaço ocupado por ele, mas não o que ele é. Tal como um evento ou efeito prefiguram sua causa ou clamam por ela, um problema prefigura o que ainda é desconhecido e clama por sua solução.

4) A resolução incorpora uma outra estratégia resolutiva, que se chama construção. A construção consiste na introdução de novos objetos e relações, isto é, entidades ainda ausentes na configuração dada, mas que têm alguma legitimidade que garanta sua incorporação. A construção tem o papel de contribuir para determinar novas relações e o enriquecimento da configuração, sendo ela controlada por pressupostos específicos em cada disciplina. Na geometria antiga, ela é governada pelos postulados: os postulados nos *Elementos* de Euclides são responsáveis por fazer isso. Há dois tipos de construções, auxiliares e permanentes, desde a geometria antiga. As construções auxiliares são dispensadas em algum momento, enquanto as permanentes, como o nome já diz, são incorporadas definitivamente na resolução. As construções têm como ganho principal introduzir novas relações e novos objetos, não fornecidos pelo problema e, portanto, não disponíveis, até então. Elas fazem também com que o percurso investigativo não seja linear e que não se baseie só nos dados diretamente fornecidos, como é o caso da dedutibilidade.⁹ Ela permite a riqueza da investigação, traz a novidade e o imprevisível.

⁹ Sob este aspecto, podemos incluir o método hipotético como um tipo de construção.

5) O método cartesiano, de inspiração geométrico-algébrica, tem uma última especificidade, qual seja, a de assumir de forma clara e explícita a presença e a efetividade do desconhecido, desde o início do processo. Assim, como costumam dizer os gregos e Descartes, praticantes da análise: assumamos o problema resolvido e que estejam dados ou presentes todos os elementos que forem necessários para tal. Isso significa que o analista assume a configuração como completa e tudo como dado, mesmo o desconhecido. Por isso, o desconhecido precisa ser denominado de algum modo, como faz a álgebra com as incógnitas. Operacionalmente, pode não haver diferenças significativas entre desconhecido e conhecido. Entretanto, em razão da estrutura do problema, o desconhecido é metodologicamente mais dinâmico e mais resolutivo que o conhecido, é o elemento heurísticamente mais fecundo e que permite traçar relações entre ele e o que já sabemos. Assim, a assunção do desconhecido como dado tem uma força heurística fundamental, e por isso o método analítico é dito ir de trás para frente ou, então, do desconhecido ao conhecido e do complexo para o simples, visto que a configuração está suposta e potencialmente completa.

A Regra VI das *Regras* afirma explicitamente a busca do simples no interior de uma dificuldade. Contrariamente à interpretação dominante, nos parece claro o objetivo da Regra VI, qual seja, buscar o simples e não partir do simples. Evidentemente, se pudéssemos, ou eventualmente pudermos, partiríamos do simples. Vejamos o que diz Descartes:

Para distinguir as coisas mais simples das mais complexas e prosseguir ordenadamente na investigação, é necessário, em cada série de coisas em que diretamente deduzimos algumas verdades umas das outras, notar o que é mais simples e como todo o resto dele está mais, ou menos, ou igualmente afastado (AT X, p. 381; Descartes, 1985, p. 33).

E continua, ainda na Regra VI:

todas as coisas se podem dispor em certas séries [...], enquanto umas se podem conhecer a partir das outras, de tal modo que, sempre que se apresente uma dificuldade, possamos imediatamente advertir se será útil examinar algumas outras, quais, e por que ordem (AT X, p. 381; Descartes, 1985, p. 33).

Vejamos bem! As noções de série e de dependência cognitiva entre coisas se dão no interior de uma dificuldade, e é a dificuldade, diz Descartes, que nos adverte em qual ordem e por quais coisas se deve começar.

Finalmente, Descartes arremata o assunto com a distinção entre relativo e absoluto, e afirma: “E o segredo de toda arte consiste em buscarmos com diligência em todas as coisas o que há de mais absoluto” (AT X, p. 382; Descartes, 1985, p. 34).

E, um pouco antes disso, diz ele, para não deixar dúvidas: “Chamo absoluto tudo o que contém em si a natureza pura e simples do que trata uma questão [...]; chamo-o, primeiramente, o que é mais simples e o mais fácil, em função do uso que dele faremos na resolução das questões” (AT X, p. 381-2; Descartes, 1985, p. 34).

Descartes afirma claramente, assim nos indicam os textos, que, no ordenamento das coisas, como diz o primeiro fragmento citado (cabecinho da regra), é preciso observar (e observar não é algo passivo, recolhê-lo apenas ou partir dele, mas buscá-lo, examiná-lo e determiná-lo) o que é mais simples. A segunda citação afirma que é no interior de uma dificuldade que as coisas são ordenadas e que, examinando-as, o investigador deve ter o cuidado de averiguar se não cabe rearranjar as coisas, no caso de haver algum nova razão, qualquer que seja. A terceira citação claramente afirma ser a busca do absoluto o segredo do método, e a quarta determina que a classificação entre coisas relativas e absolutas é feita com vista à resolução das questões.

Assim, nos parece muito claro que o método se aplica à resolução de questões e ao tratamento de dificuldades, estando a noção de ordem metodológica circunscrita a essa atividade.

4 Exemplos metodológicos

Tratemos rapidamente de alguns exemplos metodológicos.

Há várias ilustrações investigativas desenvolvidas por Descartes que poderiam comprovar a perspectiva aqui apresentada.

Na Regra VIII das *Regras*, por exemplo, Descartes ilustra seu método pelo exame do problema da anaclástica, isto é, da determinação da lente ótica que tenha a propriedade de reunir raios incidentes paralelos em um único ponto ou foco. Descartes é absolutamente explícito em afirmar que se deve começar pela dificuldade, examiná-la, e, uma vez os passos investigativos se referirem ainda a uma proposição “composta e relativa”, é preciso continuar até encontrar o simples. Depois de uma meia dúzia de passos decompositivos, ele chega ao fim da etapa analítica, qual seja, no ponto em que a resolução do problema depende apenas de se saber o tipo de potência natural que seria a luz (o elemento-dificuldade mais simples). Neste momento ele afirma: “eis, em última análise, o que há de mais absoluto em toda esta série”, o que permitirá que se retorne pelos mesmos degraus.

Três rápidas observações: 1) Essa etapa investigativa vai do complexo ao simples, sendo o movimento contrário, do simples ao complexo, apenas um arranjo da solução descoberta. 2) Trata-se de uma série de dificuldades que está sendo montada, não de “coisas” a serem examinadas: uma dificuldade mais complexa se remete a outra mais simples, até a mais absoluta. 3) É a dificuldade mais complexa, anterior, que indica em sua análise qual o próximo passo e a qual outra dificuldade ela se remete, de modo que a série ou a ordem é uma série de dificuldades, cada uma se remetendo à outra, de trás para frente (em termos de simplicidade).

Poderíamos fornecer outros exemplos na área de física, especialmente o do arco-íris, do Discurso VIII dos *Meteoros*, mas vou me referir a alguns elementos da *Geometria*. Como já dissemos, a *Geometria* se organiza e divide seus livros em razão da resolução dos problemas

geométricos e de sua classificação: o Livro I trata da resolução dos problemas planos, e Livro III, dos problemas sólidos e superiores, sendo antecedido pelo Livro II, que investiga as curvas-solução destes problemas. Assim, a dinâmica resolutiva desses problemas determina a forma de investigação da *Geometria*, como se pode ver desde os títulos dos livros e pelas frases de abertura de cada um deles.

O mais importante a ser dito aqui é que as curvas e equações tratadas na obra não são investigadas em si mesmas, mas na medida em que são objetos-solução dos problemas. Assim, objetos não têm, num primeiro momento, vida própria, pois nascem e se determinam no interior dos problemas. Por que uma curva é mais simples do que outra? Por que uma equação é mais simples do que outra? Porque a curva mais simples resolve um problema mais simples, e a equação mais simples lhes corresponde algebricamente. Curvas e equações são construídas no interior dos problemas, e seu grau de simplicidade corresponde ao grau de simplicidade do problema que resolvem. Só depois, aos poucos, os objetos vão adquirindo autonomia em relação aos problemas.¹⁰

5 Análise de algumas notas da edição Os Pensadores do *Discurso do Método*

Pretendo fazer um rápido exame de algumas notas contidas na tradução brasileira do *Discurso do Método* publicado no volume sobre Descartes da Coleção Os Pensadores,¹¹ as quais são relativas aos 4 preceitos da Segunda Parte da obra. O objetivo é mostrar como aí se entendeu as noções de dificuldade e de ordem.

A nota relativa ao segundo preceito (nota 24), ao se referir às noções de dificuldade e de resolução, nos envia ao Livro III da

¹⁰ Para uma investigação completa desses exemplos, cf. Battisti, 2024a.

¹¹ As notas se encontram na p. 38 da obra (Descartes, 1983, p. 38).

Geometria, mais especificamente às regras, como diz a nota, de resolução das equações. Notemos que o autor das notas (Gérard Lebrun) nos encaminha tanto para o terceiro livro quanto para o tratamento de equações. Há dois princípios subjacentes nesta nota que não podem ser considerados adequados, assim avalio, ao método da *Geometria* (e, portanto, também ao do *Discurso*). Primeiramente, a condução das noções resolutivas ao terceiro livro é desconsiderar os anteriores, os quais são verdadeiramente resolutivos em sua essência. Em segundo lugar, a condução da noção de resolução às equações e não aos problemas é desconsiderar o cerne da obra, de natureza geométrica e construtiva, ou seja, que ela trata de problemas geométricos por meio da construção de curvas que se expressam em equações.¹²

Vejamos! As equações são a terceira entidade central da *Geometria*, vindo depois dos problemas e dos objetos geométricos. O terceiro livro resolve, é verdade, os problemas mais complexos, mas sua contribuição metodológica é tardia e apenas na parte algébrica. Ele examina a natureza das equações, as formas de se evitar erros resolutivos por empregar curvas mais complexas ou insuficientes na resolução dos problemas. Descartes é claro ao afirmar que seu principal objetivo nesse livro é evitar erros na escolha das curvas adequadas, para resolver os problemas geométricos.¹³ Descartes não estuda as equações por elas mesmas, não sendo elas ainda entidades independentes da geometria. Aqui, o autor das notas está privilegiando os resultados da investi-

¹² Como se não bastasse o que aqui é dito, notemos que o uso na *Geometria* do termo “dificuldade”, comparativamente ao termo “problema”, é insignificante (com apenas 3 ocorrências no Livro III), sendo ele mais utilizado nos *Ensaio*s físicos. Logo, é difícil entender a razão pela qual o autor da nota avaliou poder vincular a noção de “dificuldade” do segundo preceito a uma noção praticamente inexistente na *Geometria*.

¹³ Aqui, os erros não consistem na utilização de curvas não-geométricas (pois o segundo livro já resolveu isso), mas de curvas geométricas insuficiente ou complexas demais. Novamente, as curvas são vistas como meio resolutivo adequado e as equações servem para determinar essa adequação. Não se trata de ordenar curvas e equações, mas de determiná-las como meios resolutivos correspondentes aos problemas.

gação, e resultados, eu diria, desencarnados. Lembremos: Descartes está fazendo geometria e não álgebra.

Fazer geometria consiste em três grandes etapas. No Livro I, Descartes apresenta a perspectiva resolutiva de problemas, sua descrição geral, e a aplica ao problema de Pappus. É nesse momento que Descartes estabelece o quadro geral resolutivo. O Livro II classifica as curvas como meios resolutivos adequados, de modo que a natureza de uma curva precisa corresponder à natureza do problema que ela resolve. O Livro III faz isso com as equações: elas precisam ser adequadas às curvas, que, por sua vez, precisam ser (já o foram em grande medida) adequadas aos problemas que resolvem.

A nota relativa ao terceiro preceito no *Discurso* (nota 25) segue a coerência interpretativa da nota anterior. Nessa nota 25, o intérprete se refere adequadamente à classificação das curvas do Livro II. Ele, contudo, opera a inversão entre ordem e resolução, além de esquecer do ordenamento dos problemas. Primeiramente, como já dito, a *Geometria* se pauta por problemas e sua classificação. Em segundo lugar, ao indicar o tratamento da série e da ordem no Livro II e o das dificuldades no Livro III, o autor das notas, sub-repticiamente, põe a ordem como anterior e prioritária frente à resolução. O autor conclui que a ordem é a garantia da homogeneidade de um domínio de conhecimento – e ele diz, tanto em *Geometria* quanto em *Metafísica*. Sim, eu diria, ela expressa a homogeneidade de um domínio, mas ela é constituída a partir de procedimentos resolutivos, e esse ordenamento é mais resultado que elemento constituinte do processo.

Vejamos o que Descartes afirma:

Mas talvez o que impediu os antigos geômetras de admitirem as linhas que eram mais compostas do que as seções cônicas foi [...] porque se imagina [que elas sejam] descritas por dois movimentos independentes e sem qualquer relação mútua que se possa medir com exatidão (AT VI, p. 390; Descartes, p. 382-3).

Essa afirmação vem logo depois dessa outra:

[...] não se devem excluir as linhas mais compostas nem as mais simples, desde que se possa imaginá-las serem descritas por um movimento contínuo ou por muitos movimentos que se sucedem e dos quais os últimos sejam inteiramente regulados por aqueles que os precedem, pois, por esse meio, pode-se sempre ter um conhecimento exato de sua medida (AT VI, p. 389-90; Descartes, p. 382).

Ora, o que Descartes está afirmando aqui é: a aceitação das curvas, sejam mais simples ou complexas, decorre da comensurabilidade e regulação de seus elementos construtivos, sendo a homogeneidade estabelecida por relações de medida. Não se trata propriamente de ordenar curvas geométricas, mas de determinar a natureza delas e distingui-las das curvas mecânicas, para depois utilizá-las resolutamente nos problemas geométricos!¹⁴ Novamente, o autor das notas institui o resultado como critério de constituição do processo. Além disso, só para reforçar o ponto discutido na nota anterior: o critério da comensurabilidade ou de inteligibilidade das curvas (que é a comensurabilidade dos traçados das curvas por continuidade de movimento) nada tem de algébrico, mas é estritamente geométrico, o que mostra mais uma vez que o ordenamento das equações é dependente deste critério geomé-

¹⁴ Embora Descartes forneça um ordenamento de curvas (e de equações), não é esse o seu propósito. Tais ordenamentos são o desdobramento resolutivo de problemas, também arranjados por sua simplicidade – complexidade. Em outras palavras, Descartes não pretende ordenar problemas, curvas ou equações: ele os distingue, uns depois dos outros, em termos de simplicidade – complexidade, para resolver os problemas, sendo curvas e equações meios resolutivos. O que importa não é o ordenamento, mas a resolução, sendo-lhe o ordenamento um elemento importante. Colocá-los uns depois dos outros não é ordená-los (em algum sentido relevante). Mas, além disso, se tiver um ordenamento mais importante, primeiro, discutido por Descartes, é o dos problemas: planos, sólidos e mais que sólidos. Os problemas planos são resolvidos por curvas mais simples, expressas por equações mais simples; os problemas sólidos são resolvidos por curvas mais complexas, expressas por equações mais complexas; os problemas mais que sólidos são resolvidos por curvas ainda mais complexas, expressas por equações ainda mais complexas. E aí está o surgimento do ordenamento das curvas e das equações.

trico. E, por sua vez, as curvas foram pensados como meios resolutivos dos problemas geométricos.

Poderíamos continuar examinado as outras notas, todas coerentes com este viés interpretativo em relação ao qual nos opomos.

Faço apenas um comentário de uma dessas outras notas, a que se refere às progressões geométricas, como a dada na nota 27. Ora, numa progressão geométrica como a que há entre 3-6-12-24, o seu segredo não é a ordem, mas a razão q , que é 2, que determina os termos anteriores ou posteriores por multiplicação ou divisão. A ordem novamente é resultado desse processo e não seu elemento constituinte. Essa leitura interpretativa que aqui denunciamos é condizente com uma outra leitura, muito comum, da Regra VI das *Regras*, que considera a ordem como elemento fundamental constituinte das progressões, ao passo que nos parece evidente ser a razão esse elemento, de onde o ordenamento decorre. Sim, a ordem é um pré-requisito epistêmico fundamental, mas aí ele é genérico e vale apenas como tal.¹⁵

6 Considerações finais

A noção de dificuldade e expressões correlatas são as grandes ausências dos estudos metodológicos cartesianos. Isso significa que o Segundo Preceito do *Discurso do Método* tem sido desconsiderado ou subvalorizado pelos especialistas de modo geral. Paradoxalmente, ele é o preceito mais importante e central do ponto de vista da produção do saber. Se a ordem é o elemento epistêmico mais importante no

¹⁵ Leituras que aproximam demasiadamente o método à ordem reduzem em geral o método a exigências epistêmicas e, portanto, conduzem o método ao horizonte justificacional. Tentamos mostrar que o método cartesiano é de conquista do saber, de invenção e descoberta, não de justificação ou prova. A teoria de evidência deveria ser suficiente para estabelecer este ponto. Há uma leitura “analítica” (no sentido da geometria analítica moderna) da *Geometria* e do método cartesiano que é o complemento da leitura justificacional da metafísica cartesiana, ambas com forte componente anacrônico inspirado no idealismo alemão e na geometria analítica posterior a Descartes.

“sistema cartesiano”, a resolução de dificuldades é o aspecto metodológico central e dinâmico da produção e aquisição do saber.

Referências

- BATTISTI, César Augusto. Produção e aprendizagem do conhecimento: o que diria Descartes sobre a distinção entre pesquisa e ensino? *Temas & Matizes*, n. 8, Ano IV, p. 15-22, 2005.
- BATTISTI, César Augusto. A ciência como máxima expressão da racionalidade humana: rigor demonstrativo ou capacidade de resolver problemas? In: César Augusto Battisti; João Antônio Ferrer Guimarães. (Org.). *A Ciência e seus Embates: Diálogos entre Ciência, Filosofia e Literatura*. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2016a, p. 57-115.
- BATTISTI, César Augusto. Resolução de problemas: Um recurso de ensino ou parte essencial do fazer matemático? Incurções na História da Matemática. In: César Augusto Battisti; João Antônio Ferrer Guimarães. (Org.). *A Ciência e seus Embates: Diálogos entre Ciência, Filosofia e Literatura*. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2016b, p. 227-254.
- BATTISTI, César Augusto. A Geometria, de René Descartes: Uma apresentação. *Modernos & Contemporâneos*, v. 3, p. 3-58, 2019a.
- BATTISTI, César Augusto. Problèmes, configurations d'objets et vérités. La dynamique de la recherche dans les Méditations. In: Jaime Derenne e Mariana de Almeida Campos. (Org.). *Fortune de la philosophie cartésienne au Brésil*. 1ª ed. Paris: Classiques Garnier, 2019b, v. 1, p. 169-189.
- BATTISTI, César Augusto. O cogito cartesiano como ponto arquimediano. *Revista Diaphonía*, v. 8, p. 28-42, 2022a.
- BATTISTI, César Augusto. Os quatro preceitos metodológicos do *Discurso do Método*. *Cadernos Espinosanos (USP)*, v. 47, p. 37-62, 2022b.
- BATTISTI, César Augusto. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. 2. ed. Cascavel (PR): Edunioeste, 2024a.
- BATTISTI, César Augusto. The cartesian method and its logic. *Praxis Filosófica*, N. 60, Júl. / Dez. 2024b. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.14465>.
- BELAVAL, Yvon. *Leibniz crítico de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. Trad. de C. A. Battisti, É. Andrade, G. Rodrigues Neto, M. C. de O. Franco Donatelli, P. R. Mariconda e P. o T. da Silva. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Public. Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin, 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Ed. 70, 1985.

A Epistemologia e a Moral em Descartes: um entrelaçamento baseado na razão e no conceito de generosidade¹

Daniele Pacheco do Nascimento²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.03>

1 Introdução

Descartes não escreveu um tratado específico sobre a Moral. Portanto, ao examinarmos seus textos que abordam o tema, como o *Discurso do Método*, desconsiderando o conjunto de sua obra, pode parecer que ele não trata essa ciência com a mesma profundidade que investiga outras áreas, como a epistemologia e a Metafísica. Em uma leitura menos sistemática, pode-se erroneamente inferir que o filósofo apenas enumera máximas para orientar o julgamento no que tange as ações da vida prática, que são casos em que não temos clareza e distinção para a tomada de decisão. Embora não discuta abertamente a

¹ Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/000242/2024. Meus sinceros agradecimentos.

² Pós-doutoranda em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ – Bolsista FAPERJ. Doutora em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ – Bolsista FAPERJ. Coautoria do capítulo *Princípios jurídicos e aspectos pedagógicos do Escola Sem Partido*. In: CORPODER. (Org.). *Críticas à Colonialidade: corpos, poderes e saberes*. (2019). Autora do artigo *A problematização do erro e a concepção cartesiana de liberdade* (2019). Autora do artigo *A refutação do tempo por McTaggart: algumas dificuldades da prova e das questões de dois de seus objetores* (2019).

Email: danielepacheco43@yahoo.com

moralidade em seus textos públicos, percebemos que discute detalhadamente o tema em correspondências com interlocutores de confiança, como a princesa Elisabeth, a rainha Cristina e Chanut.

Segundo a nossa interpretação, o filósofo, que defende que o bom senso é o que há de melhor partilhado entre os humanos, baseia-se especialmente (mas não apenas) em duas premissas para que possamos agir moralmente da melhor maneira possível: o uso adequado da razão e a orientação pela generosidade, uma paixão que, mediante o hábito, pode ser transmutada em virtude. Através dela, as ações são conduzidas levando em consideração o bem coletivo, em vez de nos guiarmos por interesses individuais. Ou seja, sob essa perspectiva, o bem não se destina apenas a uma instituição ou pessoa, mas está intrinsecamente ligado ao que é justo para todos. Esse entendimento em Descartes, entretanto, sugere uma ética que não se realiza exclusivamente pela obrigação imposta por regras, mas pelo caráter daquele que age, remetendo-nos à ética das virtudes, como pretendemos mostrar.

2 Ética da virtude x Ética do dever

No *Dictionnaire Général de la Langue Française: du commencement du XVIIe siècle jusqu'à nos jours* (volume 2), podemos encontrar o registro de que a moral envolve tanto os fundamentos quanto as prescrições e normas do que se deve fazer. Entre outras explicações, a Moral é descrita como uma ciência: “(...) Ciência moral, a ciência que determina a natureza e as aplicações dessa lei (...)” (Hatzfeld; Darmesteter; Thomas, Tome Second (G-Z), p. 1548).³ Enquanto a Ética, segundo o mesmo dicionário (volume 1), é “(...) [o] que tem a ver com a ciência da moralidade (...)” (Hatzfeld; Darmesteter; THOMAS, p. 976).⁴

³ Texto original: “Science morale, science qui détermine la nature et les applications de cette loi”.

⁴ Texto original: “Qui a rapport à la science de la morale”.

Muitas vezes tradadas como sinônimo, etimologicamente, Ética e Moral, remetem ao modo como devemos – ou deveríamos – agir na vida prática. John Dewey e James H. Tufts, em *Ethics*, oferecem a seguinte definição, ainda que concisa, ao abordar a temática:

[...] A ética é a ciência que trata da conduta, na medida em que esta é considerada como certa ou errada, boa ou má. Um único termo para a conduta assim considerada é “conduta moral,” ou a “vida moral.” Outra maneira de afirmar a mesma coisa é dizer que a Ética tem como objetivo oferecer um cálculo sistemático dos nossos julgamentos sobre a conduta, na medida em que estes a estimam do ponto de vista do certo ou errado, bom ou mau.

[...] Os termos “ética” e “ético” são derivados da palavra grega *ethos* que originalmente significava costumes, usos, especialmente aqueles pertencentes a algum grupo como distinto de outro, e mais tarde veio a significar disposição, caráter. Eles são, portanto, como a palavra latina “moral”, de *mores*, ou o *sittlich* alemão, de *Sitten*. [...] Foi nos costumes, “*ethos*”, “*mores*”, que a moral ou ética começou a aparecer. Pois os costumes não eram apenas formas habituais de agir; eram formas aprovadas pelo grupo ou pela sociedade. Agir de forma contrária aos costumes do grupo trazia uma desaprovação severa. Isto pode não ser formulado precisamente em nossos termos: certo e errado, bom e mau, - mas a atitude era essencialmente a mesma. Os termos ético e moral aplicados à conduta de hoje implicam, naturalmente, um tipo de vida muito mais complexo e avançado do que as antigas palavras “*ethos*” e “*mores*” [...] (Dewey; Tufts, 1908, p. 1, 2).⁵

⁵ Texto original: “(...) Ethics is the science that deals with conduct, in so far as this is considered as right or wrong, good or bad. A single term for conduct so considered is “moral conduct,” or the “moral life.” Another way of stating the same thing is to say that Ethics aims to give a systematic account of our judgments about conduct, in so far as these estimate it from the standpoint of right or wrong, good or bad.

Ethical and Moral. — The terms “ethics” and “ethical” are derived from a Greek word *ethos* which originally meant customs, usages, especially those belonging to some group as distinguished from another, and later came to mean disposition, character. They are thus like the Latin word “moral,” from *mores*, or the German *sittlich*, from *Sitten*. [...] [I]t was in customs, “*ethos*,” “*mores*,” that the moral or ethical began to appear. For customs were not merely habitual ways of acting; they were ways approved by the group or society. To act contrary to the customs of the group brought severe disapproval. This might not be formulated in precisely our terms-right and wrong,

Com base nesses autores, podemos afirmar que a Ética é uma ciência que sistematiza conhecimentos tendo como objeto de estudo a conduta na vida. Agir de maneira ética envolve diversas dificuldades, tais como: 1) nem sempre um agente sabe o melhor modo de agir em determinadas circunstâncias, mesmo com um aparato de leis e costumes que orientam as ações, em diversas situações. 2) No âmbito moral, parece haver graus de complexidade a serem avaliados em cada situação, o que impede a existência de respostas absolutas, como ‘na circunstância x, deve-se fazer y’, já que as circunstâncias variam na dinâmica da vida. (3) Ademais, muitos dilemas morais não estão contemplados em um código moral, tornando a deliberação de um agente ainda mais complexa na busca por agir virtuosamente.

Na teoria moral, existem algumas vertentes de teses sobre perspectivas éticas, sendo duas delas a ética do dever e a ética da virtude. A ética do dever, em resumo, concentra-se em uma delimitação precisa de nossas obrigações: ela prescreve, demarca e justifica normas, orientando o que devemos ou não fazer. Essas normas evidenciam necessidades práticas específicas, circunscritas por uma perspectiva de obrigação e obediência, visando o bem agir. Segundo essa concepção, uma pessoa não age bem, moralmente falando, com base em sua própria análise de como deve proceder, mas sim pela motivação de satisfazer esses preceitos instituídos.

Um dos problemas que podemos destacar, ao considerar essa perspectiva, é que o agente da ação adota essas normas e as interpreta como absolutas (e não contingentes). Assim, tais normas são instituídas com base em princípios gerais: isto é, em determinada circunstância X, homens e mulheres devem agir de maneira Y. Esse panorama, entretanto, parece ignorar que, na vida prática, existem situações que extrapolam as expectativas normativas preestabelecidas. Como a imparcia-

good and bad, — but the attitude was the same in essence. The terms ethical and moral as applied to the conduct of to-day imply of course a far more complex and advanced type of life than the old words “ethos” and “mores,” [...]”.

lidade é uma das características da ética do dever, ignora-se o caráter circunstancial e incerto das urgências e variáveis da vida.

No caso da ética das virtudes, por outro lado, a ação do agente envolve a consideração de sua compreensão sobre a necessidade do bem agir, o que, de certa forma, está relacionado ao caráter do sujeito, conforme Hooft (2013). Slote, na mesma direção, afirma que “a primeira coisa que podemos dizer sobre a ética da virtude em uma tentativa de distingui-la de outras abordagens é que ela é focada no agente” (Slote. In: Baron; Pettit; Slote, 1997, p. 177, 178).⁶ Além disso, Slote explica que:

[...] outra característica importante precisa ser mencionada. Uma ética de regras tipicamente caracterizará atos como moralmente certos ou errados, moralmente permissíveis ou obrigatórios, dependendo de como eles concordam com regras apropriadas. Tais epítetos morais são chamados de “deônticos” (da palavra grega para necessidade), e eles contrastam com outra classe de epítetos éticos onde há menos conexão imediata ou final com regras, a saber, termos éticos “aretáicos” (da palavra grega para excelência ou virtude) como “moralmente bom,” “admirável,” “virtuoso.” A ética da virtude faz uso primário de termos aretáicos em suas caracterizações éticas, e trata epítetos deônticos como derivados dos aretáicos ou os dispensa completamente. Assim, uma ética da virtude pensa principalmente em termos do que é nobre ou ignóbil, admirável ou deplorável, bom ou mau, em vez de em termos do que é obrigatório, permissível ou errado, e junto com o foco no (caráter interno do) agente, isso chega perto o suficiente, eu acho, de marcar o que é distintivo e comum a todas as formas de ética da virtude: tanto a antiga ética da virtude de Platão, Aristóteles, os estoicos e os epicuristas, quanto a ética da virtude moderna, por exemplo, do eticista britânico do século XIX James Martineau (1891) (Slote. In: Baron; Pettit; Slote, 1997, p. 177, 178).⁷

⁶ “(...) the first thing we can say about virtue ethics in an attempt to distinguish it from other approaches is that it is agent-focused”.

⁷ “[...] another important feature needs to be mentioned. An ethics of rules will typically characterize acts as morally right or wrong, morally permissible or obligatory, depending on how they accord with appropriate rules. Such moral epithets are called

Nesta perspectiva ética, a boa ação é indissociável do caráter do agente, englobando sua motivação e disposição para agir de acordo com os valores de bondade, dignidade e nobreza. Esses valores precedem a obrigatoriedade de seguir regras estabelecidas; uma vez intrínsecos ao agente, manifestam-se na própria ação, independentemente do que está estabelecido em um determinado código moral. Isso não implica falta de discernimento sobre as regras.

É essencial considerar que a firmeza da ação também implica atribuir responsabilidade ao agente: ele conhece as regras sociais instituídas, mas toma sua decisão racionalmente, considerando as contingências da vida e a bondade de seu caráter. Conforme Hoof, “[p]arece haver (...), algo real dentro de você, seja genético ou o resultado da experiência, que é manifestado em seu comportamento” (Hooft, 2013, p. 25). Hooft explica que “[p]ode não ser possível identificá-lo [esse algo] à parte do comportamento que o manifesta, mas será algo que estrutura o seu repertório comportamental e provê uma base motivacional para as suas ações” (Hooft, 2013, p. 25). O intérprete segue essa linha interpretativa para “sugerir que o conceito de “caráter” opera basicamente da mesma forma. (...) Ele é criado pela nossa formação e pelos nossos próprios esforços de autoformação, talvez com base em predisposições naturais que adquirimos geneticamente, e vem a expressar-se em muito do que fazemos” (Hooft, 2013, p. 25).

“deontic” (from the Greek word for necessity), and they contrast with another class of ethical epithets where there is less immediate or ultimate connection with rules, namely, “aretaic” (from the Greek word for excellence or virtue) ethical terms like “morally good,” “admirable,” “virtuous.” Virtue ethics makes primary use of aretaic terms in its ethical characterizations, and it either treats deontic epithets as derivative from the aretaic or dispenses with them altogether. Thus an ethics of virtue thinks primarily in terms of what is noble or ignoble, admirable or deplorable, good or bad, rather than in terms of what is obligatory, permissible, or wrong, and together with the focus on the (inner character of the) agent, this comes close enough, I think, to marking off what is distinctive of and common to all forms of virtue ethics: both the ancient virtue ethics of Plato, Aristotle, the Stoics, and the Epicureans, and the modern virtue ethics, for example of the nineteenth-century British ethicist James Martineau (1891)”.

Assim, podemos depreender que, sob o prisma da ética das virtudes, o desenvolvimento do ato deliberativo e o julgamento da ação pelo agente vão além das consequências jurídicas e legais. A avaliação da ação é respaldada não apenas por uma obrigatoriedade normativa, mas também pela reflexão, cautela, ponderação e cuidado que a ação exige.

Entretanto, há também aqui problemas a serem destacados. Um deles, para ser breve, diz respeito à complexa regulação de nossas predisposições naturais, interesses e considerações sobre os outros envolvidos em uma determinada circunstância, visando a melhor decisão para todos. Surge então questionamentos como: uma decisão é realmente justa? É justa e correta para todas as pessoas envolvidas?

3 A ética da virtude, a epistemologia e a moral cartesiana

Discutir a moral cartesiana envolve a problematização das deliberações epistêmicas (ideias concernentes à razão – domínio da substância pensante) e também abrange a substância extensa, considerando a corporeidade e suas paixões. Nesse contexto, as paixões primárias (admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza), quando combinadas, geram outras paixões. Essas paixões, enquanto experiências sensíveis do composto, fornecem um aparato de percepções, sentimentos e emoções que podem nos levar a perseverar ou sucumbir na existência.

Nessa amálgama, a razão exerce uma das bases para as máximas expostas por Descartes, visando ao bem agir. É importante destacar que o ideal de Descartes não é apenas agir da melhor maneira para evitar a irresolução, mas também que se viva “o mais felizmente possível” (AT VI, 22; CSM I, 122. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 49). Isso indica que Descartes está mais preocupado com as características fundamentais que compõem a singularidade, o caráter de um agente — o que, para ele, envolve a busca pelo conhecimento — do que, estritamente falando, com estar apenas ancorado na resolução do que se

‘deve fazer’ (o que poderia pressupor seguir leis e regras impostas por outros). Esse aspecto, como vimos, é um dos pilares da Ética da Virtude.

Por brevidade, não nos aprofundaremos sobre a problematização acerca dos juízos epistêmicos agora. No entanto, como esse ponto será evocado em alguns momentos, faremos uma breve explanação. Resumidamente, as deliberações epistêmicas ocorrem por meio de duas faculdades da razão: entendimento e vontade. A faculdade do entendimento é finita e, por isso, não só não tem acesso a todas as ideias, mas, sobretudo, além de conceber ideias claras e distintas, concebe ideias obscuras e confusas. A vontade, ao contrário, é infinita e nos assemelha a Deus. Às vezes, a vontade age inadvertidamente, assentindo ideias obscuras e confusas em vez de afirmar ideias claras e distintas. Isso acontece, porque o entendimento, sendo passivo, apenas concebe ideias; já a vontade, sendo ativa, pode assentir ideias claras e distintas, afirmar ideias obscuras e confusas, negar ideias ou suspender o juízo. O erro epistêmico ocorre quando a faculdade da vontade afirma uma ideia obscura e confusa, crendo que fosse clara e distinta.

Após essa breve exposição, enfocaremos o âmbito moral. Por essa perspectiva, nunca há clareza e distinção a se assentir, pois lidamos sempre com o campo das possibilidades. De modo geral, nossos conhecimentos são insuficientes no que concerne às situações da vida prática (Shapiro. In: Broughton; Carriero, 2011, p. 445).

Há um aspecto relevante a ser destacado, nesse contexto, que diz respeito ao modo como se traduz o início do texto da Terceira Parte do *Discurso do Método*. Na tradução para o português de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, ‘*par provision*’ é traduzido como ‘provisória’: “(...) a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo **uma moral provisória**, (...)” (AT VI, 22; CSM I, 122. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 49. Grifo meu). O modo como se interpreta esse trecho pode

alterar a compreensão de algumas passagens, fortalecendo-as em relação ao sistema filosófico de Descartes.

1. Se a moral cartesiana for considerada provisória, baseada na expressão '*par provision*', as máximas da Terceira Parte do *Discurso do Método* podem ser vistas como um esboço inicial que não foi desenvolvido devido à morte precoce de Descartes (Rodis-Lewis, 1970, p. 7-8). Nesse caso, trechos isolados sobre o bem, o mal e o pecado em diferentes textos perdem força na elaboração de uma possível interpretação de maneira mais pormenorizada da moral e não formam uma possível unidade interpretativa.

2. Por outro lado, com base em aspectos robustos, '*par provision*' pode ser entendido não como provisório, mas como uma provisão de princípios. Nesse sentido, as máximas da Terceira Parte do *Discurso do Método* não são apenas um esboço inicial, mas seriam parte de um conjunto de textos que devem ser considerados na totalidade da obra do filósofo, indicando uma abordagem singular sobre a moralidade. Para maior compreensão do sentido do termo, visando evitar anacronismos, de "*par provision*" no pensamento cartesiano, cabe considerar o uso dessa expressão na época de Descartes. De acordo com Le Doeuff:

[a] expressão 'moralidade por provisão' aparece no *Discurso*. Pode-se estabelecer a partir de um dicionário do século XVII que "*par provision*" não significa "provisório". É um termo jurídico que significa "o que um juízo concede antecipadamente a uma parte"; assim, pode se conceder, por provisão, uma quantia de mil libras de indenização a um demandante processando por agressão. A provisão não é suscetível de ser questionada pelo juízo final', é uma primeira parcela. Uma das cartas de Madame de Sévigné (10 de julho de 1675) ilustra bem esse significado: "[...] Sentindo-me um pouco mais oprimida, julguei que deveria ter me sangrado antes de partir, de modo a colocar esse sangramento par provisão entre minha bagagem.[...] Obviamente, seria absurdo falar de um "sangramento provisório". A diferença de significado entre "moralidade por provisão" e "moralidade provisória" funciona em dois níveis: a expressão "moralidade provisória" é desvalorizadora; designa algo que está destinado a ser substituído, algo

provavelmente inadequado, a ser invalidado uma vez que algo melhor seja encontrado: algo que espera sua própria rejeição. Considerando que a palavra *provisão* significa a validade desta moralidade. Há neste termo uma noção positiva de consumo (“Foi ordenado por *provisão* que ele goze de tal e tal pedaço de terra”; “*provisão*: fornecimento de coisas comumente consumidas em uma casa, ou que estão necessariamente em um lugar para defesa ou manutenção de uma guarnição”). *Provisão* é aquela que é, no máximo, passível de conclusão, mas não de retirada. Assim, há aqui uma diferença de sentido quanto ao valor dessa moral (Le Deuff, 2002, p. 62).⁸

Tomando esse aspecto como base, as três ou quatro máximas são, sob a perspectiva de uma moral ‘*par provision*’ (no sentido de um estoque de instruções) instrumentos para guiar o bem agir em um determinado momento, com os conhecimentos, muitas vezes insuficientes, mas disponíveis naquela ocasião. A expressão ‘*par provision*’ denota uma *provisão* (estoque) válida, não algo provisório ou temporário. Por uma moral ‘*par provision*’ Descartes oferece critérios para uma avaliação racional sobre como deliberar na vida prática à medida que dilemas morais surgem e não sabemos o que devemos fazer.

⁸ “The expression ‘morality *par provision*’ appears in the Discourse. One can establish from a seventeenth-century dictionary that ‘*par provision*’ does not mean ‘provisional’. It is a juridical term meaning ‘what a judgement awards in advance to a party’; thus one can award *par provision* a sum of a thousand livres damages to a plaintiff suing for assault. The provision is not liable to be put in question by the final judgement,’ it is a first instalment. One of Madame de Sévigné’s letters (10 July 1675) illustrates this meaning well: “[...] Feeling a little more oppressed, I judged that I should have myself bled before departing, so as to put this bleeding *par provision* among my baggage.[...]”. Obviously it would be absurd to speak of a ‘provisional bleeding’. The difference of meaning between ‘morality *par provision*’ and ‘provisional morality’ works on two levels: The expression ‘provisional morality’ is a devaluing one; it designates something which is destined to be replaced, something probably inadequate, to be invalidated once something better is found: something which awaits its own rejection. Whereas the word *provision* signifies the validity of this morality. There is in this term a positive notion of consumption (‘It was ordered *par provision* that he should enjoy such and such a piece of land’; ‘*provision*: furnishment of things ordinarily consumed in a household, or which are necessarily in a place for the defence or maintenance of a garrison’). *Provision* is that which is, at most, capable of completion, but not withdrawal. Thus there is here a difference of meaning regarding the value of this morality”.

As máximas sobre as quais estamos falando são apresentadas na Terceira Parte do *Discurso do Método*. De um modo geral, embora discutível, como veremos, dizemos que Descartes nesse texto apresenta quatro máximas.

A primeira máxima aconselha 1) a obediência às leis e 2) aos costumes do país, 3) reter a religião ensinada desde a infância e 4) seguir as opiniões moderadas e sensatas dos mais sábios com os quais é preciso conviver. (AT VI, 23; CSM I, 122. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 49).

A segunda orienta a firme resolução nas próprias ações, seguindo as opiniões mais duvidosas com constância, como se fossem as mais seguras, uma vez decidido por elas. (AT VI, 24; CSM I, 123. Descartes. *Discurso do Método*. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 50.)

Já a terceira instrui buscar vencer a si mesmo, modificando os próprios desejos pela ordem do mundo, acreditando que nada controlamos além dos nossos pensamentos, e assim, depois de termos feito o nosso melhor no que tange às coisas exteriores, nada há que possamos fazer, pois o que deixamos de nos sair bem nos é absolutamente impossível. (AT VI, 25; CSM I, 123. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 51.)

Na conclusão (e quarta máxima, em nosso entendimento), Descartes delibera sobre as diversas ocupações humanas e escolhe cultivar a razão e avançar no conhecimento da verdade, segundo o método que prescrevera. (AT VI, 27; CSM I, 124. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 51.)

A apresentação da quarta máxima (e conclusão) da moral nos coloca um aspecto diferenciado. Descartes inicialmente destaca que vai apresentar três ou quatro máximas e, tendo em vista que estamos falando de um filósofo que também é um matemático, a imprecisão “três ou quatro” não pode – e nem deve – ser tratada como uma futilidade, como aponta Beyssade:

A pergunta pode parecer formal, ou fútil [seriam três ou quatro máximas?]. Creio que ela está diretamente ligada à coerência da moral cartesiana, do pensamento de Descartes sobre a moral. Eu gostaria de mostrar que o status original da última máxima, da moral *par provision*, máxima que não é nem bem uma máxima como as três outras (caso contrário, haveria quatro máximas e não três) nem totalmente alheia (caso contrário, haveria três e não quatro), explica várias dificuldades tradicionais e importantes (Beyssade, 2001, p. 237, 238).⁹

Para Beyssade, a quarta máxima é especial, porque ela tem um lugar privilegiado. E se institui como conclusão, mas também como base/fundamento da moral cartesiana. Assim, a quarta máxima fundamentaria as outras três máximas, uma vez que é ela quem institui o critério racional para as outras. Podemos compreender que essa argumentação não apenas reflete, mas também justifica o modo como Descartes expõe as máximas para Elisabeth, em carta de 4 de agosto de 1645, onde diz precisamente que são três as máximas da Moral. Na referida carta, ele explica de maneira diferenciada cada uma das máximas, já colocando o critério racional no interior de cada explicação sobre elas.

Mais sucinto, ele diz que a primeira regra diz respeito a nos esforçarmos “sempre por servir-nos, da melhor maneira possível, **de nosso espírito, para conhecer** o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida” (AT IV, 265; CSMK III, 257. Descartes. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 318. Grifo nosso).

A segunda máxima orienta

[...] que mantenhamos a firme e constante resolução de executar **tudo quanto a razão nos aconselhar**, sem que nossas paixões ou nossos

⁹ Trecho original: “La question pourrait sembler formelle, ou futile. Je crois qu’elle est directement liée à la cohérence de la morale cartésienne, de la pensée de Descartes sur la morale. Je voudrais montrer que le statut original de la dernière maxime, dans la morale par provision, maxime qui n’est ni tout à fait une maxime comme les trois autres (sans quoi il y aurait quatre maximes et non pas trois) ni tout à fait étrangère (sans quoi il y en aurait trois et non pas quatre), éclaire plusieurs difficultés traditionnelles et importantes”.

apetites nos desviem; e é a firmeza desta resolução, que creio dever ser tomada pela virtude [...] (AT IV, 265; CSMK III, 257, 258. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 318. Grifo nosso).

A terceira máxima recomenda

[...] que consideremos, enquanto nos conduzimos assim, o quanto pudermos, **segundo a razão**, que todos os bens que não possuímos encontram-se também inteiramente fora de nosso poder tanto uns como outros, e que, por este meio, nos acostumemos a não desejá-los; pois nada há, como o desejo, o pesar ou o arrependimento, que nos possa impedir de estar contentes: mas se fizermos sempre tudo o que nos dita a nossa razão, nunca teremos qualquer motivo de nos arrependermos, ainda que os acontecimentos nos levassem a ver, em seguida, que nos havíamos enganado, porque isso não se deu por culpa nossa. [...] (AT IV, 265, 266; CSMK III, 258. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 318. Grifo nosso).

Podemos perceber, com o auxílio da explicação da carta, que a explanação de Descartes, na primeira máxima, remete ao fato de que o agente da ação delibera considerando o que deve ou não fazer a partir de critérios racionais. Seguir as leis, os costumes, a religião no qual é instruído e também os critérios dos mais sábios com os quais é preciso conviver, não é algo a se fazer indiscriminadamente, isto é, sem uma avaliação sobre a situação sobre a qual algo deve ser decidido.

Ademais, seguir confiante em sua escolha (segunda máxima) envolve também um critério racional e, além disso, a regulação das próprias emoções. Isso envolve a seguinte perspectiva: o que eu devo/quero fazer e quanto me mantenho firme nessa decisão.

Assim como a racionalidade impera sobre o que sugere a terceira máxima, que envolve a perspectiva da generosidade (a generosidade está ligada ao exercício da razão) – abdicar de nossos próprios interesses, de nossos desejos, voltando-nos para o que está em nosso poder que é apenas o nosso pensamento.

Esse amparo das máximas para o bem agir na vida prática, no entanto, não deve ser tomado de maneira indeterminada, porque

precisamos ir solidificando nossos saberes para que possamos deliberar de acordo com a nossa própria razão: o filósofo é muito preciso no *Discurso do Método*, quando afirma que

(...) tendo Deus concedido **a cada um de nós alguma luz para discernir o verdadeiro do falso**, não julgaria dever contentar-me um só momento, com as opiniões de outrem, se não me propusesse **empregar o meu próprio juízo** em examiná-las (...) (AT VI, 27; CSM I, 124. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 52. Grifo nosso).

É perceptível que Descartes toma o aspecto racional como o norteador da própria ação, mas não apenas no caso dele. A quarta máxima, que especifica o bom uso da razão, é uma regra universal. Esse aspecto está intrínseco ao ser humano, uma vez que “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” (AT VI, 1-2; CSM I, 111. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 37) e que “**o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens**” (AT VI, 1-2; CSM I, 111. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 37. Grifo nosso). Considerando esses aspectos, podemos depreender que Descartes não adota uma atitude passiva nem diante da teoria e nem na prática. De uma certa maneira, tanto no fim de uma deliberação concernente à gramática da epistemologia (absolutamente falando), como na gramática da moral, sempre será possível optar por uma determinada escolha, só que dependendo do que for escolhido, nós sabemos em que sentido estamos errando.

Como podemos deliberar bem, graças às nossas capacidades deliberativas, Descartes chega a fazer uma crítica às leis, embora em sentido absoluto não as desaprove, afirmando a importância delas para “remediar a inconstância dos espíritos fracos” (AT VI, 24; CSM I, 123. Descartes. *Discurso do Método*. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 50). Se as pessoas buscassem o bom uso da razão e solidificassem seus conhecimentos, poderiam fortalecer seus espíritos e seriam capazes de deliberar de maneira adequada, virtuosamente, sem prescrições alheias.

A recomendação do fortalecimento da razão para o bem agir moral é também apontado, por outro prisma, na carta aos *Princípios da Filosofia*, quando Descartes especifica o caminho ideal para a aquisição do conhecimento. O filósofo afirma que

toda a filosofia é como uma árvore. As raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que emergem do tronco são todas as outras ciências, que podem ser reduzidas a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral. Por “moral” entendo o sistema moral mais elevado e mais perfeito, que pressupõe um conhecimento completo das outras ciências e é o nível último de sabedoria (AT IXB, 14; CSM I, 186).

A Moral ocupa um lugar singular no sistema filosófico de Descartes. Essa ciência perpassa também um trajeto temporal. O verdadeiro conhecimento se desenvolve paulatinamente, permitindo-nos deliberar melhor tanto teoricamente quanto na prática. No âmbito epistêmico, o próprio método nos auxilia na recusa de ideias que apresentam obscuridade e confusão, mas nessa esfera de deliberação é possível aguardar para afirmar uma ideia com segurança. No entanto, na vida prática, é necessário agir mesmo sem certeza sobre a melhor ação a ser tomada. O tempo não será um aliado nas circunstâncias da vida, onde as urgências se impõem, não nos permitindo esperar.

As deliberações práticas serão sempre avaliadas também a partir da perspectiva do conhecimento teórico, entrelaçando a moral e a epistemologia. A melhor maneira de deliberar moralmente surge à medida que aprimoramos nosso conhecimento teórico e nossas habilidades práticas na lida com os outros. Esse conhecimento é, por sua vez, aprimorado pela busca moral de melhor conhecer e julgar. Esses campos avaliativos são intimamente interligados.

Podemos observar que Descartes possui realmente uma defesa de que as ciências estão interligadas a todo o momento, e sobre esse aspecto, ele afirma mesmo expressamente que:

[é] bem preciso, pois, convencer-se de que todas as ciências estão de tal modo inteira e conjuntamente ligadas que é mais fácil aprendê-las todas do que isolá-las. Se alguém quiser procurar seriamente a verdade, não deve escolher o estudo de uma ciência em particular, pois elas se encontram todas unidas entre si e dependem umas das outras (AT X, 361; CSM I, 10. In: Guinsburg; Prado Jr.; Cunha e Guinsburg, 2010, p. 407).

Para que boas ações sejam realizadas, segundo a filosofia de Descartes, o agente deve basear suas decisões nos conhecimentos sociais e jurídicos (leis, costumes, etc.) e nos conhecimentos teóricos adquiridos ao longo da vida. É essencial ter disposição para buscar o conhecimento teórico, que apoia a razão e regula as paixões.

A base para o bem agir envolve, entretanto, segundo Descartes, não apenas a razão, mas também o domínio das paixões. Nesse contexto, o autor sustenta haver uma paixão especial que, ao ser cultivada, transforma-se em virtude por meio do hábito e atua como remédio para os excessos: a generosidade.

Pessoas generosas abdicam de seus interesses para considerar os da coletividade, elas agem de maneira tal que

são naturalmente levad[a]s a fazer grandes coisas, e todavia a nada empreender de que não se sintam capazes; e, como **nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse**, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos (AT XI, 447, 448; CSM I, 384, 385. In: Guinsburg; Prado Júnior, 1973, p. 287).

Ademais, uma pessoa generosa sabe respeitar as outras pessoas, e

[e]sse respeito acompanha uma “humildade virtuosa” que “nos faz não preferirmos a nós mesmos a ninguém” (Paixões, art. 155; Descartes, 1989:105; AT 11: 447). (...) a generosidade é a “chave de todas as paixões”, não apenas porque é essencial à virtude cartesiana, mas também porque leva ao desenvolvimento de traços característicos comumente chamados de virtudes – respeito pelos outros, humildade, coragem, gentileza, afabilidade, prestimosidade, e coisas assim (...) (Shapiro, 2011, p. 446).

Desse modo, podemos compreender que a definição de generosidade (que toma o ser humano de maneira socialmente ativa na relação com os outros e com o mundo) está totalmente de acordo com a Terceira Máxima, aqui exposta anteriormente. Essa posição se solidifica especialmente tendo em vista que no âmbito moral considera-se o modo como o ser humano é constituído, em sua integralidade: por substância pensante e substância extensa. Embora a experiência da substância pensante em seus atos do pensamento seja individual, pois cada um é capaz de deliberar por si mesmo, o composto nos coloca sempre diante de uma amálgama na qual sem o correto uso da razão, as paixões nos tomarão. Há uma coletividade de interesses que precisa ser considerada na vida prática, como já mencionamos. Nesse caso, não podemos agir desconsiderando o nosso papel como cidadãos do mundo:

Depois que se tenha assim reconhecido a bondade de Deus, a imortalidade de nossas almas e a grandeza do universo, existe ainda uma verdade cujo conhecimento me parece bastante útil: aquele que, embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras, e que, por conseguinte, os interesses sejam, sob alguma forma, distintos daqueles do resto do mundo, deve-se entretanto pensar que não poderíamos subsistir a sós e que somos, com efeito, uma das partes do universo e, mais particularmente ainda, uma das partes desta Terra, uma das partes do Estado, da sociedade, da família, à qual estamos ligados pela casa, por promessas e pelo nascimento. E é preciso sempre preferir os interesses do todo, do qual somos parte, àqueles de sua pessoa em particular; para estes, entretanto, com medida e discrição, pois não temos o direito de nos expormos a um grande mal, para conseguir apenas um pequeno bem para seus pais ou seu país [...] (Descartes, AT IV, 293, CSMK III, 266. In: Guinsburg; Prado Jr.; Cunha e Guinsburg, 2010, p. 603).

A nossa interpretação sobre a moral, na filosofia de Descartes, nos coloca então diante de um aspecto pouco discutido acerca do composto, em sua filosofia: a importância de sermos PARTE – parte do universo, da Terra, do Estado, da sociedade, de uma família. Esse

pertencimento – e essa lida com a coletividade – nos coloca sempre diante de situações obscuras, sob a ótica de interesses distintos. Nesse cenário, precisamos manter “[a] resolução e [a] virtude, para executar todas as coisas que julgamos as melhores”. (DESCARTES, carta à Elisabeth – 4 de agosto de 1645, p. 319). Acertar sempre não é uma certeza, aliás não há nenhuma garantia para tanto, mas “[n]ão é também necessário que nossa razão jamais se engane” (DESCARTES, carta à Elisabeth – 4 de agosto de 1645, p. 318, 319). Ser virtuoso envolve um percurso deliberativo, considerando o amparo da razão e da generosidade e não o resultado final de uma ação.

4 Considerações finais

Procuramos demonstrar a possibilidade de defender a existência de uma moral cartesiana que, em nossa interpretação, está alinhada com a Ética das Virtudes. Sob essa perspectiva, o agente delibera e age, não por mera obediência a normas estabelecidas, mas guiado por disposições internas, como justiça e benevolência, considerando a lida com os outros.

No caso da moral cartesiana, não temos um tratado moral específico, propriamente dito. Os escritos de Descartes sobre a ciência, colocam diante de nós uma exposição diferenciada sobre o tema, uma vez que o filósofo acredita na capacidade de cada uma e cada um deliberar por si mesmo e defende que o bom senso é o que há de melhor partilhado entre os humanos. O diferencial que Descartes parece nos apresentar é a atuação conjunta da razão e do conceito de generosidade para que os juízos morais sejam os melhores possíveis e realizemos boas ações na vida prática.

A moral cartesiana retira o indivíduo de uma posição isolada. A tomada de decisão na vida prática o integra, não como mero espectador, mas como parte do mundo, do Estado, da sociedade, do país, da família. Essa interação com o mundo e com outras pessoas e interesses

é mediada pelo composto corpo e alma. Nesse sentido, a substância corpórea tem uma atuação tão importante quanto a substância pensante.

Acertar nesse contexto deliberativo não é uma certeza. A paixão da generosidade é guia de todas as paixões e, por isso, é guia na vida dos seres humanos, uns com os outros. Descartes parece confiar na liberdade da vontade, em um contexto onde o tempo para agir não é um aliado e a decisão é sempre uma urgência. Agimos no domínio prático com base em ideias que não são claras e distintas, sem garantias de termos um repertório adequado de informações para a tomada de decisões. Ainda assim, segundo ele, a virtude é agir da melhor forma possível, isto é, livremente deliberar, considerando as melhores avaliações racionais ao nosso alcance, pois a virtude reside no processo e não no resultado final do ato deliberativo.

Referências

- BARON, Marcia W.; PETTIT, Philip; SLOTE, Michael. *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell Publishers, 1997.
- BEYSSADE, Jean-Marie. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France. Épipiméthée, 2001.
- DESCARTES, René. Carta à Elisabeth de 4 de agosto de 1645. In: *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- DESCARTES, René. Carta a Chanut, 1º de novembro de 1646. Francês moderno (Arvensa Éditions): *Œuvres complètes*. Édition numérique sous la direction de: Geoffroy Ambroy. Mise en français moderne: Arvensa Éditions. Annotations: Victor Cousin, Geoffroy Ambroy. Ouvrage de référence: *Œuvres de Descartes*, Ed. F.G Levrault. (Arvensa Éditions), 1874.
- DESCARTES, René. Carta à Elisabeth de 15 de setembro [de] 1645. Francês moderno (Arvensa Éditions): *Œuvres complètes*. Édition numérique sous la direction de: Geoffroy Ambroy. Mise en français moderne: Arvensa Éditions. Annotations: Victor Cousin, Geoffroy Ambroy. Ouvrage de référence: *Œuvres de Descartes*, Ed. F.G Levrault. (Arvensa Éditions), 1874.

- DESCARTES, René. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad. Homero Santiago; Revisão da tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DESCARTES, René. Descartes [ao P. Mesland][Egmond, 9 de fevereiro de 1645]. In: AT IV, p. 173-175. Carta traduzida em artigo publicado por Batista, G. M. e Carrara, D. A carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645: tradução e comentários. KRITERION, Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008.
- DESCARTES, René. *Choix de lettres*. Introduction et commentaire par Eric Brauns. 1ère édition, Editora Hatier, 1988.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método & Ensaios*. Org. por Pablo Rubén Mariconda; Trad. por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- DESCARTES, René. *Œuvres complètes*. Édition numérique sous la direction de: Geoffroy Ambroy. Mise en français moderne: Arvensa Éditions. Annotations: Victor Cousin, Geoffroy Ambroy. Choix et traitement des images: Marc M. Ouvrage de référence: Œuvres de Descartes, Ed. F.G Levrault. (Arvensa Éditions) 1874.
- DESCARTES, René. *Les Passions de l'Âme*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale D'Arcy. Local: GF Flammarion, Ano.
- DESCARTES, René. *O Mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas-SP: Edunicamp, 2009.
- DESCARTES, René. *Obras escolhidas*. Organização: J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. Prefácio e notas: Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Volume I. The correspondence. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Volume II. The correspondence. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Volume III. The correspondence. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DEWEY, John; TUFTS, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Company, 1908.
- HATZFELD, Adolphe; DARMESTETER, Arsène; THOMAS, Antoine. *Dictionnaire Général de la Langue Française: du commencement du XVIIe. Siècle jusqu'à nos jours*. Tome Second (G-Z). Paris. Librairie Ch. Delagrave 15, RUE SOUFFLOT, 15.
- HOOFT, Stan Van. *Ética da virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
- LE DEUFF, Michèle. *The Philosophical Imaginary*. Translated by Colin Gordon. Originally published in French as *L'Imaginaire philosophique* (Editions Payot, 1980). English translation : The Athlone Press, 1989. Paperback edition published by Continuum, 2002.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *La Morale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

Estudo da carta de Descartes a Bannius em defesa de Boëssel

Henia Laura de Freitas Duarte¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.04>

1 Introdução

Este texto tem como objetivo principal apresentar um estudo sobre a carta de Descartes a Bannius, em defesa de Boëssel (1640–1646?), estabelecendo algumas conexões entre esse texto e a obra inaugural de Descartes, o *Compendium musicae* (1618). Para isso, propomos um percurso que se inicia com a análise do capítulo introdutório do *Compendium*, intitulado “O seu objeto é o som”. Nesse capítulo, Descartes delimita o objeto da música e sugere uma relação entre o som e as paixões. Logo na primeira frase, o filósofo afirma: “Compêndio de Música - seu objeto é o som. O seu fim é para deleitar e mover em nós vários afetos²” (AT, X, 89³), indicando a conexão entre o som e os sentidos, bem como os afetos que ele é capaz de provocar. No entanto, para

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia e pela Université de Caen Normandie. Bolsista CAPES/COFECUB. E-mail: hlauraduarte@gmail.com

² “*Compendium musicae - huius obiectum est sonus - finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus*” – Cito o original em nota de rodapé e, no corpo do texto, a minha tradução.

³ A referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery (*Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996). Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página.

que o som consiga despertar esses “vários afetos”, dois elementos são essenciais: as diferenças da duração ou tempo e as características de altura, ou seja, os aspectos de agudo e grave.

Em seguida, apresentaremos os motivos que levaram à redação da carta, destacando trechos relevantes do texto para expor os argumentos de Bannius na crítica à composição de Boësset, bem como o posicionamento de Descartes em sua resposta aos apontamentos de Bannius. No próximo segmento, procuraremos responder às seguintes questões: qual a relação entre o conteúdo da carta e certas teorias apresentadas no *Compendium*? Este último representa a primeira oportunidade em que Descartes formula suas concepções sobre a música. De modo semelhante, Bannius também busca explicar a música sob uma perspectiva científica, enfatizando a conexão possível entre a música e as paixões.

2 *Compendium musicae*

Em 1618, Descartes escreveu o *Compendium musicae*, um texto resultante de seu encontro com Isaac Beeckman, no qual apresenta suas concepções sobre a Música⁴ e os fenômenos sonoros. A obra estrutura-se da seguinte forma: inicialmente, Descartes define o som como o objeto da música, destinado a proporcionar prazer ao ouvinte. Em seguida, introduz oito notas prévias que servem como guia para a leitura e que podem ser interpretadas como reflexões estéticas, especialmente no que diz respeito aos sentidos e à necessidade de proporção nos objetos para satisfazer a experiência auditiva.

Posteriormente, Descartes aborda o ritmo e a “diversidade dos sons”, tratando das características do agudo e do grave. Nessa seção, explora as consonâncias, incluindo a oitava, a quinta, a quarta, o

⁴ Descartes não utiliza de teóricos da música para defender suas explicações. Somente faz alusão, uma única vez, a Zarlino quando comenta sobre as cadências.

dítono, a terça menor e as sextas, explicando os cálculos dos intervalos consonantes e os métodos para se alcançar esses resultados por meio da experiência e da observação. A maior parte da obra dedica-se à análise dos tons e graus musicais. Após essa discussão, o filósofo trata da dissonância. Nas seções finais, apresenta os princípios para a composição musical e conclui com uma exposição sobre os modos.

Já na frase inicial do *Compendium*, Descartes estabelece a relação entre o som e as paixões: “Compêndio de Música – seu objeto é o som. O seu fim é deleitar e mover em nós variados afetos⁵.” Para completar seu estudo, ele introduz a relação do som com os sentidos e os sentimentos provocados. Descartes argumenta que, para que o som seja capaz de despertar “variados afetos” nos ouvintes, são necessários dois elementos essenciais: as diferenças da duração ou tempo e as características do agudo e do grave.

A influência de Beeckman sobre Descartes foi marcante e significativa: “sua influência sobre Descartes parece ter sido muito mais profunda do que poderíamos supor até então⁶.” O encontro⁷ entre os dois

⁵ “Compendium musicae – Huius Obiectum est sonus. Finis, vt delectet, variosque in nobis moveat affectus.” AT, X, 89; B Op II, 33; Descartes, René. *Abrégé de musique. Compendium musicae*, nouvelle édition, traduction, présentation et notes par Frédéric de Buzon – Paris: Presses universitaires de France, 2012, p. 55.

⁶ [...] son influence sur Descartes semble avoir été beaucoup plus profonde que l’on n’a pu le supposer jusqu’ici. (Koyré, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1939, p. 108-109 *apud* Buzon, d. F. Descartes, Beeckman et l’acoustique, dans *Archives de Philosophie* 44, cahier 4, 1981, p. 2.

⁷ Descartes encontra Beeckman em 10 de novembro de 1618 em Bréda. Muito rapidamente um estímulo mútuo instala-se: “Esse Potevino frequentou muitos jesuítas e outros homens da ciência. Ele diz, no entanto, não ter jamais encontrado pessoa, além de mim, que usa, e com isso me alegre, desse modo de estudo, que junta exatamente a Física com a Matemática. E eu nunca falei senão com ele desse modo de estudo.” / “Descartes rencontre Beeckman le 10 novembre 1618 à Bréda. Très rapidement une estime mutuelle s’installe : « Ce Poitevin a fréquenté beaucoup de Jésuites et autres hommes de science. Il dit cependant n’avoir jamais rencontré personne, à part moi, qui use, ce dont je me réjouis, de ce mode d’étude, et joigne exactement la physique avec la mathématique. Et moi, je n’ai jamais parlé qu’à lui de ce mode d’étude ». *Apud* Buzon, de Frédéric. Descartes, Beeckman et l’acoustique, dans *Archives de Philosophie* 44, cahier 4, 1981, p. 3.

levou ao estabelecimento de uma correspondência duradoura, e Beeckman tornou-se o destinatário da dedicatória do *Compendium*. Estima-se que a redação do texto tenha ocorrido entre novembro e dezembro de 1618, uma vez que Descartes se encontra com Beeckman em 10 de novembro e conclui o texto em 31 de dezembro do mesmo ano⁸.

3 A correspondência

As cartas que Descartes escreveu ao longo de sua vida são de verdadeira importância para compreendermos mais sobre a sua filosofia. Encontramos um vasto conteúdo que abrange os variados assuntos que despertavam a curiosidade do filósofo. Durante vários anos, Descartes corresponde-se a respeito das questões musicais, entre outras pessoas, com o Padre Mersenne. Notadamente dez anos⁹ após a escrita do *Compendium*, observamos em suas epístolas o desenvolvimento de seu pensamento sobre a música, que amplia o horizonte em relação ao que fora escrito em sua primeira obra. Descartes é interpelado numerosas vezes por Mersenne para explicar sobre questões musicais ligadas à física (acústica) e à fisiologia.

Descartes aborda os problemas acústicos formulando uma definição física do som, ultrapassando a visão meramente matemática

⁸ Van Wymeersch, Brigitte. *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Belgique: Editions Mardaga, 1999, p. 95.

⁹ “Esses são dez anos durante os quais o filósofo não publica nada, escreve pouco e viaja muito. Esses são, portanto, anos de intensa atividade científica e de reflexão que por volta de 1628 resultam nas *Regulae*, na condenação e no abandono definitivo da epistemologia e do vocabulário aristotélicos para a constituição do corpus terminológico cartesiano, assim como a primeira formulação do “método”. / « Ce sont dix années pendant lesquelles le philosophe ne publie rien, écrit peu et voyage beaucoup. Ce sont pourtant des années d'intense activité scientifique et de réflexion qui aboutissent, vers 1628 avec les *Regulae*, à la condamnation et l'abandon définitif de l'épistémologie et du vocabulaire aristotéliens, à la constitution du corpus terminologique cartésien, et à la première formulation de la « méthode ». Van Wymeersch, B. *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Belgique: Editions Mardaga, 1999, p. 124.

apresentada no *Compendium*. No que tange à reflexão estética, ao descrever as consonâncias, ele ressalta que o uso exclusivo da razão é insuficiente para julgar sua beleza, reafirmando uma continuidade com as ideias expostas anteriormente no *Compendium*. Dessa forma, evidencia-se a necessidade de considerar a complexidade intrínseca ao fenômeno da apreciação auditiva, que envolve tanto aspectos racionais quanto sensoriais.

Como dito anteriormente, as cartas são de extrema importância para compreendermos o amadurecimento do pensamento de Descartes. Nesse momento do texto, escolhemos uma carta como objeto de estudo: a carta que Descartes escreve, em 1640, para Bannius sobre a composição de uma ária de Boëssset. Essa é a sua famosa carta a respeito da música. Mas para analisarmos essa carta, recorreremos a uma outra – escrita seis anos depois: a carta de 30 de novembro de 1646 endereçada a Constantijn Huygens, pois Descartes envia juntamente com a carta, o que ele escreveu anteriormente para Bannius, a respeito da disputa musical.

Por que acontece essas discussões sobre a música de Bannius e Boëssset? Em 1640, ocorreu uma controvérsia entre Antoine Boëssset e o teórico holandês Jan Albert Ban, que reivindicava a capacidade de compor árias superiores às melhores produções francesas, fundamentando-se em teorias musicais e retóricas. A ária intitulada “*Me veux-tu voir mourir*”, cujo poema¹⁰ foi proposto a ambos por Mersenne, tornou-se o ponto central dessa disputa. Vejamos a letra do poema transmitido a Boëssset¹¹ :

Me veux-tu voir mourir, trop aimable inhumaine ? / Viens donner à
tes yeux ce funeste plaisir ! / L’excès de mon amour e celui de ta haine

¹⁰ O poema é de autoria de Germain Habert (1610-1654).

¹¹ Existe uma mudança no primeiro verso, no poema transmitido para Bannius: “*Me veux-tu voir mourir, insensible Climène?*”

/ S'en vont en un moment contenter ton désir. / Mais au moins souviens-toi, cruelle / Si je meurs malheureux, que j'ai vécu fidèle.¹²

A controvérsia musical desenvolveu-se por meio de intercâmbios mediados por Mersenne, Huygens e Anna-Maria Van Schurman, sem evidências concretas de que os músicos tenham se encontrado pessoalmente ou mantido correspondência direta sobre suas composições¹³. O conflito central, no entanto, concentra-se nas discussões teóricas entre Mersenne e Bannius, com ênfase nas divergências acerca de suas concepções musicais.

De Buzon em seu artigo « *L'esthétique de Descartes dans la correspondance: à propos de la lettre de à Bannius* » explica que em 1º de julho de 1640, Mersenne escreveu uma carta a Rivet, atualmente perdida, na qual discorria sobre a organização de um pequeno confronto musical entre os compositores (De Buzon, 1999, p. 174), tendo recebido anteriormente a ária de Bannius: “para que possamos completar a pequena batalha harmônica que começamos, que consiste em fazê-lo ver que nossos cantos e composições são melhores e mais elegantes do que os dele”¹⁴.

¹² A ária foi publicada no IX Livro de *Árias de Boësset* (Paris, Ballard, 1642).

¹³ “Estritamente falando, o que nomeia-se, às vezes, a querela Ban-Boësset, nunca aconteceu, na medida em que esses dois músicos nunca se corresponderam diretamente e, provavelmente, nunca se encontraram. Tudo passa pelo intermédio de Mersenne, Constantijn Huygens, Doni ou Anna-Maria Van Schuurman, ou pessoas menos conhecidas, como o tesoureiro Jacques de Gouy ou ainda o médico de Sens, Christophe Villiers. A verdadeira querela em realidade, opõe desde o início, Mersenne a Bannius e começa com uma discussão teórica.” « Strictement parlant, ce que l'on nomme parfois la querelle Ban-Boësset n'a jamais eu lieu, dans la mesure où ces deux musiciens n'ont jamais directement correspondu et ne sont vraisemblablement jamais rencontrés. Tout passe par l'intermédiaire de Mersenne et de Constantijn Huygens, Doni ou Anna-Maria Van Schuurman ou moins connus, tel le trésorier Jacques de Gouy ou encore le médecin de Sens, Christophe Villiers. La vraie querelle oppose en réalité, dès le début, Mersenne à Ban, et commence par une discussion théorique. » (Buzon, Frédéric de. « L'esthétique de Descartes dans la correspondance : à propos de la Lettre à Bannius », in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 169.

¹⁴ « afin que nous achevions le petit combat harmonique que nous avons commencé, qui consiste à lui faire voir que nos chants et compositions valent mieux et son plus

A música de Bannius não é recebida como ele imaginava, Mersenne e vários compositores da época fizeram críticas duras a respeito de sua composição. Talvez seja por isso, que nesse momento, Bannius redige uma extensa carta endereçada a Anna Maria Van Schuurman, na qual expõe suas reflexões gerais sobre a música *flexanima*, avalia a ária de Boëssset e solicita seu apoio à sua própria composição. Embora a carta não tenha recebido resposta, diversas cópias circularam amplamente entre os intelectuais da época.

Na nota de rodapé da edição *Tutte Le Lettere* da Bompiani, encontramos sobre a carta de 1640, a seguinte observação: “Roth especula que essa carta de 1640 foi anexada a uma carta de Descartes a Huygens de 30 de novembro de 1646”¹⁵ (B Let, 1361). Na edição VIII da *Oeuvres Complètes* da Gallimard, encontramos a carta de 1646 juntamente com o anexo da carta escrita de Descartes para Bannius em 1640. O principal assunto versa sobre a música de Bannius. Descartes mostra para Huygens a carta que escreveu, a pedido do próprio Bannius: “Vós me enviastes vossas críticas para a ária composta por Boëssset, altamente elogiado em minha pátria, para que eu vos forneça o meu julgamento”¹⁶. No começo da carta, Descartes descreve que o seu julgamento sobre a música de Bannius não procede de razões físicas e muito menos matemáticas, mas apenas morais¹⁷. No entanto, mesmo essas considerações permanecendo restritas ao âmbito moral, não implica que Descartes

élégants que le siennes. » (Carta de Mersenne a Rivet, Marin Mersenne, Correspondance, vol. IX, p. 450 apud Buzon, Frédéric de. « L'esthétique de Descartes dans la correspondance : à propos de la Lettre à Bannius », in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 174).

¹⁵ “Roth ipotizza che questa lettera del 1640 fosse allegata ad una lettera di Descartes a Huygens del 30 novembre 1646: B 589, p. 2357-2359 (AT IV 787-788: CIII NA/R).”

¹⁶ « Vous m'avez envoyé vos critiques sur l'air composé par Boëssset, hautement loué dans ma patrie, afin que je vous donne mon jugement. » (Carta de Descartes a Bannius, *Oeuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 154).

¹⁷ “Pois nossas razões, não sendo nem matemáticas, nem físicas, mas apenas morais.” / “Car nos raisons n'étant ni mathématiques ni physiques mais seulement morales” (Carta de Descartes à Huygens, *Oeuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 152).

abandone os elementos musicais, como demonstrado em sua correspondência com Mersenne ou nas ideias defendidas durante o período do *Compendium*. Ele continua a abordar as razões físicas dos efeitos prazerosos e desagradáveis da música, embora o foco, nesse contexto, esteja na interpretação de um poema francês (Buzon, 1999, p. 180).

Na carta aparece, primeiramente, os apontamentos feitos por Bannius sobre a ária composta por Boësset. Nessa primeira parte, Bannius traça uma série de observações, apresentando uma análise técnica e crítica detalhada sobre a composição musical de Boësset, apontando inadequações em sua escolha de modos, acentuação e expressividade musical em relação à letra e às emoções que ela busca evocar. Por se tratar de uma extensa carta, elegemos aqui pontos principais para trabalharmos a argumentação feita por Descartes.

Vejamos o resumo de algumas críticas feitas por Bannius: primeiro começa os seus apontamentos afirmando que o modo de D sol foi considerado inadequado para expressar indignação, enquanto o modo de F ut seria mais apropriado, dado seu tom e intervalos compatíveis com essa paixão. Em seguida, discorre que a música falha ao respeitar os acentos naturais das palavras (agudos, graves e circunflexos), essenciais para clareza e expressividade tanto na fala quanto no canto e que existem inconsistências na maneira como certos sentimentos e palavras são expressas. Por exemplo, a expressão de “*mourir*” deveria refletir fraqueza com tons descendentes, enquanto isso, a *indignação* seria mais adequadamente expressa por meio de tons ascendentes, capazes de transmitir sua intensidade e força emocional de maneira mais eficaz. Bannius também afirma que Boësset erra quando utiliza a sexta maior em “*trop aimable*”, pois a sexta maior é criticada por ser violenta em vez de suave, destoando da emoção desejada. O compositor finaliza essas primeiras críticas com a sugestão de que a composição carece de aplicação rigorosa de regras e conhecimento musical, resultando em erros na pronúncia e na musicalidade. O músico ainda argumenta que a composição parece fruto de improviso e desatenção às regras

musicais e linguísticas necessárias para transmitir com precisão as emoções da peça¹⁸.

Em resposta às suas observações Descartes analisa e responde a todas as suas críticas, mas explicando que, como ele é francês, naturalmente defenderá um francês – ou seja, Boësset – uma vez que Bannius já escolheu a sua defensora, tratava-se de Anna-Maria Van Schurman. “Não deve surpreender-se, apesar da insigne honra que me concede, se eu me mostre impertinente nesta questão e ouse me declarar contra vós em favor de meus compatriotas”¹⁹.

Descartes enfatiza que o poema exprime com precisão as paixões, alinhando-se de maneira coerente às escolhas composicionais de Boësset. As objeções levantadas por Bannius fundamentam-se em interpretações das palavras na língua francesa, as quais, segundo Descartes, Bannius não compreende plenamente, uma vez que não se trata de sua língua materna. O filósofo aponta que, inicialmente, a crítica de Bannius a Boësset se fundamenta na escolha de um modo musical que ele considera inadequado pela sua natureza leve e suave, argumentando que o poema expressaria sentimentos de indignação e raiva ameaçadora. Contudo, é importante destacar que, embora os franceses possam carecer do nível de conhecimento técnico em música que Bannius acredita que possui, os compatriotas de Descartes possuem maior familiaridade com as nuances e sutilezas do amor. Descartes ainda afirma que para eles, o poema não evoca indignação ou fúria, mas sim sentimentos ternos de amor, humildade e obediência²⁰.

¹⁸ Cf. a Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 152, 153, 154.

¹⁹ « Vous ne devez pas être surpris si, malgré l'insigne honneur que vous faites, je me rends impertinent en cette affaire et j'ose me déclarer contre vous en faveur de mes compatriotes » (Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 154).

²⁰ Cf. a Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 155, 156.

Em uma das objeções feitas, Bannius diz que Boëssel “errou ao utilizar uma sexta maior desde a última sílaba de *mourir* até *trop aimable*, que seria melhor expressa [pois a sexta maior não é amável, mas sim violenta] por uma sexta menor, com três semitons²¹ [...]”. Descartes, em resposta a essa crítica, afirma que:

De maneira elegante, após a palavra ‘*mourir*’, a voz sobe uma sexta maior até as palavras ‘*trop aimable*’. E, assim como o pensamento da morte exige o enfraquecimento do tom, o pensamento de algo amável exige sua elevação, e não deveria haver um menor contraste entre dois pensamentos tão diversos.²²

Temos nessa afirmação aspectos que foram trabalhados no *Compendium*. Pois o filósofo já defendia que o tom maior despertava alegria, enquanto o tom menor despertava tristeza, melancolia. Descartes reconhece a existência de medidas rápidas e lentas. Assim, na perspectiva da relação entre Música e afetos a partir do ritmo, Descartes explica como uma medida pode desenvolver um determinado afeto. Como, por exemplo, uma medida lenta pode remeter-nos a uma paixão lenta, e medidas rápidas, a paixões rápidas.

Por sua vez, o que atina aos vários afetos que a música pode provocar pela variação da medida, em geral, digo que a lenta provoca, também, em nós movimentos mais lentos, quais são a languidez, a tristeza, o medo e a soberba, etc., por outro lado, o mais rápido, também, nos provoca afetos mais rápidos, qual seja a alegria, etc.²³

²¹ Il a mal fait une sixte majeure depuis la dernière syllabe de *mourir* jusqu’à *trop aimable*, qui serait mieux exprimé [car la sixte majeure n’est pas *aimable*, mais plutôt *violente*] par la sixte mineure, avec trois demi-tons [...] (Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 153).

²² « De manière élégante, après le mot *mourir*, la voix remonte d’une sixte majeure aux mots *trop aimable*, et comme la pensée de la mort demande l’affaiblissement du ton, la pensée d’une chose aimable demande son élévation, et il ne doit pas y avoir un moindre écart entre deux pensées aussi diverses. » (Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 15).

²³ “Quod autem attinet ad varios affectus, quos varia mensura Musica potest excitare,

No conteúdo da carta, é possível identificar diversas correspondências com as ideias desenvolvidas por Descartes no *Compendium musicae*. As análises realizadas por Descartes sobre o canto retomam elementos estéticos tradicionais, os quais ele próprio fundamentou no *Compendium*. Nesse contexto, Bannius critica Boëssel em relação à acentuação na música, argumentando que deveria haver sempre uma coerência entre o acento linguístico e o musical²⁴. Em contrapartida, Descartes defende a importância da diversidade nos acentos, de modo que estes possam variar de acordo com as paixões e os tempos, ampliando a expressividade musical.

Em outra passagem da carta de Bannius, observa-se, na resposta de Descartes, a reafirmação do princípio da variedade, previamente enunciado no *Compendium musicae*: “Enfim, deve ser notado que a variedade é agradabilíssima em todas as coisas²⁵.”

Em um conjunto vocal, é certo que a percepção das palavras é bastante favorecida quando palavras ou sílabas diferentes nunca são pronunciadas ao mesmo tempo por cantores diferentes. Mas isso contribuiria ainda mais do que se apenas uma voz isolada estivesse cantando ao mesmo tempo, ou (se talvez para ocultar as deficiências fossem necessárias várias vozes) se as vozes não emitissem sons diferentes, mas cantassem em uníssono. Se não fizer isso, é sinal de que, em um conjunto vocal, você está procurando algo além da fácil percepção das palavras. O objetivo é expressar as diferentes paixões que podem ser despertadas pelas mesmas palavras em pessoas diferentes e, ao mesmo tempo, o prazer que vem da variedade. Para isso, acomodamos não apenas a diversidade de sons, mas também a de compassos

generaliter dico, tardiorum lentiores etiam in nobis motus excitare, quales sunt languor, tristitia, metus, superbia, &c.; celeriorum vero, etiam celeriores affectus, qualis est laetitia, &c.” AT, X, 95; B Op II, 39; Descartes, René. *Abrégé de musique. Compendium musicae*, nouvelle édition, traduction, présentation et notes par Frédéric de Buzon – Paris : Presses universitaires de France, 2012, p. 63.

²⁴ Cf. a Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 157.

²⁵ “Denique notandum est varietatem omnibus in rebus esse gratissimam.” (AT, X, 92) ; B Op II, 34; Descartes, René. *Abrégé de musique. Compendium musicae*, nouvelle édition, traduction, présentation et notes par Frédéric de Buzon – Paris : Presses universitaires de France, 2012, p. 59.

e tempos verbais. Agora, quando várias pessoas ouvem o mesmo conjunto, cada uma presta atenção especial à voz que acha que expressa melhor sua própria paixão, e é por essa voz que ela fica particularmente comovida. Além disso, como a música deve imitar tudo o que acontece na vida cotidiana, e como muitas vezes, em brigas e desordens, várias pessoas pronunciam palavras diferentes ao mesmo tempo, por que não permitir que ela também imite essa confusão?²⁶

Essa passagem também apresenta ressonâncias das ideias expressas nas primeiras frases do *Compendium*, especialmente na afirmação de que a função primordial da música é “deleitar e mover em nós variados afetos” (AT, X, 89).

Mas, no *Compendium*, Descartes opta por abster-se de aprofundar essa investigação, justificando que ela dependeria de um conhecimento mais amplo sobre os movimentos da alma, algo que ele ainda não possuía em 1618. Esse aspecto pode ser considerado fundamental para compreender a datação da carta, uma vez que é a partir de 1640 que Descartes inicia suas reflexões mais sistemáticas sobre as paixões e estabelece a correspondência com Élisabeth. Anos mais tarde, muitos desses afetos serão retomados em sua obra *As Paixões da Alma* (1649). No contexto da carta, Descartes direciona seu foco para os afetos,

²⁶ « Dans un ensemble vocal, il est certain que la perception des paroles est beaucoup aidée, quand jamais des mots différents ou des syllabes différentes ne sont prononcés au même instant par des chanteurs différents. Mais ceci y contribuerait davantage encore, que ne chante, à chaque instant, qu’une seule voix isolée, ou (si peut-être pour en cacher les défauts on en demande plusieurs), que les voix n’émettent pas de sons différents mais chantent toutes à l’unisson. Si on ne fait pas cela, c’est le signe que, dans un ensemble vocal, on cherche autre chose que la facile perception des paroles. Et l’on recherche en effet l’expression des passions différentes qui peuvent être éveillés par les mêmes mots chez des personnes différentes, et, en même temps, le plaisir qu’engendre la variété. A cette fin, on a accommodé non seulement la diversité des sons, mais encore celle des mesures et des temps. Or, lorsque plusieurs entendent le même ensemble, chacun fait surtout attention à la voix dont il sent qu’elle exprime le mieux sa passion propre, et c’est par cette voix qu’il est particulièrement ému. En outre, puisque la musique doit imiter tout ce qui arrive dans la vie quotidienne, et que souvent dans les querelles et les désordres plusieurs prononcent au même moment des paroles différentes, pourquoi ne pas lui permettre d’imiter aussi cette confusion ? » (Carta de Descartes a Bannius, *Œuvres complètes*, VII, vol. 2, Gallimard, p. 157).

dedicando menos atenção à análise puramente musical (Buzon, 1999, p. 182).

Em suma, por meio desses pequenos recortes, é possível compreender como o texto da carta e os apontamentos de Descartes oferecem indícios de interpretações que o filósofo já esboçava em 1618, no *Compendium musicae*. Contudo, emerge também a ideia de um possível avanço conceitual, ao considerar os aspectos passionais como um dos objetos centrais da obra musical. Essa perspectiva revela uma nova reflexão sobre a arte, que parece se alinhar de maneira mais direta aos problemas que Descartes passaria a estudar posteriormente, em especial aqueles relacionados às paixões.

4 Considerações finais

O estudo da carta de Descartes a Bannius, em defesa de Boësset, proporciona uma visão enriquecedora sobre a relação entre a música e as paixões no pensamento cartesiano. A análise dessa correspondência demonstra a continuidade e a evolução das ideias presentes no *Compendium musicae* (1618), especialmente no que diz respeito à conexão entre os fenômenos sonoros e os afetos humanos.

O amadurecimento intelectual de Descartes, evidenciado nas cartas posteriores, revela uma ampliação de seu horizonte teórico, incorporando questões passionais como elementos centrais na compreensão da arte musical. Esse movimento reflete o progresso de sua filosofia, que culmina na sistematização das paixões em sua obra *As Paixões da Alma* (1649).

A controvérsia musical entre Bannius e Boësset, mediada por Mersenne, Huygens e Van Schurman, não apenas destaca o papel da música como expressão cultural e emocional, mas também evidencia a complexidade das interações entre arte, ciência e filosofia no século XVII. As críticas de Bannius, centradas em questões técnicas e linguísticas, foram contrapostas pela defesa de Descartes, que valorizou a

diversidade nos acentos e tempos musicais como meio de amplificar a expressividade e alinhar a composição às paixões evocadas pelo poema.

Dessa forma, a carta a Bannius não se limita a um debate técnico, mas configura-se como um espaço de reflexão filosófica sobre a arte, destacando o papel central das paixões. Ao estabelecer vínculos entre som, afetos e filosofia, Descartes oferece uma contribuição singular ao pensamento estético, consolidando sua relevância não apenas como filósofo, mas também como um dos pioneiros na interseção entre música e emoções.

Referências

- BUZON, de Frédéric. Descartes, Beeckman et l'acoustique, dans *Archives de Philosophie* 44, cahier 4, 1981.
- BUZON, Frédéric de. « L'esthétique de Descartes dans la correspondance : à propos de la Lettre à Bannius », in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*. Napoli: Vivarium, 1999, p. 167-191.
- DESCARTES, René. *Abrégé de Musique (Compendium musicae)*, édition nouvelle, traduction, présentation et notes par Frédéric de Buzon. Paris: PUF, 2012.
- DESCARTES, René. *Œuvres complètes*, VIII, Correspondance, 2 vol., ARMOGATHE, Jean-Robert [éd.], Paris: Gallimard, 2013.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris: Vrin, 1996.
- DESCARTES, René. *Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009*, G. Belgioioso (éd.). Milano: Bompiani, 2009.
- VAN WYMEERSCH, Brigitte. *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*. Belgique: Editions Mardaga, 1999.

União substancial e conhecimento por signos

Lucca Gadelha Greco¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.05>

1 Introdução

A noção de signo em Descartes permanece um aspecto marginal nos estudos sobre sua filosofia. De fato, são notavelmente escassas as publicações que se dedicam à temática, sobretudo quando se considera a abundante literatura acerca das questões mais consagradas no cartesianismo. Essa limitação pode ser atribuída a dois fatores. Por um lado, os termos *signum* e *signe* ocorrem de forma bastante esparsa nas obras e na correspondência. Nem há motivo para supor que Descartes tenha elaborado sua própria teoria do signo; as evidências apenas sugerem que ele incorporou a doutrina fundada pela escolástica tardia. Apesar disso, não é de se ignorar como, ao menos desde a década de 60, cresce pouco a pouco a bibliografia que destaca o papel dos signos na filosofia cartesiana.

Entre os nomes que parecem ter dado início a essa discussão no século passado, estão Alquié, em seus comentários ao *Traité de la Lumière* na edição por ele preparada das obras filosóficas de Descartes (2010 [1963]); Rodis-Lewis, abordando a matéria em um periódico (1964) e durante um congresso (1990 [1966]); Marin, em livro a respeito da semiologia em Pascal e Port-Royal (1975); Robinet, em sua

¹ Mestrando em Filosofia e graduado em Língua Francesa e Respectiva Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: luccagreco@gmail.com

investigação voltada à linguagem na Idade Clássica (1978); e Marion, na segunda seção de sua publicação concernente à teoria da criação das verdades eternas (1981). É com base em certos desses autores que Yolton interpreta a função dos signos na teoria cartesiana da percepção (1984), numa leitura que conseguiu se manter como a mais influente no debate, em parte pelas interpretações ali oferecidas, frequentemente trazidas à tona para serem contestadas (Gaukroger, 1990; Wilson, 1999 [1994]; Manns, 1997; Slezak, 2000). E a produção atual se mostra inclinada a retomar três tópicos recorrentes naqueles estudos iniciais: 1) a significação dos signos e a representação das ideias (WILSON, 1999; Schmitter, 2013; Ben-Yami, 2015, 2021; Levy, 2020); 2) os signos naturais e a percepção sensível (Guenancia, 2000; Grimaldi, 2006; Hatfield, 2017; Slater, 2020, 2024; Nadal, 2024); e 3) os signos convencionais e a linguagem humana (Clarke, 2003; Forlin, 2004; Gillot, 2010; GROBET, 2010; Cominetti, 2013).

Até hoje, no entanto, o tratamento que Descartes dá ao signo ainda carece de sistematização. Em um primeiro sentido, resta por fazer uma pesquisa consistente e minuciosa no tocante à repercussão da lógica escolástica nesse aspecto de seu pensamento, se bem que um esboço disso possa ser encontrado em Behan (2000), Ben-Yami (2021) e Nadal (2024). Também seguem em aberto uma série de problemas relativos ao estatuto do signo. O termo, em suas ocorrências nos textos, revela uma analogia — o que não seria uma novidade em Descartes — ou um verdadeiro conceito? Sendo uma analogia, quais coisas ela compara e o que se pretende explicitar com ela? Caso seja um conceito, ele se refere a entidades em particular, a exemplo de Deus e da alma, ou a uma determinada relação entre entidades? Qual sua categorização em uma metafísica de substâncias e modos? Como acontece a individuação de um signo? No que os signos se assemelham, no que se diferenciam? E depois, uma vez que os estudos sobre os signos em Descartes já apreendem sua dimensão propriamente noológica, cabe avaliar se o uso que Descartes faz dos signos reforça uma perspectiva mentalista

da cognição humana ou, inversamente, ressalta a importância da união substancial nesse âmbito.

Este trabalho visa contribuir nas duas últimas direções, quer dizer, propondo uma interpretação para o estatuto dos signos em Descartes e analisando sua relevância para a descrição que ele faz da cognição humana. Sustentamos que os signos consistem em modos da extensão e não são entidades particulares, mas sim aquilo da extensão que provoca uma atividade cognitiva. Eles se individualizam pelo movimento da matéria e se diferenciam pela instituição que lhes confere sentido: a disposição de um aparato físico e sensorial, instituída pela criação divina, está na origem da significação natural, ao passo que o hábito instituído pelos homens acaba produzindo uma significação convencional. No cerne desses processos cognitivos, encontramos a evidência de que o conhecimento por signos é viabilizado pela união substancial entre a alma e o corpo, pois somente ela possibilita que modos extensos suscitem modos na alma.

Para tanto, iniciamos pela delimitação das ocorrências que nos são pertinentes nos escritos de Descartes dos itens lexicais *signum* e *signe*, visto sua abrangência semântica em latim e na língua francesa. Tendo feito isso, torna-se viável discutir de maneira precisa os trechos em que os termos são empregados, o que nos permite empreender uma análise lexical da qual obtemos algumas poucas — mas significativas — inferências. Em seguida, verificamos se essas inferências resistem a uma análise conceitual, e dela extraímos uma definição para o estatuto do signo em Descartes. Dedicamos a seção final à demonstração de que apenas pela união substancial se explica como o conhecimento por signos é possível.

Antes de passarmos para a próxima seção, julgamos apropriado destinar algumas linhas à expressão “conhecimento por signos” aqui empregada. Tomamo-la de Vinciguerra (2017), que a compõe pela justaposição de *cognitio* — alusão aos *cognitionis generibus* de Spinoza — e *ex signis* — reportando-se ao escólio da *Ética* que descreve as duas

maneiras de adquirir noções universais através do *cognitio primi generis*, a saber, a partir de coisas singulares (*ex singularibus*) e a partir de signos (*ex signis*) (Spinoza, 2017, p. 135). Alinhados com as traduções brasileiras da *Ética* preparadas por Tomaz Tadeu e pelo Grupo de Estudos Espinosanos, Vinciguerra e nós mesmos optamos por traduzir *cognitio* como “conhecimento”, pelo que de *cognitio ex signis* obtemos *conhecimento por signos* ou *a partir de signos*. Ao aplicarmos essa expressão retroativamente a Descartes, pretendemos ressaltar que, à semelhança de Spinoza, ele reconhece nos signos um estímulo para as faculdades de sentir e imaginar. O que não está em questão, contudo, é se a ideia formada pela imaginação possui um grau de verdade, segundo Descartes, ou se ela pode ser adequada, segundo Spinoza. Levando em conta nosso interesse noológico em vez de epistemológico, talvez fosse acertado traduzirmos *cognitio* como “cognição”, mas decidimos manter a tradução brasileira usual no contexto da filosofia do século XVII.

2 Estatuto do signo

2.1 Análise lexical

Começamos elencando e examinando a utilização dos itens lexicais *signum* e *signe* na obra e na correspondência de Descartes, a fim de identificar as passagens em que adquirem um sentido filosófico e, em especial, metafísico. Através dessa análise, constatamos que os termos contraem cinco acepções distintas:

1) Estátua, escultura. Nas *Quintae Responsiones* (AT VII, 362, 373), quando se menciona a diferença existente entre o artesão e sua arte, as duas aparições de *signum* remetem ao produto do ofício do escultor;

2) Constelação zodiacal. Na terceira parte dos *Principia Philosophiae*, utiliza-se *signum* duas vezes no contexto da órbita dos planetas (AT VIII, 94-95) e outras duas ao se explicar o fenômeno dos cometas e a luz das estrelas (AT VIII, 152, 179);

3) Indício, critério, marca. Nas *Regulae ad Directionem Ingenii*, as regras XII (AT X, 429) e XIII (AT X, 434) adotam *signum* para designar o critério pelo qual o intelecto discerne o objeto de um problema. Na sinopse das *Meditationes de Prima Philosophia* (AT VII, 15), nas *Secundae Responsiones* (AT VII, 133) e na carta de junho de 1642 a Regius (AT III, 567), chama-se *signum* aquilo que evidencia a distinção real entre a alma e o corpo e entre as ações do entendimento e da imaginação. No artigo IV da primeira parte dos *Principia* (AT VIII, 6), é dito não restar *signum* capaz de distinguir a vigília do sonho assim que se decide pela dúvida hiperbólica. Na carta de 5 de fevereiro de 1649 a Morus (AT V, 278), a linguagem é *signum certum* do pensamento latente em um corpo;

4) Aquilo que, por instituição, porta significado. No *Traité de la Lumière* (AT XI, 4), denomina-se *signe* o que a natureza institui para provocar o sentimento — isto é, a ideia sensível — da luz. No *Discours de la Méthode* (AT VI, 56-58), as palavras são colocadas ao lado dos *signes* com que os seres racionais compõem seu discurso e comunicam seus pensamentos. Na *Dioptrique* (AT VI, 112), compara-se o poder das palavras e dos *signes* de excitar o pensamento com aquele das imagens pictóricas. Nas *Passions de l'Âme* (AT XI, 411, 420 etc.), as paixões são descritas como sendo acompanhadas por uma variedade de *signes extérieurs*, que podem ser lidos e interpretados para atestar sua presença. Uma carta de março de 1638 (AT II, 40) e a carta de maio de 1646 à Elisabeth (AT IV, 410) acompanham a tendência de ligar os *signes* às paixões, e a carta de 23 de novembro de 1646 ao Marquês de Newcastle (AT IV, 574-575) revela usos próximos a todos os anteriores;

5) Notação. No *Compendium Musicae* (AT X, 124-125), ocorre *signum* para designar o sistema de escrita dos acidentes e das claves em música. Na *Géométrie* (AT VI, 385, 397 etc.), *signe* respeita aos símbolos das operações matemáticas de adição e subtração.

A aceção das ocorrências em 1) consta em diversos dicionários: “estátua, imagem” no *Dicionário Latino-Português* (Júnior; Cintra, 1956,

p. 1132), “a sculptured figure, commonly of a deity, statue, image” no *Oxford Latin Dictionary* (Glare, 2012, p. 1940), “statue [...], figure [effectuée par un travail artistique]” no *Gaffiot* (2016, p. 1227); nas traduções para a língua inglesa, “statue” (HR II, 214; CSM II, 250). A nosso ver, os casos em 2) não exigem maior explicação, pois são referências diretas às constelações zodiacais, algo corrente e amplamente reconhecido também em língua portuguesa. Apenas o *Oxford* registra a acepção de *signum* como em 5), “a typical or representative sign, emblem, symbol, token” (Glance, 2012, p. 1940), e o *Trésor de la Langue Française Informatisé* inclui esse sentido para *signe* na matemática, “symbole des opérations arithmétiques; symboles algébriques positifs ou négatifs indiquant des sens ou des directions opposés”, e na música, “convention graphique représentant les différents caractères des sons musicaux”. Verifica-se que os empregos citados em 3) e 4) podem corresponder melhor ao viés metafísico pretendido neste estudo, seja pela acepção em si, seja pelo contexto em que estão inseridos. Dediquemos a eles, então, uma análise atenta, para assim averiguar se Descartes os recupera da terminologia da metafísica.

A terceira acepção é respaldada pelos três dicionários: “sinal, indício, marca” no *Dicionário Latino-Português* (Júnior; Cintra, 1956, p. 1132), “a sign by which one recognizes an object, person, etc., distinguishing mark or feature”, “something perceived by the mind or senses from which an inference may be drawn, a sign, mark, indication (of a fact, event, condition, quality, etc.)”, no *Oxford Latin Dictionary* (Glare, 2012, p. 1939), “signe, marque, indice [ce qui démontre, prouve qqch.]” no *Gaffiot* (2016, p. 1227). Na tradução das *Meditatio* preparada pelo Duque de Luynes e na tradução dos *Principia* preparada pelo Abade Picot, “marque” (AT IX, 11, 26). Nas traduções para a língua inglesa, “mark” (HR I, 142; HR II, 220), “sign” (HR II, 33) e “criterion” (CSM II, 11, 95, 194). Nas traduções brasileiras, Bento Prado Júnior traduz como “sinal” (Descartes, 2010, p. 113), Maria Ermantina Galvão como “sinal” (Descartes, 1999, p. 96, 102) e “marca” (Descartes, 2005b, p. 27), Newton da

Cunha como “sinal” (Descartes, 2010, p. 428) e “signo” (Descartes, 2010, p. 432), e Jacob Guinsburg como “signo” (Descartes, 2010, p. 193).

Nos trechos das *Regulae* mencionados acima, *signum* assume o sentido de um indício para o intelecto de que ele compreende qual é o objeto de um problema ou de uma proposição. O mesmo acontece tanto na carta a Morus quanto no artigo IV dos *Principia*: a linguagem indica que existe uma alma racional em um determinado corpo, e a dúvida hiperbólica não deixa critério para que o espírito chegue a distinguir entre o sono e a vigília. A adoção de *signum* por Descartes nas passagens sobre a distinção real sugere uma conexão direta com o vocabulário de Suárez na sétima das *Disputationes Metaphysicae, De Variis Distinctionum Generibus*, em cuja segunda seção se apresentam os *signa realis distinctionis* e se defende que a separabilidade seria *indicia* de uma distinção real (Suárez, 1960, p. 44); é justamente da separabilidade enquanto esse *signum* que se fala nas *Secundae Responsiones*. Já na sinopse das *Meditationes*, o foco recai sobre as faculdades de imaginar e conceber, antecipando a busca, na sexta meditação, pelas marcas distintivas de suas respectivas essências.

Pode-se supor que, ao empregar *signum* nessa terceira acepção, Descartes esteja atribuindo aos signos uma essência intelectual ou, no mínimo, mantendo-os no nível da analogia ao compará-los com os indícios, os critérios e as marcas pelos quais o intelecto se assegura da existência de algo. Em ambas as situações, um signo equivaleria a uma ideia — literalmente no primeiro caso, analogicamente no segundo —, visto que, para Descartes, as ideias são o único tipo de coisa que se apresenta ao intelecto. Nas passagens que mencionamos acima, tratar-se-ia de uma ideia obscura e confusa nos *Principia* e de ideias claras e distintas nos demais exemplos. Ora, não temos elementos o bastante para sustentar nem refutar tal hipótese no escopo da análise lexical que empreendemos nesta seção. Com efeito, isso requer discutir se e em que condições Descartes consideraria como signos as ideias em seus sentidos material (o modo de um intelecto), objetivo (a realidade

apresentada a um intelecto) e formal (a causa que apresenta a ideia a um intelecto). Em função disso, a questão permanecerá em suspenso até a subseção seguinte, quando vamos retomá-la e elucidá-la pela análise conceitual.

Falta definir se a quarta acepção implica alguma carga teórica. Logo de início, nota-se um problema, pois 4) e 5) se situam em campos semânticos estreitamente interligados, com o *Trésor* agrupando-os em um sentido mais amplo, do qual derivam outros dois, na matemática e na música: “objeto, representação material de um objeto (figura, desenho, som, gesto, cor) que possui, por relação natural ou por convenção, um determinado valor, um determinado significado em um grupo humano específico.” Porém, ao compararmos as passagens citadas em cada acepção, conclui-se que isso não passa de um falso problema. Não há dúvidas de que as notações matemática e musical resultam de uma instituição que lhes dá significado, mas isso não implica que os usos de *signum* e *signe* em 5) sejam filosóficos, muito menos que Descartes os relacione ao domínio da metafísica. É esse o ponto que os distingue das ocorrências em 4), nas quais se percebe uma preocupação com o mecanismo pelo qual os signos se tornam portadores de significado e os dão a conhecer. As traduções para a língua inglesa aparentemente reconhecem esse uso específico de *signe*, que vertem sempre para “sign” (CSM I, 81, 140, 165, 367, 371, 399; HR I, 116-117, 140, 380-381, 386, 421). As traduções brasileiras oscilam entre “signo” (Descartes, 2009, p. 17; 2018, 108-109) e “sinal” (Descartes, 2005a, p. 103-104, 111, 165; 2018, p. 151).

Nas *Passions* e na carta à Elisabeth, trata-se dos signos exteriores das paixões, que se deixam ver pelas “ações dos olhos e do rosto, as mudanças de cor, os tremores, a languidez, o desfalecimento, os risos, as lágrimas, os gemidos e os suspiros” (Descartes, 2005a, p. 104). O *Discours* e a *Dioptrique* lidam com signos instituídos pelos homens “para declarar aos outros os nossos pensamentos” (Descartes, 2018, p. 108). Nas outras duas cartas, ambos os casos são contemplados. O *Traité de la Lumière*, por sua vez, abarca os signos convencionais e das paixões e

questiona ainda “por que a natureza não poderá [...] ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento?” (Descartes, 2009, p. 17). Com base nisso, a interpretação que se tem formulado é que Descartes concebe uma instituição de signos naturais por uma analogia com a instituição da linguagem, daí ele afirmar que a ação da luz pode tocar os olhos e significar graças a isso (Descartes, 2009, p. 18). Novamente, é um aspecto que somente poderá ser discutido na etapa de análise conceitual.

A última observação relevante para esta análise lexical é que toda ocorrência de *signe* em 4) parece sugerir uma concepção de signos como coisas materiais e, por consequência, modos da extensão. Os signos exteriores das paixões são, antes de tudo, as alterações perceptíveis no corpo humano promovidas por um estado da alma. Os signos instituídos pelos homens, que além das palavras incluem quaisquer recursos dos quais eles se servem para comunicar seus pensamentos, envolvem a vibração do ar na fala, a impressão de letras sobre uma superfície na escrita, a movimentação dos membros superiores nos gestos, e assim por diante. E, ao menos para os signos naturais da luz, é sua ação — ou seja, sua “inclinação a mover-se” (Descartes, 2018, p. 17) — que significa ao entrar em contato com o órgão responsável pelo sentido da visão.

Até aqui, restaram duas concepções possíveis e bem díspares do signo para a metafísica cartesiana: a primeira indica uma perspectiva, literal ou não, do signo como ideia dirigida ao intelecto; a segunda o vincula às coisas extensas. Avançaremos agora para a análise conceitual, retomando os tópicos não resolvidos e refinando nossa interpretação.

2.2 Análise conceitual

Nossa análise lexical nos levou, no máximo, a duas inferências das quais pouco se pode concluir. Será necessário, nesta seção, iniciar

com os problemas que desejamos discutir para dar precisão ao estatuto do signo em Descartes.

Chamemos o primeiro problema de *categorial*: que tipo de entidades são os signos? Eles são entidades específicas, como Deus e as almas racionais, ou é uma variedade de coisas que pode ser considerada e, por assim dizer, funcionar como signo? Esse problema cresce em relevância devido ao impasse que encontramos na análise lexical, pois, se os signos forem entidades específicas, teremos que optar por uma concepção ou outra; afinal, uma ideia não pode ser extensa, nem uma coisa extensa pode ser intelectual. E, caso diversas coisas possam ser tomadas como signos, será preciso definir o escopo do que pode assumir essa posição, mesmo que se chegue à conclusão de que isso abrange absolutamente qualquer coisa.

O segundo problema envolve a *individação*: como um signo se individua, diferenciando-se de outro, e o que ele compartilha com os demais signos? É possível desenvolver uma taxonomia dos signos, agrupando-os de acordo com suas semelhanças e diferenças? E quais fatores devemos levar em conta ao desenvolvê-la?

O terceiro e último problema, não menos relevante, é o do *funcionamento*: o que um signo faz, ou que função algo deve ser capaz de desempenhar para ser considerado como tal? Por acaso algo pode se tornar signo ou deixar de sê-lo com base nesse funcionamento? Como isso ocorre?

Mas, para que nossa análise conceitual seja exitosa e consistente, ainda carecemos do principal: um conceito mínimo de signo. De que maneira responderemos àqueles três problemas sem uma definição prévia do que seriam signos para Descartes, o que seus escritos não fornecem? Dado que Descartes não parece propor uma nova doutrina dos signos, um caminho plausível seria adotar a definição de signo da qual ele deve ter se apropriado. Sucede que foge ao alcance deste trabalho detalhar a história intelectual desse conceito até sua recepção por Descartes e, ademais, a tradição filosófica que o formou não dispunha

de uma definição unânime de signo. Na ausência de um conceito preciso em Descartes e na Escola, no entanto, podemos contar com a taxonomia escolástica dos signos, uma espécie de vocabulário comum mesmo entre autores com divergências irreconciliáveis sobre sua natureza. Alguns intérpretes assinalam, de forma mais ou menos explícita, uma apropriação dessa taxonomia por Descartes. Isso nos fornece uma base inicial para discutir nossos três problemas desta seção, desde que também avaliemos os comentários tecidos por cada intérprete. Essa discussão sobre as interpretações, porém, deve ser antecedida por uma exposição elementar daquela taxonomia, direcionada exclusivamente ao que dela nos será útil.

Uma primeira abordagem para classificar os signos considera a razão por trás de sua significação, o que remonta a Agostinho, em seu *De Doctrina Christiana*, e se preservou quase sem mudanças até os Conimbricenses. De acordo com essa divisão, *naturais* são os signos que, “sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer, por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si”, e *convencionais* (ou *dados*) são aqueles signos “que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar [...] os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos”, não havendo neles “outra razão para significar [...] a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si próprio” (Agostinho, 2002, p. 86). A separação é retomada, entre outros, nas *Institutionum Dialecticarum* de Pedro da Fonseca:

Sinais [*signa*] naturais são os que significam o mesmo para todos: ou, antes, os que, de sua natureza, têm a propriedade de significar algo. Assim como o gemido é sinal de dor, também o riso é sinal de alegria. Sinais convencionais são os que significam por vontade e como que por certa combinação dos homens. (Fonseca, 2023, p. 61)

Interessa-nos essa classificação porque, como observamos na análise lexical, ela está, em certo sentido, incorporada ao pensamento de Descartes. Embora as expressões “signos naturais” e “signos con-

vencionais” não apareçam de forma literal em seus escritos, ele as sugere indiretamente ao comparar a instituição da natureza com a instituição dos homens no *Traité de la Lumière* (AT XI, 4) e nas *Passions* (AT XI, 368-369). Mais do que isso, Descartes sublinha a união criada pela natureza, desde o início de nossa vida, entre certos movimentos na glândula pineal e determinados pensamentos, e acrescenta que, “no entanto, podemos uni-los [os movimentos] a outros [pensamentos] por hábito” (Descartes, 2005a, p. 65). É o que nos leva a crer que Descartes estava preocupado em descrever os diferentes processos cognitivos suscitados pelos movimentos no cérebro do cognoscente, valendo-se do conceito de signo para essa finalidade. Há consenso entre a maioria dos intérpretes nesse quesito (*cf.* os estudos pioneiros e os mais recentes, todos citados na introdução), conquanto sejam raros os que abordam simultaneamente ambos os tipos de signos; é o caso de Rodis-Lewis (1964, 1990), Guenancia (2000), Clarke (2003) e Nadal (2024). Esta última insiste que a instituição natural dos signos em Descartes se limita a uma analogia e precisa ser lida pelo prisma de um “modelo linguístico” para ser plenamente compreendida (Nadal, 2024, p. 16). Mas, à luz dos indicativos de que ele absorveu naquelas duas instituições a divisão há muito estabelecida entre signos naturais e convencionais, não vemos por que julgar a instituição natural dos signos uma analogia ao invés de um conceito. Não encontramos, aliás, nada nos textos que leve à negação por Descartes de uma *significação natural* ao lado da convencional, vide a passagem do *Traité* em que se lê que “a ação [da luz] que *significa* toca nosso olho” (Descartes, 2009, p. 17, grifos nossos). Se um signo como o da luz, que denominaríamos de natural, pode *significar* para Descartes, parece apropriado afirmar que ele reconhece a existência de uma significação propriamente natural. Os pormenores dessa significação demandam uma explicação detalhada, a qual desenvolveremos na discussão noológica que se seguirá a esta seção.

Outra abordagem classificatória parte de como os signos se manifestam e dão a conhecer. Ela prevê que haja signos *formais* e signos

instrumentais. A origem dessa divisão é objeto de controvérsia; não nos estenderemos sobre isso, optando por seguir as versões apresentadas por Pedro da Fonseca e pelos Conimbricenses, estes últimos embasados nas *Primus Sententiarum* de Egídio Romano. Segundo Fonseca (2023, p. 61), *formais* são os signos que “não têm de ser necessariamente percebidos por nós para, por meio da sua percepção, chegarmos ao conhecimento da coisa significada”, no sentido de que não precisam aparecer aos sentidos externos para que possam significar, pois “são semelhanças ou certas imagens das coisas significadas gravadas nas potências cognoscentes, mediante as quais as coisas significadas se percebem”. Em contrapartida, são *instrumentais* os signos que, “à frente das potências cognoscentes, conduzem ao conhecimento de outra”, e isso porque “as potências aptas para o conhecimento, para conhecerem alguma coisa, por meio deste gênero de sinais [*signa*], necessitam de os perceber” (Fonseca, 2023, p. 61). Os Conimbricenses sintetizam toda essa divisão no *Commentarii in Universam Aristotelis Stagiritae Dialecticam*: “Tudo aquilo por cuja mediação conhecemos outra coisa deve, primeiramente, ser algo conhecido ou desconhecido por nós. Se precisa ser conhecido, é um signo instrumental; caso contrário, é formal” (Doyle, 2001, p. 59, tradução nossa).

Com essa divisão em mente, conseguimos retornar às duas concepções possíveis de signo que identificamos na análise lexical. A princípio, poder-se-ia supor a correspondência entre os signos *formais* e a concepção de signos enquanto *ideias*, e entre os signos *instrumentais* e a concepção de signos como *coisas materiais* que atingem os sentidos externos. Assim, por exemplo, a ideia da separabilidade, ou seja, de que a essência da substância pensante não é a mesma da substância extensa, seria um signo formal pelo qual o intelecto alcançaria a distinção real da alma em relação ao corpo. E os signos exteriores das paixões, junto aos outros signos que chegam aos sentidos, só dariam a conhecer ao entrarem em contato com o corpo do cognoscente e serem por ele percebidos, o que justificaria sua classificação como signos instrumentais.

Contudo, é importante proceder com cautela ao procurar equivalências tão diretas, pois não há garantia de que elas não estejam em contradição com noções centrais da filosofia cartesiana. Para avaliar a plausibilidade dessa correspondência, analisemos as interpretações de como Descartes pode ter assimilado essa parcela da taxonomia.

A começar por Deely (2001, 2004), para quem Descartes era continuador do assim chamado nominalismo de Ockham. Com isso, ele está sugerindo que, para Descartes, todas as relações e interações do sujeito com o universo ao seu redor “são constituídas apenas no e pelo próprio pensamento, sempre que e somente na medida em que a mente faz comparações entre objetos e aspectos dos objetos” (Deely, 2004, p. 112, tradução nossa). Para nós, o que importa menos é que ele esteja meramente reproduzindo uma visão solipsista de Descartes, e mais como ele entende as noções de pensamento e cognição nesse filósofo. Isso é da maior importância para Deely, pois ele vê Descartes como o fundador, ainda que circunstancial, de um novo modo de entender os processos cognitivos. A seu ver, Descartes rejeita o conceito chave que a Escola usava para descrever o ato cognitivo de conceber os objetos, qual seja, o de signos como “relações triádicas suprassubjetivas” (Deely, 2001, p. 80, tradução nossa). Grosso modo, os escolásticos, segundo Deely, concordavam que o sujeito cognoscente necessitava da mediação dos signos para inteligir qualquer coisa que não fosse a si mesmo, daí que “a relação signo-significado é sempre triádica, pois um signo é um signo apenas para algum terceiro” (Deely, 2001, p. 79, tradução nossa). Já Descartes, ao delinear sua teoria das ideias, desfaria essa tríade ao postular que a mente não necessita de mediação para conceber os objetos, bastando-lhe as ideias que são fruto de sua atividade. A cognição cartesiana seria, por conseguinte, diádica, não entre um sujeito e um objeto, mas entre um sujeito e as ideias que ele tem de um objeto. A ausência de mediação não significaria que o sujeito conheceria os objetos diretamente pela experiência sensível, mas que a ideia do objeto seria suficiente para constituir o conhecimento sobre ele. Seria esse o

“caminho das ideias” denunciado por Deely, uma manobra decisiva na origem da filosofia moderna, por meio da qual “Descartes inspira o movimento do Racionalismo ao se afastar dos sentidos para encontrar dentro de sua própria mente a fonte de toda a verdade e conhecimento” (Deely, 2001, p. 126, tradução nossa).

Fica evidente para nós que a leitura de Deely repousa sobre uma vulgata da filosofia cartesiana. Em todo caso, uma de suas implicações merece nossa atenção: a observação feita por Deely sobre o destino dos signos formais em Descartes. Uma decorrência direta da teoria cartesiana das ideias seria “negar que ‘signos formais’ são realmente signos (*porque eles são objetos diretos de representação*)” (Deely, 2001, p. 520, tradução e grifos nossos). Tendo em vista que, para ele, o resultado imediato disso é que “os objetos da experiência deixam de ser uma revelação parcial da natureza e da cultura circundantes para se tornarem uma barreira que separa a mente das coisas” (Deely, 2001, p. 520, tradução nossa), somos levados a deduzir que ele esteja se referindo tão somente às ideias inatas, e não às ideias sensíveis, porque estas são exatamente o oposto de uma barreira à experiência do sujeito com os objetos. Em outras palavras, Deely interpreta que o conceito de ideia inata impede a assimilação dos signos formais por Descartes, visto que estes funcionam como mediadores entre a mente e seus conhecimentos prévios, ao passo que a cognição cartesiana dispensaria mediações. A reticência com que as ideias inatas representam seus objetos inviabilizaria que qualquer elemento da representação fosse tomado como um signo formal.

Um próximo intérprete a se destacar é Behan (2000), que visava sustentar a tese de Yolton segundo a qual Descartes não era, de fato, um representacionalista. O autor procura fazê-lo ao esclarecer a posição dos signos formais na filosofia de Descartes. Importa dizer que o conceito de signo mobilizado por Behan deriva de Agostinho, e não propriamente dos escolásticos, ainda que ele continue utilizando a taxonomia escolástica em sua análise: “O sinal [*signum*] é, portanto, toda

coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta” (Agostinho, 2002, p. 85). A propósito, a distinção que ele faz entre signos formais e instrumentais é a seguinte:

O ponto básico da distinção é que, enquanto os signos formais/inter-nos desempenham um papel importante no processo de cognição, eles próprios não são conhecidos como objetos e, portanto, não constituem o ponto final (*terminus*) da cognição intelectual. Os signos instrumentais/externos, por outro lado, são eles mesmos conhecidos como objetos: [...] (Behan, 2000, p. 529, tradução nossa)

De modo que “os signos formais são chamados formais porque promovem a cognição ao informar (*informando*) uma faculdade cognitiva” (Behan, 2000, p. 528, tradução nossa). Seu estudo conclui que, em Descartes, os signos formais tiveram dois destinos: as ideias sensíveis, que ele denomina de “fisiológicas”, pelas quais os movimentos cerebrais seriam formalmente tomados como signos pelo intelecto, e as ideias puramente intelectuais, que ele nomeia como “não-fisiológicas”, sem, contudo, discutir este último caso (Behan, 2000, p. 535). Se o compreendemos bem, ele interpreta que as ideias podem ser *tomadas formalmente* como signos, ainda que não *materialmente* (Behan, 2000, p. 535). Dito de outro modo, toda e qualquer ideia, na qualidade de causa de uma operação intelectual, desempenharia precisamente a função dos signos formais ao informar o sujeito cognoscente sobre seus poderes cognitivos.

Nadal (2024), enfim, examina a apropriação da doutrina escolástica dos signos por Descartes em sua abordagem da percepção sensível. Acompanhando Behan (2000), ela se dedica a reconstruir a taxonomia dos signos na Escola e sua incorporação pela filosofia cartesiana. Porém, limita-se a extrair daquele intérprete as fontes para explicar os pares distintivos natural/convencional e formal/instrumental, não o seguindo até as últimas consequências de sua interpretação e não considerando as ideias como signos. Pelo contrário, Nadal entende que os

signos são responsáveis por produzir ideias no intelecto, em vez de se identificarem com essas ideias: “Em toda a taxonomia, portanto, somos apresentados a processos muito semelhantes nos quais *os signos induzem a mente a formar ideias*” (Nadal, 2024, p. 9, tradução e grifos nossos). Ela não localiza os signos no domínio imaterial do intelecto, mantendo-os no âmbito das coisas extensas, mas preservando sua função de estímulo cognitivo. Seu primeiro passo consiste em caracterizar todo signo exterior (das paixões) e convencional como instrumental, ao mesmo tempo em que equipara os signos naturais aos formais (Nadal, 2024, p. 13). Em seguida, ela identifica os signos formais às impressões deixadas na superfície do cérebro pelos espíritos animais no contato com os objetos dos sentidos (Nadal, 2024, p. 15), o que já anunciava desde o início: “O cérebro isomorfo — como portador das características geometricamente reduzidas dos objetos externos — é um *signo* da ideia sensível, que é seu *significatum*. A mente se torna um *intérprete* de signos por virtude da instituição natural” (Nadal, 2024, p. 5, tradução nossa). Ela termina reiterando que os signos convencionais são igualmente coisas materiais que chegam aos sentidos e excitam o intelecto: “Nos *Principia*, a afirmação de que a natureza da mente é tal que os movimentos corporais podem estimulá-la a ter pensamentos é explicada pelo caso da linguagem: ‘Pois vemos que as palavras faladas ou escritas despertam (...) pensamentos e emoções em nossas mentes’ (AT VIII. 320/CSM I. 284)” (Nadal, 2024, p. 18, tradução nossa).

Façamos uma síntese de como cada interpretação examinada enfrenta os três problemas levantados no início desta seção. No que diz respeito à *categorização*, sequer temos clareza sobre se Deely admite ou não a existência de signos na filosofia cartesiana; Behan e Nadal, por sua vez, concordam que signos não são entidades específicas, mas coisas em geral que desempenham uma função cognitiva. É difícil determinar a abrangência disso em Behan, pois ele trata exclusivamente dos signos formais em Descartes, que interpreta como sendo modos do pensamento. Para Nadal, signo abrange tudo aquilo pertencente ao

domínio da extensão que, por meio da disposição natural da mente unida ao corpo ou pela convenção humana, provoca uma atividade cognitiva. Quanto à *individuação* propriamente dita, esses intérpretes pouco têm a oferecer, e procurar uma resposta a isso nos textos seria distorcê-los para atender aos nossos objetivos. O que fica patente neles, sem dúvida, são as distinções entre os signos: Deely, é verdade, declara apenas que Descartes exclui a existência dos signos formais, mas nada comenta sobre as outras divisões da taxonomia; Behan distingue, nos signos formais, aqueles que são ideias sensíveis e aqueles que são ideias puramente espirituais; e Nadal enxerga em Descartes a divisão entre signos instrumentais, que são os objetos dos sentidos, e signos formais, que são os estados cerebrais gerados por esses objetos. Ao problema do *funcionamento*, Deely responde com a definição dos Conimbricenses para o signo, a de mediador no processo cognitivo; Behan recorre à definição de Agostinho, para quem o signo revela a existência de uma terceira coisa ao cognoscente; e Nadal interpreta que os signos em Descartes têm a função de informar ao cognoscente sobre suas sensações e sobre os objetos externos com os quais seu corpo entrou em contato.

Agora que contamos com a base conceitual mínima dessas três interpretações, que validam ou desafiam aquelas duas concepções de signo e suas correspondências com a taxonomia escolástica, podemos verificar sua compatibilidade com os princípios da metafísica cartesiana.

Acreditamos que a concepção de signos como ideias é incompatível com o pensamento de Descartes *caso seja tomada literalmente*, quer dizer, caso se entenda que este seja seu conceito de signo. Diante daquelas três definições de signo, vemos que todas elas conflitam com a natureza das ideias segundo Descartes: uma ideia não é nunca uma mediação no processo cognitivo, nada coloca ao intelecto fora ela mesma, nem pode ser qualquer coisa de coisa material. Logo, propomos que, em Descartes, nada que seja um modo do pensamento, isto é, uma ideia, pode estar contido no conceito de signo. No sentido mate-

rial, uma ideia não é senão a própria operação pela qual o intelecto se representa uma ou outra coisa (AT VII, 8). No sentido objetivo, ela é “a coisa representada por essa operação, coisa que, mesmo que não se suponha existir fora do intelecto, pode contudo ser mais perfeita que eu em razão de sua essência” (Descartes, 2005b, p. 14-15). No sentido formal, ela é causa de representação enquanto durar aquela operação do intelecto (AT VII, 232). Ou seja, no que compete ao intelecto, todo ato cognitivo da representação se realiza por uma cadeia de ideias e é, por si só, uma ideia para o intelecto, sem que este se refira a nada além delas. Esse raciocínio se aplica igualmente às ideias inatas e às ideias sensíveis, sejam elas novas ou prévias, pois, em ambos os casos, o intelecto nada mais faz do que formar ideias na imaginação para examinar um objeto (AT X, 414-415). Em se tratando do conhecimento preexistente conservado pelo intelecto, função específica dos signos formais, ele se deve à disposição natural da alma, para as ideias inatas, ou à memória, para as ideias sensíveis, que as permite se formarem de novo muito tempo depois, “sem que seja necessária a presença dos objetos aos quais elas se referem” (Descartes, 2009, p. 367). A única faceta de uma ideia que talvez possa ser entendida como signo é sua realidade formal, justamente a existência da coisa representada fora do intelecto, desde que ela realmente exista nessas condições e seja dotada desse tipo de realidade (AT VII, 102). Mas isso equivale a dizer que a realidade formal só pode ser tomada como signo devido ao fato de sua essência não ser intelectual, o que reforça nossa interpretação.

Não obstante, uma ideia pode, por analogia, ser designada como signo em Descartes, o que parece ser o caso dos empregos de *signum* na terceira acepção discutida anteriormente. No contexto de cada uma dessas ocorrências, as ideias em questão não precisam ser mais do que simplesmente ideias para darem algo a conhecer. Além disso, as passagens não sugerem que as ideias ali implicadas sejam mediadoras para o intelecto entender o que seja, nem que sejam algo separado daquilo que o intelecto conhece através delas. Mas elas são, com efeito,

provas ou *indícios* de que o intelecto conhece a realidade contida em cada uma delas, e sua existência no intelecto constitui um *critério* para que ele se assegure desse conhecimento. Parece-nos ser isso o que Descartes está expressando ao usar o termo *signum* para se referir às ideias.

Interpretamos que Descartes reserva seu conceito de signo para os modos da extensão. Não porque atuem como mediadores cognitivos ou necessariamente revelem algo além de si para o intelecto, mas porque as coisas materiais podem efetivamente estimular a cognição. Os signos exteriores das paixões são movimentos e mudanças corporais que a natureza estabelece para que se leia na face dos homens o que estão sentindo (AT XI, 4, 411). Os signos naturais são movimentos nos objetos dos sentidos, ou melhor, qualidades sensíveis que são captadas e produzem sentimentos devido à interação dos nervos com os espíritos animais e com a glândula pineal onde a alma reside (AT VI, 130). E estamos de acordo com Nadal quando ela afirma que as figuras impressas na glândula pineal entram no rol dos signos naturais, uma vez que pertencem ao domínio da extensão e produzem ideias sensíveis. Os signos convencionais são, eles também, movimentos que agitam os nervos (AT VIII, 318-321) e provocam no intelecto, para mais de uma percepção sensível, outras ideias ainda (AT VIII, 320; AT XI, 369). Para nós, as ocorrências de *signe* naquela quarta acepção têm tudo para serem interpretadas como usos de um verdadeiro conceito de signo por Descartes. Concluamos esta seção explicitando que conceito é este por meio das respostas àqueles três problemas a partir de nossa interpretação.

Entendemos, como solução ao problema categorial, que os signos em Descartes não são entidades particulares, mas tudo aquilo na extensão que estimula uma atividade cognitiva. Mais especificamente, incluímos entre os signos as alterações perceptíveis no corpo humano causadas por um estado da alma; as qualidades sensíveis que compõem os objetos dos sentidos; as figuras impressas na glândula pineal pelos espíritos animais; e qualquer coisa material que, pela convenção humana, transmita ao intelecto algo além de uma percepção sensível.

Consideramos que um signo se individua quando ele está vinculado a um modo da alma igualmente individuado, ou seja, quando ele está contido na realidade formal de uma ideia no intelecto. De sorte que um modo da extensão se torna signo quando está envolvido na causa formal de uma ideia como o estímulo cognitivo para que o intelecto seja induzido a produzi-la. O processo pelo qual modos da extensão conseguem induzir ideias no intelecto é o que analisaremos na sequência.

3 União substancial e conhecimento por signos

Qual é a explicação, na metafísica cartesiana, para o fato de que modos da extensão podem induzir modos do pensamento? Sob a leitura de que Descartes instaura uma separação abissal entre o corpo e a mente, talvez isso se configure como um enigma, porque não se assume que a extensão e o intelecto interajam ou se comuniquem. Duas formas clássicas de se desvendar esse mistério têm sido interpretar que as ideias sensíveis poderiam existir separadamente do corpo ou que a faculdade de sentir pertenceria ao corpo e a mente apenas permitiria que a sensação atingisse a consciência. Ambas estão equivocadas: a primeira, pois a formação das ideias sensíveis depende de que a superfície da glândula pineal receba e conserve as impressões dos espíritos animais (Descartes, 2009, p. 363), o que implica, em grande medida, em sua correlação com a extensão corporal; a segunda, por ser “a alma que sente, e não o corpo” (Descartes, 2018, p. 149). E, com efeito, qualquer outra solução que parta do pressuposto de que, para Descartes, o ser humano estaria cindido em duas substâncias se equivocará desde o início.

A confusão se dissipa quando consideramos que “a alma do homem é realmente distinta do corpo e, todavia, [...] ela lhe é tão estreitamente conjunta e unida que não compõe senão uma mesma coisa com ele” (Descartes, 2005b, p. 28). Muito do que se diz sobre a cognição em Descartes fora dos estudos especializados precisaria ser reavaliado à

luz da noção, evidente em seus escritos, de que há “duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza; uma das quais é que ela pensa, a outra que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele” (Descartes, 2017, p. 197). A chave para compreender os poderes cognitivos do ser humano segundo Descartes está em reconhecê-lo como um composto no qual os modos de duas substâncias estão unidos e, malgrado a distinção real de suas essências, interagem constantemente. Partindo desse ponto, o passo seguinte é explicar como se dá a interação substancial e, por consequência, como as coisas materiais podem produzir ideias na mente.

Será precisamente sobre isso que nos debruçaremos nesta seção, com o objetivo de demonstrar como a união substancial pode fornecer uma explicação para o conhecimento por signos. Para esse fim, cumpre entendermos como o intelecto interage com o corpo ao qual está unido e, em particular, como essa interação leva os signos a estarem envolvidos na causa formal das ideias. À vista disso, torna-se igualmente evidente a relevância da união substancial para os dois tipos de significação já discutidos, a natural e a convencional, pois as instituições graças às quais os signos nos fazem entender coisas quaisquer influem na união substancial ou provêm dela.

Ao longo de toda sua obra, identificamos dois principais motivos para que Descartes se valha da união substancial — ou, em uma terminologia mais apropriada à exposição do método, para que ele seja levado a descobri-la e observá-la —: 1) conhecer clara e distintamente a faculdade da imaginação, distinguindo-a da pura intelecção; e 2) conceber um ser humano verdadeiro, dotado de sentimentos e de apetites. Vale notar que, a princípio, Descartes investiga a imaginação e as paixões com o propósito de descrever o homem como espectador “de todos os corpos que estão sobre a Terra” (Descartes, 2018, p. 97), e não por acaso só conseguirá fazê-lo ao redescobrir as coisas materiais na etapa derradeira do método. Por certo que ele não pretende com isso atribuir maior clareza e distinção às coisas materiais do que às intuições

do espírito; pelo contrário, ele almeja “examinar como a bondade de Deus não impede que a natureza do homem [...] seja deficiente e enganadora” (Descartes, 2005b, p. 128) no tocante às ideias de coisas sensíveis, para assim “reconhecer todos os erros aos quais está sujeita a minha natureza, mas também para evitá-los, ou para corrigi-los mais facilmente” (Descartes, 2005b, p. 133). Encontramos esse exame já no cerne do *Traité de l’Homme* (AT XI, 176-177), e ele será recuperado na quinta parte do *Discours* (AT VI, 46, 59), nos parágrafos finais da sexta meditação (AT IX, 70-71) e nas duas primeiras partes parte dos *Principia* (AT VIII, 35-36, 41), em que Descartes se volta às faculdades de imaginar e de sentir, dessa vez as considerando vinculadas à união da mente com o corpo. Vejamos agora como Descartes descreve ambas essas faculdades, a começar pelos sentidos e acompanhando-os até seus produtos na imaginação.

Descartes coloca os sentidos externos ao lado das demais faculdades de conhecer e os apresenta como partes do corpo dotadas de uma faculdade passiva, notadamente, a de ter sua figura exterior modificada pelos objetos, os quais lhes imprimem suas próprias figuras (Descartes, 1999, p. 75). Por seu turno, as figuras são imediatamente transpostas para o senso comum [*sensus communis*], que as reúne e forma ideias na imaginação, um processo de que trataremos adiante. Se bem que essa descrição dos sentidos se mantenha nas obras seguintes, sendo observável ainda na terceira parte do *Traité de l’Homme* (AT XI, 141-162), na quinta parte do *Discours* (AT VI, 55) e na sexta meditação (AT IX, 69-70), aquela primeira obra será a responsável por introduzir o importante conceito de espíritos animais na explicação da faculdade em pauta. Eles consistem em “uma chama muito viva e muito pura” que as artérias transportam do coração até as cavidades do cérebro, provocando nos nervos “um certo vento muito sutil” que escoar para todos os membros e órgãos dos sentidos (DESCARTES, 2009, p. 269). No contato físico das partes do corpo com os objetos externos, os espíritos animais são levados aos músculos, pelo que causam os

movimentos corpóreos que independem das funções da alma, e ao cérebro, no qual se comunicam com a alma por meio da glândula pineal ali alojada, cuja agitação causa as mais variadas paixões e percepções sensíveis (Descartes, 2005a, p. 44-51).

De que maneira, porém, a alma chega a padecer e ter percepções sensíveis, Descartes somente poderá explicá-lo ao considerar a faculdade da imaginação. A *imaginatio* ou *phantasia* é descrita nas *Regulae* (Descartes, 1999, p. 78) como localizada no cérebro, e o *Traité de l’Homme* (Descartes, 2009, p. 363) especifica sua sede como sendo a glândula pineal. Em uma publicação acerca do papel da imaginação na matemática cartesiana, Rabouin aponta que essa faculdade seria “ao mesmo tempo uma função do poder puramente espiritual de conhecer e um meio material no qual o ‘puro intelecto’ forma novas ideias” (2017, p. 11, tradução nossa). Quer dizer, à semelhança dos sentidos externos, a imaginação é simultaneamente “um corpo extenso e figurado” (Descartes, 1999, p. 111) e uma faculdade de conhecer, com a diferença de que ela está em comunicação direta com a alma. A imaginação também dá a conhecer graças às figuras que são impressas em sua superfície extensa — bem-entendido, a glândula pineal —, podendo ser excitada pelo senso comum, pela memória ou pelo entendimento puro a formar ideias de coisas sensíveis, isto é, “as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina [que é o corpo], ela imaginar ou sentir algum objeto” (Descartes, 2009, p. 365). No primeiro caso, o senso comum transfere as figuras dos objetos externos para os espíritos animais em torno da glândula; no segundo, as figuras se conservam na glândula devido à longa e forte exposição dos sentidos aos objetos externos, razão pela qual a memória será capaz de formá-las novamente sem requerer a presença de algo exterior; no terceiro, quando o entendimento busca se ocupar da extensão, a imaginação é forçada por ele a provê-lo de ideias das coisas sensíveis. Em resumo, o ato cognitivo de imaginar envolve tanto disposições corporais quanto sua interação com a alma racional.

As faculdades de sentir e imaginar desempenham um papel central na explicação de como os signos estimulam a cognição humana. Os signos que elencamos na seção anterior são modos da extensão que, vindos de fora, atingem — ou já atingiram, no caso das figuras impressas na glândula pineal — o corpo do cognoscente, movimentando os espíritos animais em torno de seu cérebro e levando à formação de ideias sensíveis em seu intelecto. É assim que, graças à união substancial, os signos se envolvem na causa formal das ideias e podem estar contidos em sua realidade formal. Há que se notar, contudo, que a maneira pela qual a união substancial promove o conhecimento por signos varia entre os signos naturais e os convencionais.

O conhecimento pelos signos naturais se deve ao fato de que uma certa disposição dos órgãos está naturalmente ligada a um movimento da glândula pineal e, por consequência, a um modo da alma que é a percepção sensível. Slater (2024, p. 174) destaca que Descartes usa as expressões *instituição da natureza* e *ordenação natural* para tratar de como os objetos, “agindo imediatamente contra nossa alma, uma vez que ela está unida a nosso corpo, são *instituídos pela natureza* para fazer a alma ter tais sensações” (Descartes, 2018, p. 164, grifos nossos). Essa instituição da natureza consiste na “ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas” (Descartes, 2005b, p. 121), e o instituído no homem se refere simplesmente à “reunião de todas as coisas que Deus me deu” para que certos estímulos externos produzissem ideias de coisas sensíveis no cérebro (Slater, 2024, p. 173-174). Quer dizer, a significação natural decorre da união substancial da alma com o corpo e da sua interação por meio das faculdades de imaginar e de sentir, o que Deus estabelece para assegurar a segurança e a saúde do homem. Isso permite que ele se aproxime do que lhe é útil e se afaste do que lhe destrói, como exemplificado pela dor e pela sede na sexta meditação (Descartes, 2005b, p. 132).

No que concerne aos signos convencionais, eles portam significado porque o hábito cria uma ligação que não estava naturalmente

presente entre um movimento da glândula e um pensamento na alma. Descartes usa frequentemente as palavras como exemplo para ilustrá-lo, pois elas, de acordo com a instituição da natureza, “representam para a alma somente o som [...] ou a figura de suas letras”, mas, “pelo hábito que adquirimos pensando no que elas significam quando ouvimos seu som ou então quando vimos suas letras, costumam levar a conceber esse significado e não a figura de suas letras ou o som de suas sílabas” (Descartes, 2005a, p. 65). A união substancial desempenha um papel importante nesse contexto por duas razões: é através dela que o hábito pode unir ou separar os movimentos da glândula aos modos da alma, e esse hábito precisou ser instituído por uma comunidade de seres racionais, ou seja, de seres humanos enquanto almas unidas a corpos. Isso explica como pode haver, além de uma ordenação natural, uma *instituição dos homens* que confere significado aos signos e permite a comunicação dos pensamentos entre os seres racionais. Para manter o exemplo das palavras, a aquisição da linguagem humana exige que a alma se represente ideias ao ser afetada por sons articulados de uma maneira particular e, no tocante à fala, que ela realize aquela ação “que por intermédio da glândula pode mover a língua e os lábios” (Descartes, 2005a, p. 59) — processos que devem sua origem sobretudo às faculdades de imaginar e de sentir, isto é, à capacidade de criar ideias das coisas sensíveis na glândula pineal. E se Descartes pressupõe uma racionalidade “na capacidade mesma de aprender uma língua e de utilizar signos convencionais para representar realidades que, de outra forma, não teriam qualquer ligação com eles” (Clarke, 2003, p. 172, tradução nossa), ela precisa ser levada em conta na medida em que pertence à união da alma racional ao corpo no composto humano.

4 Considerações finais

Procuramos apresentar uma interpretação consistente e sistemática do conceito de signo em Descartes. Mesmo sem as contribuições

da história intelectual dessa noção, que seriam extremamente valiosas para nosso estudo, acreditamos ter alcançado uma definição do signo compatível com os princípios da metafísica cartesiana e ajustada à descrição que Descartes faz dos poderes cognitivos humanos. Também julgamos ter demonstrado a centralidade da união substancial para elucidar como os signos podem estimular a cognição e, em última análise, como Descartes concebe os processos cognitivos. Entendemos que o problema do conhecimento por signos evidencia como, para Descartes, não há uma divisão insuperável entre as substâncias na composição dos seres humanos, nem uma mente atuando separadamente do corpo, mas que ele compreende a atividade cognitiva como resultado da interação entre ambos.

Nosso estudo contém lacunas que optamos por deixar abertas, mas que gostaríamos de destacar neste momento. Em primeiro lugar, não nos envolvemos com a questão de Descartes ser ou não um representacionista, especialmente no que diz respeito ao seu conceito de signo, pois isso exigiria definir o que entendemos por representação e significação, assim como suas eventuais diferenças. Em segundo lugar, não nos detivemos na argumentação de que existe, de fato, uma significação natural, nem exploramos seus paralelos com a significação convencional. Em último lugar, não fomos a fundo na discussão acerca das faculdades da alma em Descartes, sua ontologia, tipologia e sua relação problemática com a união substancial, já que essa análise certamente excederia os limites deste trabalho. Tais aspectos merecem ser plenamente avaliados na continuidade desta pesquisa.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A Doutrina Cristã*: manual de exegese e formação cristã. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus. 2002.
- BEHAN, David. Descartes and formal signs. In: GAUKROGER, Stephen; SCHUSTER, John; SUTTON, John (ed.). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres: Routledge, 2000. p. 528-541.

- BEN-YAMI, Hanoch. Word, Sign and Representation in Descartes. *Journal of Early Modern Studies*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 29-46, primavera 2021. Disponível em: https://www.pdcnet.org/jems/content/jems_2021_0010_0001_0029_0046. Acesso em: 6 nov. 2024.
- BEN-YAMI, Hanoch. *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.
- CLARKE, Desmond. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A Noção de Linguagem em Descartes: ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes*. Orientador: César Augusto Battisti. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/2052>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- DEELY, John. *Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- DEELY, John. The role of Thomas Aquinas in the development of semiotic consciousness. *Semiotica*, Berlim, n. 152, p. 75-139, 2004. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/semi.2004.2004.152-1-4.75/pdf?srsId=AfmBOop0MiMajIRyPPdIngaC7nUb3ZJReyIJx-sVjr6WADyPHSKbODifm>. Acesso em: 23 nov. 2024.
- DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESCARTES, René. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: Cartas sobre a união substancial. Trad. Paula Bettani M. de Jesus. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 2, p. 193-203, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/141440>. Acesso em: 26 nov. 2024.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método & Ensaios*. Org. Pablo Rubén Mariconda. Trad. César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Unesp, 2018.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- DESCARTES, René. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Trad. César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- DESCARTES, René. *Obras Escolhidas*. Org. Jacob Guinsburg, Roberto Romano, Newton da Costa. Trad. Jacob Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha, Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DESCARTES, René. *Œuvres*. Ed. Charles Adam e Paul Tannery, 12 vols. Paris: J. Vrin, 1897-1913.
- DESCARTES, René. *Regras para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DESCARTES, René. *The Philosophical Works of Descartes*. Trad. Elizabeth Haldane, G. R. T. Ross, 2 vols. Nova York: Dove Publications, 1955.
- DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DESCARTES, René. *Œuvres Philosophiques: Tome I - 1618-1637*. ALQUIÉ, Ferdinand (ed.). Paris: Classiques Garnier, 2010.
- DOYLE, John P. (ed.). *The Conimbricenses: some questions on signs*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- FONSECA, Pedro da. *Instituições Dialéticas*. Trad. Joaquim Ferreira Gomes, 2 vols. Porto Alegre: Instituto Hugo de São Vitor, 2023.
- FORLIN, Enéias. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 14, n. 1, p. 49-58, jan.-jun. 2004. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/734>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- GAUKROGER, Stephen. The background to the problem of perceptual cognition. In: ARNAULD, Antoine. *On True and False Ideas*. Manchester: Manchester University Press, 1990. p. 1-41.
- GILLOT, Pascale. Parole et identité humaine à l'âge classique. *Methodos: savoirs et textes*, Lille, v. 10, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/methodos/2368>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- GRIMALDI, Nicolas. *Descartes et Ses Fables*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

- GROBET, Laura Benítez. El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo. *El Hombre y la Máquina*, Colombia, n. 34, p. 8-19, jan.-jun. 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=47817108002>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- GUENANCIA, Pierre. *Lire Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- HATFIELD, Gary. Descartes: new thoughts on the senses. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, v. 25, n. 3, p. 443-464, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2016.1214908>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- LEVY, Lia. A percepção sensível segundo a Dióptrica de Descartes. In: ÉVORA, Fátima Regina Rodrigues; MARQUES, Thiago Rosales (org.). *A Filosofia Moderna e Suas Bases*. Campinas: IFCH — Unicamp, 2020. p. 61-88.
- MANNS, James W. Sense and signification in Reid and Descartes: a critique of Yolton's reading. *Dialogue*, Cambridge, v. 36, n. 3, p. 511-526, jun. 1997. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MANSAS-7>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- MARIN, Louis. *La Critique du Discours*: sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*: analogie, création des vérités éternelles et fondement. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- RABOUIN, D. Logic of Imagination: Echoes of Cartesian epistemology in contemporary philosophy of mathematics and beyond. *Synthese*, v. 195, n. 11, p. 4751-4783, nov. 2018. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-017-1562-1>. Acesso em: 26 nov. 2024.
- ROBINET, André. *Le Langage à L'Âge Classique*. Paris: Éditions Klincksieck, 1978.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. Le domaine propre de l'homme chez les Cartésiens. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 2, n. 2, p. 157-188, out. 1964. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/229848>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'Anthropologie Cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

- SCHMITTER, Amy M. Mind and sign: method and the interpretation of mathematics in Descartes's early work. *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, v. 30, n. 3, p. 371-412, set. 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40232097>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- SIGNE. In: *Trésor de la Langue Française Informatisé*. Disponível em: <http://atilf.atilf.fr/>. Acesso em: 15 nov. 2024.
- SIGNUM. In: *Dicionário Latino-Português*. Ed. José Cretela Júnior, Geraldo de Ulhôa Cintra. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1956.
- SIGNUM. In: *Dictionnaire Latin-Français*: Gaffiot 2016. Coord. Gérard Gréco. Paris: Hachette, 2016.
- SIGNUM. In: *Oxford Latin Dictionary*. Ed. P. G. W. Glare. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SLATER, Lauren. Reading the signs of my body: Berkeley and Descartes on signs and sensations. In: FASKO, Manuel; WEST, Peter (ed.). *Berkeley's Doctrine of Signs*. Berlim: Walter de Gruyter, 2024. p. 161-183.
- SLATER, Lauren. *Word Made Flesh*: sensory ideas as meanings of bodily signs in Descartes. Orientador: Sarah Patterson. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) - Birkbeck, University of London, Londres, 2020. Disponível em: <https://eprints.bbk.ac.uk/id/eprint/51022>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- SLEZAK, Peter. Descartes' startling doctrine of the reverse-sign relation. In: GAUKROGER, Stephen; SCHUSTER, John; SUTTON, John (ed.). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres: Routledge, 2000. p. 528-541.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, 7 vols. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. Marca, imagem, signo: uma abordagem semiótica de Espinoza. *Galáxia*, São Paulo, n. 35, p. 5-20, mai-ago. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/VVnDZ5Nc39TgQP5GnB7FFzM/?lang=pt>. Acesso em: 6 nov. 2024.
- WILSON, Margaret Dauler. *Ideas and Mechanism*: essays on early modern philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- YOLTON, John W. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

L'idée de l'âme chez Descartes

Pierre Guénancia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.06>

Le titre du premier grand travail de Descartes est *Regulae ad directionem ingenii*. Quelle différence entre l'*ingenium* des *Regulae* et la *mens* ou *intellectus* ou *animus* des *Meditationes* ? L'*ingenium* c'est l'esprit en tant qu'il cherche à résoudre des problèmes, dégager un ordre entre des questions différentes, relier des éléments : *ordo*, *nexus*, *series*, sont des termes récurrents dans ce texte qui cherche à instituer une méthode pour acquérir des connaissances et édifier une science universelle (la mathesis de la règle 4). Au passage il est question, mais seulement en passant, de la dualité de l'âme et du corps et du je pense : ce sont des exemples de questions à traiter, et non des choses qui relèvent de la métaphysique.

Le titre du premier ouvrage publié est *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, etc. Dans la 4^{ème} partie de ce texte fondateur de la philosophie moderne Descartes donne un aperçu de sa métaphysique dont les deux principaux points sont : la démonstration de l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps. Descartes utilise aussi bien le terme générique d'esprit que celui d'âme. Il a d'ailleurs toujours posé l'équivalence entre ces deux termes qu'il ne distingue pas : « l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature » (AT IX-1, p.

¹ Professeur d'Histoire de la Philosophie Moderne, UFR Lettres et Philosophie – Université de Bourgogne, France. E-mail : pierre.guenancia@u-bourgogne.fr

10) dit-il dans l'abrégé des six méditations, confirmant l'équivalence posée dans la 4^{ème} partie du *Discours* :

ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui....

ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles (AT VI, p. 33 ; p. 37).

Idem dans la 6^{ème} méditation :

parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, *il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, [certum est e a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere]* est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui (Méditation sixième, AT IX-1, p. 62 ; FA, 2, p. 488).

Il n'y a pas du tout *ce moi* ni *mon âme* dans le texte latin. Ce qui montre que mon âme ou moi sont des expressions équivalentes. Ça le restera même dans le cadre de l'union de l'âme et du corps, comme nous le verrons.

*

Donc ici les termes d'esprit, d'âme et de moi sont identiques. Mais dans cette partie du *Discours* l'objectif de Descartes est d'établir la distinction réelle de l'âme ou de l'esprit et du corps qui sont des choses ou des substances radicalement distinctes l'une de l'autre. Le principal pour ne pas dire le seul souci de Descartes en métaphysique est la distinction substantielle ou réelle entre l'âme et le corps, connus par des attributs opposés : indivisible/divisible, pensée/ étendue, etc., comme si la seule connaissance que nous avons d'une de ces substances était

une connaissance négative : les caractères distinctifs de chacune d'elle sont contraires les uns des autres. Mais tout ce que nous pouvons dire avec certitude c'est que l'une de ces deux choses peut exister sans l'autre puisque nous les concevons l'une sans l'autre (voir la règle générale posée dans la 3^{ème} méditation). C'est cela la distinction réelle : cela ne veut pas dire : effective ou en acte, mais possible sans contradiction. Autrement dit Dieu peut donner à l'âme une existence distincte de celle du corps et, s'il le veut, l'immortalité. Mais celle-ci demeure une possibilité et non une certitude. D'ailleurs Descartes modifiera le titre latin des *Meditationes* de 1641 et au lieu de prétendre y démontrer l'immortalité de l'âme (*animae immortalitas*) il annoncera seulement la démonstration de la distinction de l'âme et du corps : *animae humanae a corpore distinctio*. Dans la suite des *Meditationes* l'âme est désignée en latin plutôt par *mens* que par *animus* et, ou, par *anima*, ces termes pouvant prêter à l'équivocité comme il le dit clairement dans les *Secondes réponses aux Objections* : *Substantia cui inest immediate cogitatio vocatur Mens : loquor autem hic de mente potius quam de anima quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur* (définition VI, AT VII, p. 161).

Le titre de la seconde *Méditation* dit bien : *De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus*. Dans son précieux *Index*, E. Gilson (1979 [1^{ère} éd. 1913], p. 12 et sq) a relevé les diverses occurrences d'âme ou anima dans le corpus cartésien. Il cite notamment le célèbre passage de cette méditation où Descartes rappelle ce qu'il a cru être à ses propres yeux jusque-là, donc avant d'instituer un doute radical qui prescrit de ne rien admettre qui ne soit certain ou évident (ce qui est la même chose pour lui, conformément aux *Regulae*). Je cite ce passage en latin et en français :

Sed quid esset haec anima, vel non advertēbam, vel exiguum nescio quid imaginabar, instar venti, vel ignis, vel aetheris, quod crassioribus mei partibus esset infusum (AT VII, p. 26).

Je considérais outre cela que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme ; mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, j'imaginai qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties (AT IX-1, p. 20).

Mais à la page suivante, après avoir fait le tri entre les accidents du corps et de l'âme, Descartes croit pouvoir affirmer que seule la pensée lui appartient et le définit : « sum igitur praecise tantum res cogitans id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio » (AT VII, p. 27). Ici, *animus* remplace *anima*, mais surtout tous ces termes dénotant l'esprit de l'homme sont mis sur le même plan et posés comme équivalents. Cette synonymie est maintenue tout au long des *Méditations*. Un seul exemple, le titre en latin et en français de la 6^{ème} méditation : De rerum materialum existentia, et reali **mentis** a corpore distinctione (AT VII, p. 71) / De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre **l'âme** et le corps de l'homme (AT IX-1, p. 57).

Même lorsqu'il est question de l'union, Descartes dit *mens* plutôt qu'*anima* ou *animus* (et en français : esprit plutôt que âme).

Il semble qu'il en est de même dans les *Principia* / *Principes* : *mens* en latin, *âme* en français. Mais peu importe : le fait essentiel est l'équivalence des deux termes, *mens* et *âme*. L'âme est pensée ou entendement pur, et non principe de vie comme dans la tradition aristotélicienne. C'est pourquoi la question de l'âme des bêtes ne se pose pas chez Descartes qui, contrairement à ce que l'on dit sur ce sujet, ne refuse ni la vie ni la sensibilité aux animaux sans pour autant leur prêter une âme, car celle-ci est pour Descartes synonyme de pensée et de rien d'autre. On ne peut même pas parler d'âme intellectuelle car l'âme est une, sans parties, « la même qui est sensitive est raisonnable » (*Passions de l'âme*, art. 47 ; AT, XI, p. 364). Aussi Descartes est-il autorisé à dire que personne avant lui n'avait défini l'âme comme une chose qui pense et seulement cela : chose parce que pure substance, qui pense

parce que toute son essence est constituée par la pensée au sens très large que Descartes donne à cette fonction ou activité de l'âme : une chose qui pense, i.e. une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (2^{ème} méd.). Ce sont là des applications différentes de la pensée et non des facultés distinctes. Ce sont des modes qui manifestent (et non expriment) la pensée ou l'âme, pure substance et donc toujours la même âme. Inversement le corps, du moins le corps matériel, physique, extérieur, « toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre » (2^{ème} méd., AT IX-1, p. 20) », ce corps-là est composé de parties ou d'accidents qui changent sa nature : non pas sa nature de corps en général mais sa nature de corps particulier, comme ce morceau de cire qui est le même du point de vue de l'âme qui juge que c'est le même mais qui n'est jamais le même physiquement. C'est pour cela que l'âme est essentiellement ce qui en chacun de nous se distingue du corps. La distinction entre l'âme et le corps est une distinction entre deux idées claires et distinctes, c'est une distinction d'entendement, une distinction purement intellectuelle, une distinction que la pensée fait à l'intérieur d'elle-même, une distinction "intra-cogitative" (Guérout). Mais déjà dans la 6^{ème} méditation Descartes va faire une place au corps dans la pensée, ce corps qui « par un droit particulier » est *mon* corps (*meum corpus*), il ouvre ainsi la pensée à ce qui n'est pas elle, ne vient pas d'elle mais d'autre chose qu'elle. A ce moment, l'âme, toujours synonyme de mens, d'esprit, reçoit une détermination nouvelle qui en complexifie la notion. Elle ne peut plus être seulement une chose qui pense (ce qu'elle est et demeure toujours bien sûr), elle est aussi, comme Descartes le dira à Elisabeth dans la lettre du 21 mai 1643, une chose capable d'être unie avec un corps :

car y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre qu'étant unie au corps elle peut agir et pâtir avec lui, je n'ai quasi rien dit de cette dernière (AT III, p. 664).

Hypothèse : à partir de 1643 (les premières lettres à Elisabeth), puis par la suite jusqu'aux *Passions de l'âme* (de l'âme et non de l'esprit), Descartes emploie le terme d'âme, non seulement comme substance distincte du corps, mais surtout comme l'un des deux personnages qui forment l'union de l'âme et du corps, comme le partenaire du corps et non comme son contraire. Mon hypothèse (c'est seulement une hypothèse, il manque un travail de vérification lexicale) est que le terme de mens (= esprit) convient mieux pour la distinction que pour l'union et que le terme d'âme (en français, comme les lettres à Elisabeth et les *Passions de l'âme*) convient mieux pour l'union de l'âme et du corps, i. e., pour l'homme : « car, à vrai dire, dit Descartes dans les 6èmes réponses, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps » (AT IX-I, p. 242). Bien que l'homme ne soit pas une substance mais un être composé, il est celui qui a une âme et un corps, en tant qu'ils sont unis et inséparables (sauf par la puissance de Dieu).

Dans les *Notae in programma*, en réponse aux affirmations catastrophiques de Regius sur l'âme, le corps et l'homme, Descartes souligne avec force l'unité réelle de l'homme, autrement dit le caractère de réalité ontologique de l'homme, composé de deux substances, certes, mais, précision capitale, composé substantiel, c'est-à-dire un et indivisible, comme est l'âme.

L'homme : ens per se ou ens per accidens ? Quel est le statut ontologique de l'homme ? celui d'une substance (chose réelle, individuelle), comme l'indique être par soi ? mais une substance est simple alors que l'homme est composé.

Le composé est substantiel mais une substance n'est pas composée, sinon elle serait composée de deux choses distinctes, i. e., de deux substances, et elle ne serait plus une seule substance mais deux. Si l'homme était composé de deux substances, il serait alors un être par

accident, parce qu'il n'aurait pas une unité réelle qui ferait de lui une seule et même chose. Ce sera le point de départ de la querelle d'Utrecht.

Selon Descartes, qui le déplore, Regius a commis l'erreur de conclure à partir de la distinction réelle de l'âme et du corps (deux substances distinctes) que l'homme est un *être par accident* et non par soi, et donc qu'il n'a d'unité qu'apparente. En d'autres termes cela revient à dire qu'il n'y a pas de notion propre pour concevoir l'homme. C'est peut-être le point de vue de Pascal pour qui l'âme est jetée dans le corps plutôt que substantiellement unie à lui. L'homme est composé de deux natures différentes et contraires l'une à l'autre, de là découlent les contrariétés et la lutte entre des puissances ennemies, comme la raison et l'imagination ou les sens corrompus. Plus proche de Descartes, Malebranche ne manque cependant jamais de rappeler (contre le caractère "naturel" de l'union substantielle pour Descartes ?) qu'à la suite du péché l'union s'est transformée en une dépendance de l'âme par rapport au corps et une rébellion du corps. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas d'idée de l'âme, que nous ne la connaissons que par la conscience ou le sentiment intérieur, alors que le corps est parfaitement connu par l'entendement qui voit son idée dans l'étendue intelligible. Il y a là un renversement du tout au tout du cartésianisme. En disant que nous n'avons pas d'idée de notre âme ou que nous ne la connaissons que par sentiment obscur, Malebranche a, selon le très juste diagnostic de Guérout², liquidé le cartésianisme... Alors que pour Descartes les passions, outre le fait « qu'elles sont toutes bonnes de leur nature » (art. 211, AT XI, p. 485), révèlent aussi à l'âme son pouvoir de résistance, sa volonté, sa force, et que l'épreuve qu'elle fait de sa force propre la révèle à elle-même, non pas comme chose qui pense mais comme capacité à résister à ce qui l'entraîne et la séduit — pour Malebranche (et aussi pour Pascal, et aussi mais tout autrement

² Voir M. Guérout, *Étendue et psychologie chez Malebranche*. Paris : Vrin-Reprise, 1987 [1^{ère} éd. 1939], p. 50 : « le renversement de la doctrine cartésienne est complet ».

pour Spinoza) les passions constituent un esclavage de l'âme. C'est aussi sur ce point qu'il faut prendre la mesure de la singularité philosophique du cartésianisme, seul de tous les « grands » philosophes de son temps à concevoir l'âme comme une force propre, distincte de la force du corps à laquelle elle a toujours affaire.

Descartes a pourtant suggéré à Elisabeth de se représenter l'âme comme matérielle si cela pouvait l'aider à concevoir plus facilement l'union de l'âme avec le corps, il l'encourage même à lui conférer fictivement une extension quitte à reconnaître par après que cette extension est d'une autre nature que l'extension du corps, qui est en l'attribut essentiel (À Elisabeth, lettre du 28 juin 1643, AT III, p. 694 ; FA, 3, p. 47). Pourquoi une telle concession inhabituelle chez Descartes ? parce qu'il lui importe au plus haut point que l'âme ne soit pas considérée comme un pilote dans son navire, ou que l'union avec le corps soit une véritable union, i. e., un quasi-mélange, et non comme la juxtaposition de deux substances qui conservent leur caractère et leurs propriétés de substances distinctes. C'est pour cela que le choix du terme d'âme plutôt que celui d'esprit (*mens*) ne peut pas être considéré comme une simple variation du vocabulaire. Il a une signification philosophique et révèle peut-être une attention particulière portée à l'unité de l'homme et à sa spécificité. Mon hypothèse est que l'âme désigne l'homme comme être spécifique et singulier, l'homme comme être par soi et non par accident. Comme notion primitive « l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ». « Les pensées métaphysiques qui exercent l'entendement pur servent à nous rendre la notion de l'âme familière » (on pense ici à la pluralité des termes par lesquels Descartes caractérise son être dans la 2^{ème} méditation : « *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* », termes dont la signification m'était inconnue, ajoute-t-il). Mais comme pouvoir causal, ou comme force, ou comme volonté, l'âme désigne l'être qui éprouve ce pouvoir ou cette force comme constituant « ses propres armes ». L'âme est alors comme la métonymie de l'homme.

On comprend pourquoi Descartes incite Elisabeth à matérialiser l'âme, c'est le seul moyen de la concevoir unie au corps et ne formant avec lui qu'un seul tout, ce tout qu'est l'homme pour lui-même. De même que dans l'union de volonté dont l'amour est le paradigme, celui qui aime et la personne qu'il aime (d'amour ou d'amitié) forment un tout, de même lorsque l'âme s'unit au corps elle forme avec lui comme un seul tout : ce qui arrive au corps (à son corps) la touche intimement, comme si elle était ce corps qui est le sien.

En effet, l'extension de l'âme dans le corps c'est sa présence simultanée en toutes les parties ou en tous les lieux du corps. A la différence de l'extension propre au corps matériel, cette extension de la pensée dans tout le corps, ou dans le corps comme formant un seul tout, est l'extension d'un tout sans parties, idée qu'il est à peine possible de concevoir, comme l'est l'union pourtant substantielle de ces deux substances aux attributs opposés que sont l'âme et le corps. Mais à défaut de concevoir cette présence totale de l'âme dans le corps, on peut "l'éprouver en soi-même" (AT III, p. 694 ; FA, 3, p. 47). Il semble bien que le principal souci de Descartes soit de soustraire à la discussion théorique ou métaphysique cette expérience certaine et commune à tous les hommes de ne former qu'un seul tout, de mouvoir volontairement les membres de son corps et de sentir en soi-même les modifications de ce corps (sentiments, passions).

De ce fait lorsque l'âme et le corps sont unis au point de ne faire qu'un seul tout, peut-on encore parler de deux substances distinctes ? ne sont-ce pas plutôt comme des modes ou des attributs de l'homme ? auquel cas l'homme serait une et une seule substance et l'âme et le corps les modes ou les attributs de cette nouvelle et troisième substance. Seulement Descartes n'a jamais qualifié l'homme de substance, il a seulement parlé d'une union substantielle ou d'un composé substantiel.

*

La difficulté est de comprendre comment cette union réelle, substantielle, n'est pas une unité en nature mais une unité de composition, autrement dit l'unité de deux choses qui demeurent distinctes en dépit de leur union dans un même sujet. Au début des *Réponses aux quatrièmes objections* ainsi que dans une lettre à Regius de mi-décembre 1641³, Descartes recourt à la curieuse notion de substance incomplète pour expliquer que, bien que l'âme et le corps soient des substances, et donc des substances distinctes, elles peuvent être dites, rapportées à l'homme, des substances incomplètes, comme la main peut être considérée comme une substance complète si on la considère toute seule et une substance incomplète par rapport au corps. Mais une main toute seule, une sculpture, un moulage, n'est évidemment pas la main organe du corps, seule main réelle. Alors pourquoi cet exemple qui prouverait plutôt que l'esprit (ou le corps) est une substance incomplète par rapport à l'homme seule substance complète ? sans doute parce que l'union n'est pas l'unité, que celle-ci se rapporte à la substance dont c'est le caractère distinctif, alors que celle-là est le fait de deux choses distinctes qui n'en font qu'une mais qui tout en fusionnant, tout en se mélangeant, demeurent, au moins noétiquement et sans une abstraction de l'entendement, deux choses ou deux idées distinctes. Comme l'os et la chair dans le même animal, l'esprit et le corps dans le même homme forment une unité de composition, et non une unité de nature⁴. Il y a encore plus de différence entre le corps et l'esprit (de nature différente) qu'entre l'os et la chair (même nature corporelle ou matérielle), mais ils composent une unité dans l'homme, qui est le même homme et non homo duplex. Mais bien qu'ils composent le même homme et que leur unité soit réelle, l'homme n'est pas la substance dont l'âme et le corps seraient (devenus) les modes ou les attributs. L'homme est un être par soi, Descartes reprend ici la

³ Voir *Réponses aux quatrièmes objections* (AT XI, p. 172 et suivantes ; FA, 2, p. 660 et suivantes) ; A Regius (AT, IV, p. 460 ; tr. fr. in FA, 2, p. 902).

⁴ Voir *Réponses aux sixièmes objections*, point 2 (AT XI, p. 226 ; FA, 2, p. 862-863).

doctrine scolastique que partout ailleurs il rejette. Mais étant composé, il ne peut être dit en toute rigueur substance, comme l'âme seule et le corps seul. Ceci montre que l'union tout en étant irréductible à la distinction et possédant une notion propre pour être pensée, est précédée par la distinction, et qu'il n'y aurait pas une pensée de l'union s'il n'y avait pas d'abord pensée de la distinction. C'est d'ailleurs le trajet des *Médiations*, et même dans la 6^{ème} la « preuve » de l'union s'appuie sur la distinction préalablement rappelée. Je rappelle le titre, un peu surprenant, de cette dernière méditation : « De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme- *reali mentis a corpore distinctione*- (pas de mention de l'homme en latin) ». Pourquoi omettre ce qui semble être, au vu du nombre de pages qui y sont consacrées, son principal objet, l'union intime de mon esprit avec ce corps que “par un certain droit particulier j'appelle mien” (AT IX-1, p. 60) ? Mais dans la composition qu'ils forment dans l'homme, l'une des deux substances apporte plus au composé que l'autre.

*

L'âme humaine est *pure substance*, dit Descartes dans l'*Abrégé des Méditations* (AT IX-1, p. 10), alors que le corps humain n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres. La distinction entre le corps et l'âme est d'abord une distinction entre deux formes, celle de l'un et celle du multiple, entre deux types de “tout”, un tout unique, un tout composé de parties. L'âme est substance, c'est-à-dire une seule et même chose ; le corps est un assemblage de membres, de ce point de vue le corps de l'homme est une variante du corps matériel ou chose étendue, c'est-à-dire divisible indéfiniment. Entre ces deux “choses” ainsi définies il ne peut pas y avoir d'union, il faut donc pour que l'âme et le corps de l'homme forment comme un seul tout, un tout unique ou un seul tout, qu'il y ait une sorte de conversion de l'un dans l'autre, soit que l'âme se fasse matérielle soit que le corps se fasse, non

pas pensant, cela est impossible aussi bien pour Descartes que pour Pascal, mais un, à l'image de l'âme. Il faut que d'un assemblage advienne un tout substantiel. Car il ne peut y avoir union que s'il y a commune mesure entre les termes ou les choses qui s'unissent. Comme entre l'esprit et le corps il ne peut y avoir aucune commune mesure, il faut croire qu'elle résulte de l'union et ne la précède pas. En étant unis et comme mélangés l'un avec l'autre, l'âme et le corps changent de nature et échangent leurs prédicats respectifs. Le corps devient mon corps, un comme l'est l'âme ; celle-ci n'est plus seulement une chose qui pense, une mens, elle est une force capable d'agir et de pâtir avec le corps. Cela recoupe une indication importante que fera plus tard Maine de Biran : il faut concevoir l'âme comme force ou comme cause, ce qui revient au même, et non comme substance. Dans les *Passions de l'âme*, l'âme a une double fonction : recevoir les impressions faites par les esprits animaux sur le cerveau et réagir utilement à ces « informations », envoyer à son tour les esprits animaux pour donner au corps les instructions utiles et vitales, comme marcher, se nourrir, se protéger, etc.

Descartes y reprend en les détaillant physiologiquement les définitions qu'il donnait dans les lettres à Elisabeth de mai et de juin 1643 des trois notions primitives : celles de l'âme, du corps et de l'union de l'âme et du corps (qui n'est pas la synthèse des deux autres mais une réalité sui generis) :

- dans la lettre du 21 mai 1643 où il définit la notion primitive de l'union de l'âme et du corps (la 3^{ème} donc des 3 notions primitives) comme celle « de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (AT III, p. 665).

- dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 Descartes a défini par sa pure phénoménalité « la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher » : « à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle

nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent » (AT III, p. 693-94).

Tout cela est comme « programmé », dirions-nous aujourd'hui, par l'institution de la nature. Nous n'avons pas à savoir et encore moins à comprendre comment cela se fait (« en nous, sans nous »), il nous suffit de savoir avec certitude que cela se fait, qu'il n'est pas d'expériences plus claires que celle du mouvement volontaire et celle de l'action du corps sur l'âme. De l'âme plus que de la *mens*, l'esprit. En s'incarnant l'âme devient une force comparable à celle du corps même si elle n'est pas de même nature, capable de résister aux inclinations corporelles, capable aussi de se servir du corps comme d'un instrument animé. L'âme ne cesse pourtant pas d'être une chose qui pense mais cette chose qui pense est surtout une chose qui veut, la volonté étant « sa seule ou du moins sa principale action » (*Passions de l'âme*, art. 13, AT XI, 339). Bien que la volonté soit une des modalités du cogito, son acte propre n'est pas la représentation d'une chose par une idée mais son action sur ce à quoi elle est immédiatement liée. Tel est le cas des passions : elles sont, dit Descartes, « si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent » (art. 26, AT XI, 348). Aussi la volonté qui est l'action de l'âme forme avec les passions de l'âme un couple indissociable, le phénomène toujours présent à l'âme de son union avec son corps. Saurions-nous que nous avons une volonté libre si nous ne faisons pas l'expérience de la force des passions auxquelles chacun de nous résiste, plus ou moins bien ? car les armes propres de l'âme ne sont pas tant les idées claires et distinctes de l'entendement pur que « les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie » (art. 48, AT XI, 367). On ne peut mieux souligner l'indissociabilité de la pensée, au sens d'entendement, et de la volonté. Dans les *Passions de l'âme* il n'y a pas de moment équivalent à celui du doute en métaphysique. L'âme ne suspend pas son jugement, elle

s'appuie sur les jugements fermes qu'elle a fait siens afin de résister victorieusement « aux plus violents efforts des passions » (art. 148, AT XI, 442). Si la volonté ne peut être « suspendue » c'est parce qu'elle est identique à l'âme, elle est une sorte de sentiment de soi-même (« ce sentiment d'eux-mêmes », art. 154, AT XI, 446), non pas confus comme la conscience pour Malebranche mais au contraire très clair et même distinctif. C'est par l'expérience de nos volontés (« la volonté qu'on sent en soi-même », art. 158, AT XI, 449) que nous savons que nous avons une âme distincte du corps dont le fonctionnement mécanique comme celui d'une horloge est sans doute la manière d'agir la plus différente de l'action volontaire. Une des principales découvertes de Descartes dans ce domaine est la distinction entre l'automatisme des fonctions corporelles et l'action volontaire qui procède de la pensée. Un des objectifs de Descartes dans les *Passions de l'âme* et aussi dans *La description du corps humain* de la même époque est de « nettoyer » le corps de toute trace de petites âmes, le corps n'ayant pas plus besoin d'âme pour fonctionner que l'horloge pour montrer les heures. Le modèle de la machine appliqué au corps décharge l'âme des fonctions relatives à la vie (et à la mort) afin de l'identifier à ce que nous savons dépendre d'elle, à savoir ses volontés. « Tous les mouvements que nous n'expérimentons point dépendre de notre pensée ne doivent pas être attribués à l'âme, mais à la seule disposition des organes » (*La description du corps humain*, AT XI, p. 225). Un peu plus loin : « je tâcherai... d'expliquer tellement toute la machine de notre corps que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre âme qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures » (AT XI, p. 226). C'est pourquoi aussi la force qu'a l'âme de mouvoir le corps est d'une autre nature que la force des mouvements corporels : elle n'est pas physique, elle serait comme dira aussi Maine de Biran *hyperorganique*. Et c'est en s'éprouvant comme cause des mouvements volontaires et comme

résistance aux passions vives que l'âme se connaît elle-même, c'est-à-dire se connaît comme âme : pas seulement chose qui pense mais aussi et peut-être surtout comme chose qui veut, chose qui puise en elle-même la force de résister aux passions. Mais c'est une âme liée au corps que Descartes appelle âme, et c'est de cette âme incarnée et non de celle qui « peut avoir ses plaisirs à part » qu'il dit, dans le dernier article des *Passions de l'âme*, que les plaisirs qui lui sont communs avec le corps « dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie » (art. 212, AT XI, p. 488). Métaphysiquement, la *mens* et l'âme désignent la même chose. Mais physiquement (au sens large), c'est l'âme et l'homme qui signifient la même chose. On pourrait dire que l'âme c'est l'homme tout entier, et aussi que l'homme, en ce qu'il de plus humain, est son âme.

L'homme en général ? ou chaque homme, "un chacun", chacun de nous ? autrement dit : l'âme incarnée, l'âme de l'homme et non l'âme substance distincte du corps, est-elle une âme universelle, indifférente aux accidents qui la particularisent, ou bien est-elle toujours celle d'un homme, différente d'un homme à un autre parce qu'elle désigne la qualité ou la force de la personne en qui elle se trouve et que « toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes » (art. 161, AT XI, 453)? Autrement dit mais dit avec prudence, l'âme ne joue-t-elle pas dans cette philosophie qui n'en a nul besoin sur le plan ontologique le rôle de principe d'individuation, ce qui fait qu'un homme est tel homme et non pas un autre ?

Ici aussi la comparaison avec la *mens* est instructive.

*

« Pour moi, dit Descartes au tout début du *Discours*, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun » ; « pour la raison, ou le sens, d'autant que c'est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire

qu'elle est tout entière en un chacun » (AT VI, p. 2). L'affirmation de l'égalité des esprits est en effet une des affirmations essentielles de cette nouvelle philosophie. Les différences entre les esprits, car évidemment il y en a, proviennent du manque d'application ou d'attention, de la prévention, des préjugés, toutes causes adventices et non essentielles. La méthode est le recours contre ces errements, elle est à la portée de tous, ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, encore faut-il l'appliquer bien, etc. La méthode, comme l'éducation, permet en droit au moins de remettre les individus sur le droit chemin de la vérité ou de la civilité. Aucun élitisme, aucun penchant aristocratique dans cette philosophie où l'on a pu voir, non sans raison, le fondement intellectuel de la démocratie. Comme capacité de penser, l'entendement ne peut être que le même chez tous les hommes, et c'est même cela qui les rend également hommes, l'idée même de sous-hommes ou de surhommes étant contraires à l'esprit et à la lettre de cette philosophie. Si l'entendement ne faisait que percevoir les idées qui sont en lui, il ne se tromperait pas. Chacun de nous concevrait aussi bien qu'un autre l'objet qui se présente à l'entendement.

En va-t-il de même pour la volonté ? a priori, oui car la volonté étant infinie en l'homme elle doit être la même en tous. Or ce n'est pas le cas, il y a des volontés fortes et des faibles comme il y a des âmes fortes et des faibles, des nobles et des viles, des basses et des grandes. Et ici on ne peut pas arguer de causes perturbatrices comme la conformation du cerveau, le tempérament, les humeurs, autant de facteurs corporels qui entravent l'entendement. Les volontés sont les actions de l'âme alors que les idées sont des perceptions de l'esprit. Un manque d'attention peut entraîner la confusion entre les idées qui sont multiples. Alors que la volonté ne consiste qu'en une seule chose et que cet acte est simple : « Car elle consiste seulement, dit Descartes dans la 4^{ème} méditation, en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les

choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (AT IX, p. 46). Mais encore faut-il le vouloir (et non le pouvoir car c'est un acte qui ne dépend que de nous). Et c'est là, me semble-t-il, qu'il y a une différence entre les esprits, en droit identiques et égaux, et les âmes entre lesquelles il semble bien y avoir des différences originaires. Certes, la générosité consiste à changer ces données de base, rendre forte une âme originellement faible. La pratique est ici fondamentale : c'est elle qui différencie les hommes, ou les âmes, non pas en raison de leurs titres, succès, biens, etc. mais seulement en raison de leur bonne volonté, seule chose absolument bonne pourrait dire Descartes avec Kant. Le sujet des méditations (mais aussi celui de la méthode et de la science) est l'esprit humain, c'est mon esprit en tant qu'esprit humain. Le sujet des passions semble plutôt être chacun de nous dans sa singularité d'individu. Non seulement parce que la genèse des passions est inséparable de l'histoire individuelle (importance de l'enfance comme orientation affective durable), mais parce que chacun de nous ne réagit pas de la même façon aux mêmes affects. Comme si en s'unissant avec un corps l'âme se personnalisait et se distinguait de ce fait des autres âmes. Un soi ou un soi-même apparaît alors et avec lui la charge, la responsabilité de son usage. Et c'est là que chacun de nous devient lui-même, en éprouvant sa force ou sa faiblesse, en se laissant aller ou au contraire en se ressaisissant, par l'habitude ou l'industrie (art 44). D'où l'art. 48, décisif dans notre interprétation : « Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme » (AT XI, 366). En ce sens, le soi est une expérience continuée et renouvelée : chaque occasion, heureuse ou malheureuse, est une occasion de s'éprouver soi-même : « Si mon âme pouvait prendre pied, dit Montaigne, je ne m'essaierai pas, je me résoudrai : elle est toujours en apprentissage et en épreuve » (*Essais*, L. III, ch. II).

Références

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris : Vrin, 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*. Editées par F. Alquié (FA). Paris : G

GILSON, Étienne. *Index scolastico-cartesien*. Paris : Vrin, 1979 (1913).

GUÉROULT, Martial. *Étendue et psychologie chez Malebranche*. Paris : Vrin-Reprise, 1987 [1^{ère} éd. 1939].

MONTAIGNE, Michel de. *Essais, III*. Paris : Gallimard, 2009.

Fenomenologia cartesiana do afeto: fundamentos e conceitos operacionais

Wojciech Starzyński¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.230.07>

1 Introdução – a gênese da fenomenologia do afeto baseada no pensamento de Descartes

A premissa inicial desta apresentação, que representa o embrião de um projeto mais amplo, é que as concepções contemporâneas de fenomenologia do afeto ainda podem ser inspiradas pelo pensamento de Descartes, especialmente em sua obra tardia *Passions de l'âme* (1649). Apesar de sua concepção dualista da realidade, Descartes reconheceu a importância da interação entre a alma e o corpo, bem como o papel específico que os afetos desempenham na experiência humana. Sua filosofia dos afetos não apenas expressa esse dualismo, mas também introduz uma distinção sistemática entre o mecanismo corporal e a atividade da alma.

Descartes considerou que as paixões da alma são estados que refletem uma dinâmica complexa de interações entre a alma e o corpo. A fenomenologia contemporânea do afeto também destaca que nossas

¹ Ph.D., D. Sc., professor associado do Instituto de Filosofia e Sociologia da Academia Polonesa de Ciências, professor visitante na Universidade Federal de Uberlândia (2019-2023). Seus interesses incluem a fenomenologia e suas conexões com a filosofia moderna (Descartes), filosofia polonesa e da Europa Central no século XX.

E-mail: wojciech.starzynski@ifispan.edu.pl

experiências emocionais estão intrinsecamente ligadas ao contexto corporal. Em *Passions de l'âme*, Descartes se afasta da abordagem clássica das paixões, indicando novas maneiras de entendê-las. Um aspecto importante de sua reflexão é a relação específica entre a alma e o corpo, baseada na recepção de estímulos corporais e na resposta afetiva da alma. Vale a pena citar a segunda parte do artigo 1, onde Descartes explica que a paixão não é simplesmente o inverso da ação, mas uma reação específica ao que ocorre no corpo:

Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter (Descartes, 1996, AT XI, p. 328).

E, para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, 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, 1983, p. 227).

Neste trecho, é destacada a ideia de que a paixão está relacionada a algo que “acontece”, “chega” à alma, enquanto a ação que a desencadeia é outro aspecto do mesmo processo. No entanto, no caso das paixões, temos uma resposta única e afetiva da alma ao que ocorre no corpo, o que antecipa as concepções fenomenológicas posteriores que enfatizam o papel do “recebimento” específico dos estímulos pelo sujeito.

Ao discutir a questão da união da alma e do corpo, vale a pena lembrar a *Meditação VI*, onde Descartes afirma que certos pensamentos – como fome, sede ou dor – surgem da união da alma e do corpo:

Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris, etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti (Descartes, 1996, AT VII, p. 81).

Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (Descartes, 1983, p. 144).

Descartes explica que essas sensações são modos específicos de pensar, que surgem da união entre a alma e o corpo. Do ponto de vista da fenomenologia do afeto, podemos interpretar esses pensamentos como afetos que são, ao mesmo tempo, resultado da recepção de estímulos fisiológicos e têm um caráter intencional – são direcionados a algo além do simples ato de sentir, e seu “chegar” se inscreve na ordem da afetividade.

Nesse contexto, também é importante observar que, nas *Respostas às Objeções IV*, Descartes fala diretamente sobre a união substancial da alma e do corpo: “*Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam*” (Descartes, 1996, AT VII, p. 227-228).

Descartes indica que, embora alma e corpo sejam distintos, eles estão substancialmente unidos de maneira que permite uma plena cooperação. No contexto da fenomenologia do afeto, isso significa que a experiência afetiva sempre ocorre na fronteira entre a corporeidade e a espiritualidade, mediada continuamente pela unidade dessas duas realidades, e deve ser tratada de maneira holística.

A primeira regra metodológica que Descartes introduz é que “Il n’y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d’examiner la différence qui est entre l’âme et le corps” (Descartes, 1996, p. 328) – “não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo” (Descartes, 1983, p. 227).

Isso significa que a compreensão dos afetos requer tanto uma distinção quanto uma compreensão de como o corpo e a alma interagem para formar uma totalidade complexa. Essa premissa se torna o fundamento da fenomenologia do afeto, que se concentra nas relações entre os afetos que “chegam” e sua manifestação corporal.

Nesse sentido, pode-se dizer que a psicologia e a neurofisiologia modernas desenvolvem temas sobre a interação entre afetos e corporeidade, assim como Descartes fez em seu tempo. Estudos sobre fenômenos psicossomáticos, como reações ao estresse, medos ou emoções ligadas aos mecanismos de “lutar ou fugir”, mostram como o corpo e os afetos colaboram estreitamente. Reações físicas, como batimentos cardíacos acelerados, estão intimamente ligadas a experiências afetivas, que podem ter fundamentos tanto corporais quanto espirituais. Embora Descartes baseasse sua teoria no mecanicismo corporal, ele intuitivamente captou algo que pode ser chamado de dualismo interacionista, do qual derivou implicações para a vida afetiva e emocional, o que mantém sua filosofia relevante até hoje.

2 União substancial da alma e do corpo como sujeito afetivo subsistente

No início, vale destacar que Descartes reiteradamente enfatiza que a alma e o corpo formam uma unidade funcional que deve ser considerada de forma holística. No artigo 30 de *Passions de l'âme*, em que Descartes afirma que a alma “est véritablement jointe à tout le corps” (Descartes, 1996, p. 353), “unida a todas as partes do corpo conjuntamente” (Descartes, 1983, p. 238), podemos perceber que essa unidade diz respeito a todo o sistema corporal como uma “máquina”. A alma não está limitada a um único ponto no corpo, mas interage com cada uma de suas partes.

Contudo, a união substancial proposta por Descartes não é apenas um mecanismo de cooperação entre a alma e o corpo. Ela parece ter um significado ontológico mais profundo, como um sujeito com características constitutivas permanentes que formam a base de todas as relações causais que ocorrem dentro dela, assim como dos processos e eventos afetivos. O exemplo da mão, utilizado por Descartes nas *Respostas às Objeções IV*, ilustra essa ideia de união como unidade substancial:

Ita manus est substantia incompleta, cum refertur ad totum corpus cuius est pars; sed est substantia completa, cum sola spectatur. Et eodem plane modo mens et corpus sunt substantiae incomplete, cum referuntur ad hominem quem componunt; sed, solae spectatae sunt completae (Descartes, 1996, AT VII, p. 222).

Esse exemplo mostra que, embora uma parte do corpo (por exemplo, a mão) possa ser separada do restante do corpo e, nesse caso, ser tratada como uma substância distinta, ela ainda pertence à totalidade – ao corpo humano como sujeito de uma ordem superior que abrange todas as suas partes constitutivas. Descartes destaca que a alma e o corpo formam uma unidade inseparável no ser humano, que representa um sujeito subsistente. Isso indicaria que ele não identifica a alma ou o corpo diretamente com suas funções afetivas, perceptivas ou volitivas – todas essas seriam consequências dessa unidade, mas não a esgotariam.

No contexto da fenomenologia do afeto, podemos interpretar a união da alma e do corpo como o fundamento dos eventos e processos que ocorrem dentro dessa unidade. Esses eventos, no entanto, não são idênticos à substância – tanto a alma quanto o corpo, que formam o ser humano, funcionam de maneira complexa, e sua unidade permanece em um nível superior da realidade. Os processos afetivos – embora enraizados nessa unidade – são eventos que ocorrem no tempo, mudando e se transformando sob a influência de fatores internos (espirituais) e externos (físicos).

3 A paixão como fenômeno afetivo

O artigo 2 de *Passions de l'âme* introduz o princípio segundo o qual, se queremos entender as paixões da alma, as funções da alma e do corpo devem ser claramente distinguidas. Nesse sentido, a fenomenologia cartesiana do afeto deve diferenciar os processos estritamente fisiológicos dos afetos, que englobam tanto sensações corporais quanto uma interpretação espiritual, e conduzir essas reflexões no contexto da união substancial da alma e do corpo como elemento chave para compreender as interações que conduzem ao surgimento das paixões.

Nous devons penser que ce qui est en elle [l'âme] une passion, est communément en lui [le corps] une action : en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous (Descartes, 1996, AT XII, p. 328).

Devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que 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 (Descartes, 1983, p. 227).

Descartes trata as paixões como fenômenos afetivos que resultam da interação entre a alma e o corpo, sendo o afeto passivo em relação à alma, mas ao mesmo tempo constituindo uma ação do corpo. Isso significa que, no momento em que o corpo reage a estímulos (como dor, prazer, fome), a alma recebe e vivencia esses estímulos na forma de afetos. A fenomenologia do afeto, inspirada em Descartes, deve, portanto, levar em consideração a relação dinâmica entre corpo e alma.

Os afetos na fenomenologia de Descartes não são reações estáticas, mas processos que se desenvolvem ao longo do tempo (por exemplo, em resposta a estímulos recorrentes); evoluem de reações corporais simples (como dor ou fome) para estados afetivos mais complexos (como medo, amor, tristeza); e pressupõem processualidade dentro da

unidade – os afetos, assim como outros estados da alma, podem ter sua dinâmica, se desenvolver e se transformar em experiências mais complexas.

Segundo Descartes, para entender o que são as paixões, é necessário distinguir metodologicamente as funções do corpo, que são mecânicas e fisiológicas, das funções da alma, que são afetivas e intencionais. O corpo age de acordo com as leis da fisiologia e da mecânica, o que significa que as reações corporais são automáticas sem a participação direta da alma. A alma, por sua vez, recebe esses impulsos corporais como paixões, que são afetivas e envolvem processos cognitivos e emocionais.

Um exemplo ilustrativo dessa divisão pode ser encontrado em *Passions de l'âme*, onde Descartes descreve uma situação em que a pessoa não consegue evitar o reflexo de piscar os olhos quando alguém faz um movimento brusco em direção ao seu rosto. O corpo age automaticamente, fechando os olhos, enquanto a alma pode vivenciar esse movimento como um medo inicial ou surpresa, que pode ser cognitivamente processado como algo inofensivo ou até engraçado.

Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer (Descartes, 1996, AT XI, p. 338-339).

Se alguém avança rapidamente a mão contra os nossos olhos, como para nos bater, embora saibamos tratar-se de nosso amigo, que faz isso só por brincadeira e tomará muito cuidado para não nos causar nenhum mal, temos todavia muita dificuldade em impedir que se fechem (Descartes, 1983, p. 232).

Descartes parece afirmar que as paixões possuem sua intencionalidade – elas são direcionadas para algo externo em relação ao próprio afeto, para um objeto (de diferentes tipos, embora em exemplos simples seja um objeto do mundo material). O afeto, assim, não é

apenas uma sensação subjetiva, mas também possui um caráter direcionado ao objeto que o provoca. Por exemplo, o medo é direcionado à ameaça que provoca uma reação corporal (como fugir). O amor é direcionado ao objeto do sentimento, mesmo que seja puramente imaginário.

4 Fenomenologia cartesiana da percepção

Em *Passions de l'âme*, Descartes fala sobre percepções que estão relacionadas tanto a sensações corporais quanto à internas. No artigo 23, que trata das percepções externas, Descartes escreve:

Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux (Descartes, 1996, AT XI, p. 346).

Assim, quando vemos a luz de um facho e ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações diversas que, somente por excitarem dois movimentos diversos em alguns de nossos nervos, e por meio deles no cérebro, dão à alma dois sentimentos diferentes, os quais relacionamos de tal modo aos objetos que supomos serem sua causa, que pensamos ver o próprio facho e ouvir o sino, e não sentir unicamente movimentos que procedem deles (Descartes, 1983, p. 236).

Este trecho mostra que a percepção não é apenas uma recepção passiva de estímulos, mas está relacionada à reação da alma, incluindo o aspecto emocional, que pode ser interpretado como uma experiência afetiva. No contexto da fenomenologia do afeto, a percepção não é apenas um ato cognitivo de síntese, mas também possui um componente afetivo, onde estímulos como luz ou som provocam determinados afetos na alma.

Em segundo lugar, Descartes distingue as percepções externas das percepções relacionadas ao próprio corpo. No artigo 24, ele enfatiza:

Les perceptions que nous rapportons à notre corps ou à quelques-unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous (Descartes, 1996, AT XI, p. 346).

As percepções que relacionamos com o nosso corpo ou com qualquer de suas partes são as que temos da fome, da sede e de nossos demais apetites naturais, aos quais podemos juntar a dor, o calor e as outras afecções que sentimos como nos nossos membros, e não como nos objetos que existem fora de nós (Descartes, 1983, p. 236).

Neste trecho, Descartes fala sobre percepções que se referem às experiências do corpo próprio, como fome, sede ou dor. No contexto da fenomenologia do afeto, a percepção do corpo próprio é uma forma particular de autoafetividade, onde a alma experimenta a si mesma por meio da corporalidade.

Em terceiro lugar, no artigo 25, Descartes introduz as percepções que se referem apenas à alma:

Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables [...] (Descartes, 1996, AT XI, p. 347).

As percepções que se referem somente à alma são aquelas cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes [...] (Descartes, 1983, p. 236).

Isso destaca que algumas percepções, como alegria, raiva ou outras paixões, estão inteiramente relacionadas à alma e não possuem

causas externas corporais diretas. Na fenomenologia do afeto, isso pode ser interpretado como momentos em que a alma experimenta a si mesma por meio da autoafetividade, ou seja, uma percepção interna. Vale notar que, embora Michel Henry, em sua crítica a Descartes, tenha tentado limitar esse momento de autoafetividade à própria alma, ignorando o elemento da intencionalidade, Descartes claramente reconhece que as percepções afetivas são intencionalmente direcionadas a certos objetos ou estados.

Em quarto lugar, podemos falar da percepção como um componente cognitivo do afeto. No caso de Descartes, as percepções não são apenas um meio de conhecer o mundo externo, mas também uma maneira pela qual a alma recebe seus próprios estados. Em *Passions de l'âme*, a percepção está intimamente ligada aos afetos, pois cada percepção do corpo ou do mundo externo provoca uma reação afetiva na alma. Cada percepção do corpo, como fome, sede ou dor, está associada a um determinado afeto, o que torna a percepção um elemento central na fenomenologia do afeto.

Em quinto lugar, como mencionado anteriormente, todas as percepções têm uma certa intencionalidade, ou seja, são direcionadas para algo que aparece como objeto de percepção. Descartes também introduz o conceito de “idéia”, que descreve os conteúdos perceptivos do objeto captado. O afeto, como sugere Descartes, está relacionado à percepção, pois o afeto sempre tem um componente intencional – é uma reação a algo que a alma captou, seja através dos sentidos, seja através de percepções internas.

Pode-se dizer então que, na fenomenologia do afeto inspirada por Descartes, a percepção desempenha um papel central. Ela não é apenas um processo cognitivo, mas também afetivo, provocando cada vez uma reação específica na alma. Dessa forma, podemos pensar na percepção como um processo dinâmico de captura afetiva da realidade, que sempre tem um caráter intencional, e o instrumento da percepção é a ideia, pela qual a alma apreende aquilo que chega e se apresenta na experiência.

5 A vontade como instância intencional de formação, regulação e realização dos afetos

Descartes, em suas reflexões sobre a união da alma e do corpo, atribui à vontade um papel especial na formação e regulação dos afetos, tratando-a ao mesmo tempo como parte integrante da vida afetiva. A vontade não apenas toma decisões, mas também influencia os afetos que motivam o sujeito a agir. Essa relação entre vontade e afetos é inseparável – a vontade age num contexto afetivo, enquanto as paixões (afetos) desempenham a função de motivar suas ações.

5.1 A vontade como paixão e ferramenta de formação das paixões

Descartes reconhece que a vontade, embora pareça uma instância ativa e independente, pode ser vista como uma espécie de afeto. Na *Meditação III*, ele usa a expressão “voluntates sive affectus” (Descartes, 1996, AT VII, p. 37), sugerindo que a vontade e o afeto estão intimamente relacionados. Assim a vontade poderia ser entendida como a força motriz das ações, motivada pelos afetos que moldam as decisões tomadas pelo sujeito. Por sua vez, a vontade pode usar a imaginação e outros recursos cognitivos para regular os afetos e criar novas paixões.

5.2 A vontade como ferramenta de ação intencional

Na concepção cartesiana, a vontade tem um caráter intencional – é orientada para um fim, que geralmente é um bem. Em *Passions de l'âme*, Descartes observa que as paixões, como o medo ou a coragem, influenciam a vontade, que orienta o corpo a agir em busca da realização de um determinado bem:

Le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps ; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à

vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre (Descartes, 1996, AT XI, p. 359).

O principal efeito de todas as paixões nos homens é que incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos; de sorte que o sentimento de medo incita a fugir, o da audácia a querer combater e assim por diante (Descartes, 1983, p. 242).

O medo leva à fuga e a coragem à luta, ilustrando como a vontade age em interação com os afetos e reage a eles, buscando realizar aquilo que o sujeito percebe como um bem.

5.3 Os afetos como motivadores da vontade

Descartes indica que os afetos desempenham uma função motivadora nas ações da vontade. Os afetos não são apenas reações passivas, mas moldam as decisões tomadas pelo sujeito. A vontade, embora seja livre, age em um ambiente de afetos que podem direcionar o sujeito para certas ações, bem como bloquear ou apoiar determinados comportamentos. A vontade reage aos afetos, e os afetos motivam a vontade a agir – é uma relação dinâmica e mútua.

5.4 A vontade molda os afetos por meio da reflexão e da imaginação

A vontade de Descartes também tem a capacidade de moldar os afetos de forma indireta e, possivelmente, até de criá-los. Em *Passions de l'âme*, Descartes destaca que, embora a vontade não possa mudar diretamente as paixões, ela pode influenciá-las através da reflexão e da imaginação:

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter (Descartes, 1996, AT XI, p. 362-363).

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indireta-

mente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar (Descartes, 1983, p. 244).

O exemplo do uso da imaginação para despertar coragem e neutralizar o medo ilustra como a vontade pode moldar os afetos ao apresentar novas imagens e reflexões.

5.5 A vontade como intenção afetiva de realizar o bem

A vontade, no entendimento de Descartes, não é apenas uma ferramenta decisória – ela age em um contexto afetivo, buscando a realização de um bem que o sujeito percebe como valor positivo. Cada decisão tomada pela vontade não é apenas uma escolha, mas também uma intenção afetiva de alcançar um objetivo que traga bem-estar, satisfação ou alegria. A vontade busca a realização do bem, que é sentido de forma afetiva, e assim atua em harmonia com os afetos, e não contra eles.

5.6 A vontade como processo que realiza um projeto intencional

A vontade, na filosofia de Descartes, não atua de forma dissociada dos afetos, mas em estreita interação com eles. É um processo em que a vontade orienta o sujeito em direção à realização do bem, enquanto os afetos fornecem a energia necessária para essa ação. A vontade não apenas molda as paixões, mas também é motivada pelos afetos, o que a torna parte integrante da vida afetiva. É um processo dinâmico em que a vontade e os afetos interagem mutuamente, criando uma estrutura intencional de ação.

Pode-se concluir que a vontade, no entendimento de Descartes, desempenha um papel fundamental na formação, regulação e realização dos afetos. É uma instância dinâmica e intencional que age em estreita interação com as paixões. A vontade, embora seja uma ferramenta de decisão, age em um contexto afetivo, buscando realizar o bem, que é percebido pelo sujeito como um valor.

6 A imaginação como um modo particular de ser do afeto

A imaginação no pensamento de Descartes desempenha um papel central na formação e transformação dos afetos. Ela não é apenas uma receptora passiva de impressões, mas também uma ferramenta ativa que permite ao sujeito desenvolver afetos de maneira mais consciente e criativa. Através da imaginação, as paixões da alma podem ser moldadas em novas direções, permitindo que a vontade utilize essa ferramenta para transformar afetos.

A imaginação permite a criação de representações de objetos inexistentes, o que, por sua vez, influencia os estados afetivos gerados por essas imagens. Em *Passions de l'âme*, Descartes descreve como a imaginação pode ter um forte impacto sobre a alma, mesmo que os objetos que ela apresenta não existam na realidade. Isso faz com que a imaginação voluntária tenha a capacidade muito mais ampla que apenas de reproduzir a realidade:

Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, [...], les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit (Descartes, 1996, AT XI, p. 344).

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe como a representar um palácio encantado ou uma quimera, [...] as percepções que tem 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, 1983, p. 234-235).

Aqui, a imaginação atua como um elemento ativo e criativo, permitindo a formação de novos afetos ou a transformação dos já existentes, desempenhando um papel fundamental no processo de formação das paixões.

6.1 Imaginação como espaço para o desenvolvimento dos afetos

A imaginação, descrita por Descartes em suas reflexões, pode ser entendida como um modo específico de ser do afeto, no qual as restrições da realidade não se aplicam. Este é um estado em que a imaginação não é limitada pela percepção sensorial do mundo exterior e pode criar imagens que levam ao desenvolvimento de novos afetos. Este movimento da imaginação, como Descartes escreve, é, no primeiro momento, controlado pela vontade, que pode direcionar os processos imaginativos de forma a influenciar emoções e paixões.

O exemplo da imaginação de objetos inexistentes, como o mencionado “palácio encantado”, mostra como a liberdade da imaginação pode ser usada para criar novos estados afetivos:

Quand on veut imaginer quelque chose qu’on n’a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l’ouverture desquels cette chose peut être représentée (Descartes, 1996, AT XI, p. 361).

Assim, quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se da maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada (Descartes, 1983, p. 243).

A imaginação permite que a vontade experimente diferentes imagens e conceitos, influenciando os afetos de uma maneira que não precisa estar diretamente ligada à realidade externa.

6.2 O papel do sonho como espaço para o desenvolvimento da imaginação e do afeto

Um caso particular do desenvolvimento da imaginação e dos afetos é o sonho. O sonho, na filosofia de Descartes, cumpre a função de um estado excepcional, no qual a imaginação opera sem qualquer limitação imposta pelo corpo e pelos sentidos, permitindo a livre formação de afetos e experiências. Durante o sonho, as paixões e os afetos

podem se desenvolver livremente, e a imaginação tem plena liberdade para criar novas imagens e emoções:

Souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement (Descartes, 1996, AT XI, p. 348).

Assim, muitas vezes quando dormimos, e mesmo algumas vezes estando acordados, imaginamos tão fortemente certas coisas que pensamos vê-las diante de nós, ou senti-las no corpo, embora aí não estejam de modo algum (Descartes, 1983, p. 237).

Durante o sono, a imaginação não é limitada pela realidade, e as paixões que surgem neste estado têm um caráter extremamente intenso. A influência do sonho nos afetos, portanto, é um elemento essencial na fenomenologia do afeto, onde a imaginação se torna uma ferramenta de criação ilimitada de emoções e paixões. Pode-se também introduzir o exemplo dos sonhos, onde as imagens e experiências que surgem podem influenciar fortemente as emoções, mesmo após o despertar, sugerindo que a imaginação tem a capacidade de moldar afetos também fora do estado de vigília.

A imaginação, no pensamento de Descartes, desempenha a função de uma ferramenta ativa, que permite a formação livre das paixões. É um processo no qual a vontade, a imaginação e os afetos interagem mutuamente, criando um sistema dinâmico no qual as experiências imaginativas têm um impacto real na vida afetiva do sujeito. No caso particular do sonho, a imaginação tem plena liberdade, permitindo um desenvolvimento ainda mais profundo dos afetos e paixões, que podem influenciar o sujeito mesmo após o despertar.

7 Considerações finais

Concluindo, a fenomenologia do afeto inspirada no pensamento de Descartes introduz o conceito de união substancial da alma e

do corpo como o ponto central em que todos os processos afetivos e espirituais se integram. Descartes entende essa união substancialmente, o que significa que o corpo e a alma não são apenas partes separadas, mas juntos formam uma totalidade de ordem superior. É dentro dessa unidade que diversos processos ocorrem, desde as sensações e reações corporais mais básicas até as reflexões éticas mais complexas. A unidade da alma e do corpo funciona como uma central, onde os estímulos corporais e as reações espirituais se encontram, criando um espaço para sua síntese.

Os processos afetivos, como a percepção e a vontade, ganham, assim, um significado mais profundo – eles não são apenas reações automáticas a estímulos, mas também moldam conscientemente a realidade. A percepção não se limita apenas ao registro do que vem de fora, mas é uma maneira de captar o mundo e a si mesmo por meio de ideias, atribuindo-lhes um determinado sentido. A vontade, por sua vez, ao moldar e regular as paixões, não apenas realiza desejos, mas também direciona o ser humano a objetivos superiores, tanto individuais quanto éticos. Dessa forma, a vontade torna-se uma ferramenta não só para gerenciar afetos, mas também para alcançar a realização ética, apontando para a complexa interação entre afetos e vontade.

A união substancial cartesiana não apenas organiza a vida afetiva, mas também exerce uma função integradora para todos os processos corporais e espirituais. Desde as experiências mais simples do cotidiano, como sentir dor ou fome, até as reflexões mais profundas sobre o sentido da vida, o ser humano experimenta a si mesmo na união da alma e do corpo, e seu desenvolvimento afetivo e ético torna-se possível graças a essa integração. Descartes, portanto, cria a imagem do ser humano como um ser simultaneamente corporal e espiritual, cuja união substancial é a base para sua plena realização no mundo, tanto no nível cognitivo quanto no ético.

Além disso, em uma passagem importante da *Meditação VI*, Descartes rejeita a ideia de que “*me adessee meo corpori ut nauta adest*

navigio” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 81), o que nos permite entender que a alma não é apenas uma entidade separada que governa o corpo como se estivesse à parte dele. Em vez disso, ela é profundamente integrada ao corpo, como se fosse o próprio navio, navegando em um mar agitado de realidades e experiências. Essa metáfora destaca o quanto a alma, junto ao corpo, está imersa na realidade e como ambos, juntos, enfrentam os desafios da existência. A alma não é um mero comandante separado da realidade física, mas está unida ao corpo, de modo que experimenta diretamente os afetos, as paixões e as circunstâncias da vida.

A fenomenologia do afeto, inspirada em Descartes, revela o ser humano como um ser consciente de suas paixões, capaz de moldá-las e controlá-las, o que, em última instância, leva à sua realização como ser ético. A união substancial, onde corpo e alma se encontram, cria um espaço para o desenvolvimento e ação do indivíduo, que é capaz de moldar conscientemente sua vida afetiva.

Referências

- DESCARTES, René. *Œuvres*. Ed. Ch. Adam e P. Tannery, 12 vols. Paris: J. Vrin, 1996.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Reunimos neste livro alguns dos trabalhos apresentados no GT Estudos Cartesianos durante o XX Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Recife-PE de 30 de setembro a 4 de outubro de 2024. Agradecemos aos autores e autoras que contribuíram com seus textos para a realização deste projeto.

