



UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARINA ALMEIDA MONTEIRO

O CORPO NO SISTEMA CARTESIANO: DA MÁQUINA AO SER HUMANO E OS  
AFASTAMENTOS DA TRADIÇÃO

RIO DE JANEIRO

2021

MARINA ALMEIDA MONTEIRO

O CORPO NO SISTEMA CARTESIANO: DA MÁQUINA AO SER HUMANO E OS  
AFASTAMENTOS DA TRADIÇÃO

Trabalho de conclusão apresentado ao curso de bacharelado em filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, com orientação da professora doutora Ethel Menezes Rocha.

RIO DE JANEIRO

2021

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Ethel Menezes Rocha pela orientação cuidadosa e afetuosa ao longo destes anos.

Aos colegas do grupo de estudos em Descartes, pela troca e apoio.

Ao CNPQ, pela bolsa de iniciação científica que culminou neste trabalho.

À Universidade Federal do Rio de Janeiro e ao IFCS, pela acolhida e oportunidade.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>1. INTRODUÇÃO</b> .....  | 5  |
| <b>2. A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA</b> .....   | 7  |
| <b>3. AS SUBSTÂNCIAS PENSAnte E EXTENSA E A EXISTÊNCIA DAS COISAS<br/>CORPÓREAS</b> ..... | 13 |
| 3.1 SUBSTÂNCIA PENSAnte .....   | 13 |
| 3.2 SUBSTÂNCIA EXTENSA .....  | 19 |
| 3.3 A EXISTÊNCIA DAS COISAS CORPÓREAS .....   | 24 |
| <b>4. DISTIÇÃO E UNIÃO SUBSTANCIAIS</b> .....   | 30 |
| <b>5. O CORPPO HUMANO EM DESCARTES – UMA COMPOSIÇÃO<br/>RELACIONAL COM A MENTE</b> .....  | 40 |
| <b>6. CONCLUSÃO</b> .....   | 52 |
| <b>7. BIBLIOGRAFIA</b> .....  | 54 |

## 1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho nos debruçaremos sobre a concepção de corpo no sistema cartesiano, nos interessando de maneira mais aprofundada pela concepção do corpo humano. Para tal, iremos construir um caminho no qual remontaremos algumas teses de Descartes que consideramos estreitamente ligadas à concepção do corpo humano defendida em seu sistema. Nos interessa, sobretudo, analisar possíveis inovações realizadas por Descartes na concepção do corpo humano, principalmente referente à tradição filosófica que lhe antecede. Algumas teses cartesianas que serão sustentadas aqui, como da distinção e união corpo e mente, o serão de forma a defender o que parece ser o ponto de vista de Descartes, mesmo que saibamos que existem muitas objeções e problemas a serem discutidos em relação às mesmas. De todo modo aqui não iremos adentrar possíveis discussões a respeito, uma vez que pretendemos preservar tais teses, considerando a concepção de corpo a partir delas.

No primeiro capítulo deste trabalho abordaremos a noção de substância em Descartes, mais especificamente abordaremos as duas substâncias finitas (criadas), a saber, a substância pensante e a substância extensa, que são as que mais nos interessam para os objetivos do trabalho. Abordaremos também a relação das substâncias, atributos principais e modos, de maneira que melhor nos embase para a construção de caminho rumo ao pensar do corpo humano na filosofia de Descartes.

No segundo capítulo deste trabalho trataremos de cada substância em específico, a saber da substância pensante, cujo atributo principal é o pensamento, e da substância extensa, cujo atributo principal é a extensão. Faremos tal tratamento sobretudo como aparece nas *Meditações Metafísicas*. Abordaremos, também, ao final deste segundo capítulo, a existência das coisas corpóreas, subvertendo a ordem das razões sugerida pelas *Meditações*, tendo como critério de tal reordenamento uma melhor metodologia de exposição para a construção deste trabalho.

No terceiro capítulo trataremos da distinção e da união entre as substâncias, onde Descartes distingue realmente mente e corpo para depois uni-los – mantendo a distinção real – em uma relação de mistura íntima.

No quarto e último capítulo, por fim, trataremos da noção de corpo em Descartes, mais especificamente da noção de corpo humano, utilizando-nos, sobretudo, dos escritos presentes em *O Homem*, de leituras de Martial Guerroult sobre as questões a serem abordadas e de leituras contemporâneas que nos possam iluminar brechas para pensar o corpo no sistema cartesiano como assumindo um novo lugar e papel em sua filosofia, sobretudo no que tange à existência humana.

## 2. A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA

O entendimento da noção de substância em Descartes parece ser imprescindível para o entendimento dos conceitos de corpo e de mente em seu sistema filosófico, uma vez que ele os conceitua como substâncias, constituindo posteriormente o dualismo e a união substancial. Além disso, o sistema cartesiano parece trazer uma interligação forte entre suas partes, de modo que cada uma funciona como uma pedra de constituição de um edifício, em que a concepção de substância acaba por ser fundamental para a construção de seu sistema filosófico, que se encaminhará, por exemplo, na direção da física mecanicista em que tratará as coisas corpóreas como pura extensão.

Beysade, em artigo sobre a substância cartesiana, também parece sublinhar a importância da concepção de substância de Descartes para todo o seu sistema filosófico, uma concepção que se afasta da tradição e se articula com e a partir de outras teses muito caras ao sistema cartesiano:

A ruptura com a doutrina das formas substanciais foi acompanhada pela emergência do *ego* ao nível de primeira substância conhecida, pelo conhecimento de uma física fundada em metafísica, que reduz a essência dos corpos à extensão, pela passagem a um Deus causa de si, pela discussão sobre a união da alma e do corpo no verdadeiro homem. Tantos lugares onde esteve em jogo, com novos custos, o sentido da noção de substância.<sup>1</sup>

Em seu artigo que trata da noção de substância a partir da independência, Rocha também nos traz esse movimento de forte interligação entre as teses dentro do sistema cartesiano, sublinhando a importância da substância para algumas teses que serão tocadas por este trabalho. Rocha justifica a motivação de Descartes para a rejeição de dois conceitos da tradição a respeito da substância, a saber, as formas substanciais e as qualidades reais, como estando envolvida em duas teses importantes para o sistema cartesiano: “a tese científica de que o conhecimento do mundo natural é um conhecimento mecanicista e corpuscular e, uma de suas principais bases, a tese metafísica do dualismo de substâncias” (2021, p. 4). E soma ainda à justificativa, um trecho onde ficamos com a força dessa interligação das teses no sistema filosófico de Descartes:

---

<sup>1</sup> BEYSSADE, 1997, p. 11.

Como todo defensor da ciência mecanicista, Descartes sustenta que a compreensão científica do mundo natural é uma compreensão por cálculo matemático e de acordo com leis da natureza das diferentes e possíveis configurações da matéria. E particularmente no caso de Descartes, porque pretende manter a liberdade como sendo característica essencial do pensamento humano, a concepção mecanicista do conhecimento do mundo natural tem como condição a tese metafísica da distinção corpo e alma que, por sua vez, depende da sua ontologia substância/modo.<sup>2</sup>

Rocha ainda segue explicitando que é justamente sua explicação mecanicista corpuscular do mundo que exige de Descartes uma nova concepção de substância, que seja alternativa à ontologia da tradição, uma vez que o conhecimento do corpo, para Descartes, se dará por meio da física mecanicista e não sendo possível um conhecimento mecanicista da mente, se fará necessário mostrar, em seu sistema, mente e corpo como substâncias distintas entre si. E como este trabalho irá abordar a tese do dualismo corpo e mente, caminhando para uma investigação da substância extensa, com foco posterior no corpo humano para Descartes, investigar a noção de substância, primeiramente, se mostra de fato imprescindível.

Substância para Descartes, então, parece consistir em uma coisa de existência própria, independentemente da existência de qualquer outra coisa além de si mesma. “Por “substância” não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir.” (2002, p. 67). Beyssade, em seu artigo sobre a substância cartesiana traz a seguinte expressão: “uma coisa apta a existir sozinha” (1997, p. 21), complementando em seguida que tal expressão marca um tipo de existência que não precisaria de nenhuma outra coisa para tal, que é apta a existir desta forma, em si, sozinha.

A definição comum para esta *ratio substantiae*, que é, da mesma forma um conceito comum, é, portanto, *res quae per se apta est existere*, uma coisa apta a existir sozinha. O que significa a expressão? Ela marca, primeiramente, um tipo de existência, *existere*, e nós reencontramos aí um aspecto constante desde a *Regra XII*. Em seguida, ela conjuga duas características. *Per se* denota uma suficiência solitária, sem o resto (*abseque alia*), à parte (*seorsim*), separadamente (*separatim*), uma não-indigência: não precisar de nenhuma outra coisa, para o que quer se seja, pela qual se existe. Mas “*apta*” diz a simples possibilidade, a aptidão para existir desta forma, em si, sozinho.<sup>3</sup>

Esta concepção primeira de substância, da coisa que existe em si, sozinha, pode parecer problemática no que toca à falta de necessidade de coisa externa para garantir a sua existência, uma vez que neste sentido, com propriedade, só se poderia falar de Deus. Todas

---

<sup>2</sup> ROCHA, 2021, p. 4.

<sup>3</sup> BEYSSADE, 1997, p. 21.



as outras coisas, por sua vez, dependeriam de Deus para existir; para sustentar e conservar a existência.

O embaraço nessa concepção de substância parece surgir se lermos tal concepção a partir de uma ideia de univocidade, como se o termo substância conviesse ao mesmo tempo a Deus, à mente e ao corpo. Porém, Descartes nos dirá em seu *Princípios da Filosofia* que não há concepção unívoca de substância sob o ponto de vista divino e das criaturas. A própria sinopse do artigo 51 diz: “O que é a substância e que esse nome não convém univocamente a Deus e às criaturas.” (2002, p. 67).

Tal leitura talvez possa surgir se pegarmos apenas as obras em que Descartes não parece ter centralizado essa diferença na concepção de substância. Segundo Beyssade, é sobretudo no *Princípios da Filosofia* que tal esclarecimento se dá de forma mais acentuada.

Descartes deu duas definições em forma da substância. Elas não são equivalentes. Na *Exposição Geométrica das Segundas Respostas*, ele começou por dar, na definição V, uma definição geral da substância; depois, nas três definições seguintes, que começam todas com a mesma palavra, “*substantia*”, ele definiu sucessivamente a alma, o corpo e Deus, como se o termo “*substantia*” fosse unívoco. Nos *Principia*, ao contrário, ele apresentou primeiramente, no artigo 51, uma definição da substância que se aplica apenas a Deus e afirmou que ela não poderia aplicar-se com o mesmo sentido, *univoce, ut dici solet in Scholis*, (univocamente como se costuma dizer nas Escolas), às substâncias finitas;<sup>4</sup>

A citação abaixo é referente ao artigo supracitado, onde Descartes esclarece a respeito das substâncias:

Por substância, não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus. E, por isso, o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente*, como se costuma dizer nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas.<sup>5</sup>

Prosseguindo na leitura podemos perceber que para Descartes, pelo fato de ser possível reconhecer entre as coisas criadas, aquelas as quais há dependência de outras para existirem, haveremos de distingui-las daquelas que têm necessidade somente do concurso divino para o surgimento e preservação de suas existências. De maneira que estas últimas

---

<sup>4</sup> BEYSSADE, 1997, p. 12.

<sup>5</sup> DESCARTES, 2002, p. 67.

seriam as substâncias e as outras seriam modos ou atributos das substâncias. Segundo Descartes, “(...), a substância corpórea e a mente, ou substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir” (2002, p. 67). Ao que parece-nos ser correto, então, afirmar que substância é aquela coisa cuja causa e preservação na existência depende somente do poder divino, e que é também, por assim dizer, residência dos modos, mas não como coisas que lhe são acrescentadas ou das quais dependa (porque como vimos a substância depende apenas do poder divino para existir), mas sim como modos de ser da própria substância. Como explica-nos Rocha em seu artigo, “o modo precisa de uma substância particular para existir” (2021, p. 13), ele, pois, depende da substância e não o contrário e “os modos não são algo diferente da substância, mas sim modos de ser da própria substância” (Ibid., p.14).

A partir daí podemos dizer que teríamos dois tipos de substâncias, a saber, a substância infinita: Deus; e as outras substâncias, que teriam as características supracitadas como definição e seriam finitas – já que a infinitude seria exclusivamente divina.

Sigamos na dissecação da noção de substância para Descartes, agora debruçando-nos mais sobre as substâncias finitas, as quais comporão o escopo de aprofundamento deste trabalho.

Se substância é aquela coisa que é, não sendo outra coisa e não dependendo de nada mais do que Deus para existir, então, na existência de mais de uma substância finita, a ideia que teremos de uma substância será uma ideia distinta da que teremos da outra substância. E talvez, antes de nos determos sobre as substâncias finitas defendidas por Descartes, possamos aqui entender o conceito de uma ideia distinta em seu sistema, de modo que nos seja possível logo a frente entender como podemos conceber as ideias destas substâncias finitas como ideias distintas umas das outras no sentido pretendido por Descartes. No artigo 45 do *Princípios da Filosofia*, Descartes traz o conceito do que seria uma apreensão clara e distinta:

Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta.

Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro.<sup>6</sup>

Desta forma, tal noção de distinção parece carregar consigo a noção de clareza. Uma ideia parece ser distinta de outra na medida em que contém em si a clareza e a delimitação da ideia a partir da clareza. A ideia da coisa poderia ser só clara, mas, no entanto, quando ela [a ideia] é também algo que a torna ‘a ideia da coisa que é’ e não ‘a ideia de outra coisa’, ela é distinta. A noção de distinção parece permitir que se possa determinar e delimitar a ideia da coisa enquanto tal. Nesse raciocínio, podemos dizer que a ideia que temos das substâncias finitas seriam, por serem distintas, também claras, de modo que seriam presentes e manifestas, além de delimitadas e determinadas.

A substância, ao que indica Descartes, parece ser também aquela a que se pode referir um atributo essencial, sendo este atributo idêntico à natureza da substância. No parágrafo sete da *Segunda Meditação*, quando Descartes está a investigar a natureza da mente, dentre as análises do que seria mente para a tradição, ele percebe que de todos os atributos anteriormente dedicados à mente, o único que não pode ser separado da mesma é o pensamento. Ao que ele conclui: “Um outro [atributo] é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim”. (1973, p. 101 e p. 102).

O trecho referido parece afirmar que há a existência de um atributo essencial da substância, que é inseparável dela. No artigo 53 do *Princípios da Filosofia* Descartes nos diz “Que é só um o atributo principal de cada substância (...)” (2002, p. 69), e ainda:

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma à qual todas as outras são referidas.<sup>7</sup>

Na citação acima, Descartes fala sobre a substância poder ser conhecida por qualquer um de seus atributos, muito provavelmente aqui se referindo aos modos da substância, que nada mais são que as diversas maneiras de ser da substância, como já mencionamos anteriormente, que estabelecem com a substância uma relação de dependência e não o contrário. E se nesta passagem utiliza a palavra atributo para se referir aos modos é

---

<sup>6</sup> DESCARTES, 2002, p. 61.

<sup>7</sup> Ibid., p. 69.

porque como bem coloca Rocha, “‘atributo’ além de poder significar alterações na substância (modos e qualidades), pode também significar a essência da substância” (2021, p. 11). Porém como já dito, os modos são maneiras de ser da substância e dela dependem para existir, já o atributo essencial é idêntico à substância, sua própria natureza, dependente apenas do concurso divino para existir.

Como vimos em citação anterior, Descartes afirma que podemos conhecer a substância por qualquer um de seus atributos (modos), mas que há um, que sendo sua própria natureza, inseparável, pois, da substância, em certa medida garantiria sua existência: o atributo essencial. E como coloca já na sinopse do artigo 53 do *Princípios da Filosofia* o pensamento é o atributo essencial da mente ou substância pensante e a extensão o atributo essencial do corpo ou substância extensa.

A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso; nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento e o pensamento sem a imaginação ou o sentido e assim por diante, como fica manifesto para quem quer que atente [para isso].<sup>8</sup>

Todas as outras manifestações concernentes à mente ou substância pensante, seriam seus modos, que teriam suas existências dependentes do atributo essencial, o pensamento. Seriam, pois, outros modos de pensamento, ou seja, variações do atributo essencial. Já no corpo ou substância extensa, cujo atributo essencial seria a extensão, todas as outras coisas que se poderia atribuir ao corpo seriam variações da extensão, estabelecendo com ela relação de dependência.

Tendo visto, pois, a noção de substância com um pouco mais de atenção, e tendo entendido que são duas as coisas entre aquelas coisas criadas que podem ser concebidas como substâncias, sendo o restante modos ou atributos destas, e sabendo que tais substâncias são o pensamento (mente) e a extensão (corpo), vamos agora, no próximo capítulo, nos dedicar a entender cada uma separadamente como o fez Descartes.

---

<sup>8</sup> DESCARTES, 2002, p. 69.

### 3. AS SUBSTÂNCIAS PENSANTE E EXTENSA E A EXISTÊNCIA DAS COISAS CORPÓREAS

Iremos agora nos debruçar sobre as duas substâncias (finitas) concebidas no sistema cartesiano, a saber a substância pensante ou a mente e a substância extensa ou o corpo, e o faremos na ordem que Descartes as esclarece em seu sistema, primeiramente o pensamento e na sequência a extensão, tomando por base, sobretudo, os argumentos na ordem como são apresentados nos textos das *Meditações Metafísicas*.

#### 3.1 SUBSTÂNCIA PENSANTE

Como vimos em capítulo anterior, a substância para Descartes é seu atributo essencial e se apresenta sob diversos modos de ser que o são em relação de dependência a este atributo essencial. Sabemos que da substância pensante (mente/alma) o atributo principal é o pensamento, ou seja, substância pensante é pensamento puro. Buscaremos agora melhor entender a natureza do pensamento para Descartes.

É na *Segunda Meditação* que Descartes irá investigar a natureza da mente humana, após ter colocado em dúvida o conhecimento vindo direta ou indiretamente dos sentidos – em oposição à tradição medieval aristotélica – e ter suspenso o juízo diante de todas as antigas opiniões (sentidos), por chegar à conclusão de que elas poderiam ser falsas, ele inicia tal investigação lembrando sua busca pela existência daquilo que seria verdadeiro e indubitável.

Descartes se pergunta a respeito do que poderia ser conhecido, uma vez que não parecia haver coisa alguma além das que ele havia julgado como incertas, da qual não se pudesse duvidar. Será que de certo só existe isso: que nada é certo? Após esta expressão da suspensão do juízo, Descartes inicia o parágrafo 4 onde começa de maneira progressiva a descoberta do “eu” no sistema cartesiano. Várias frases em primeira pessoa se avolumam no parágrafo, eu que neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo, eu que hesitei na sequência; eu que me persuadei de que nada existia no mundo, de que eu não existia; eu que

escapei à dúvida no simples e universal. Descartes, então, se pergunta a respeito do ato de duvidar, se seria um Deus ou alguma outra potência a fazer surgir tais dúvidas.

Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isto não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?<sup>9</sup>

Retomando a hipótese do Deus enganador trazida na *Primeira Meditação* – aquele que por sua onipotência poderia me enganar todas as vezes em que eu pensasse ter ideais verdadeiras, se assim o quisesse; a causa universal do erro, através do qual toda ideia que parecesse verdadeira poderia ser falsa – Descartes afirma que se há um Deus que me engana, não há dúvida de que sou, se ele me engana, e por mais que ele me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. Enquanto vivencio o pensamento parece não haver espaço para a dúvida sobre a minha existência. Este “eu” descoberto na *Segunda Meditação* parece então escapar da hipótese do Deus enganador:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida se é que eu me persuadi ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há alguém, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana, e, por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.<sup>10</sup>

Logo em seguida Descartes irá introduzir o *Cogito*:

De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.<sup>11</sup>

Algo, portanto, parece ser experienciado toda vez que eu penso. O “eu” parece tratar-se de uma experiência; meu pensamento. E sua existência parece estar atrelada a uma atualidade. Do *Cogito*, ou seja, do *eu sou, eu existo*, se pode extrair uma atualidade: *eu penso que sou, logo existo*; sempre que eu penso que sou, eu existo. Extraímos desta experiência a existência (atual) deste eu que foi descoberto.

---

<sup>9</sup> DESCARTES, 1973, p.100.

<sup>10</sup> Ibid., p. 100.

<sup>11</sup> Ibid., p. 100.

Partindo na investigação a respeito da natureza deste eu, Descartes segue para uma investigação daquilo que acreditava ser, segundo as antigas opiniões, pretendendo nesta investigação descartar o que não se pode conhecer justificadamente como pertencente ao eu e ver o que fica de certo e indubitável. Ele inicia tal investigação acerca da acepção de homem segundo a tradição. E o que era ser um homem segundo a tradição? Assim o expõe Descartes na *Segunda Meditação*: “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo” (1973, p. 101). Podemos notar, pelo uso de verbos no passado, que Descartes parece estar fazendo alusão a uma noção de homem a qual traz a concepção de corpo tal como era para a tradição, ele não explicita isso nas *Meditações*, mas em algumas correspondências com seus contemporâneos podemos perceber que corpo para Descartes não teria nenhuma destas propriedades que ele descreve nas *Meditações* como propriedades que ele considerava pertencerem ao corpo. Em curtas linhas neste capítulo, já que iremos aprofundar a noção de corpo mais para frente, podemos dizer que corpo para Descartes não é necessariamente divisível, não tem necessariamente uma figura e nem ocupa lugar no espaço, uma vez que é igual a espaço, não tem necessariamente nenhuma qualidade perceptível e possui movimento próprio. Em carta a More, datada de 5 de fevereiro de 1649, ele rebate a ideia de que corpo teria por natureza a impenetrabilidade, por exemplo, e compara tal característica à capacidade do homem de rir, que não seria por sua vez uma diferença verdadeira e essencial como ele afirma ser a extensão: “consequentemente, assim como o homem não é definido como um animal capaz de rir, mas como um animal racional, o corpo deve ser definido não pela impenetrabilidade, mas pela extensão.”<sup>12</sup> Ainda na mesma carta a More, Descartes explica que “um corpo pode reter toda a sua natureza corporal sem ser macio, ou duro, ou frio, ou quente para os sentidos – na verdade sem ter qualquer qualidade perceptível.”<sup>13</sup>, em trecho posterior ele afirma que “não pode haver nenhum espaço completamente vazio”<sup>14</sup>, mesmo que tenhamos acreditado desde crianças não haver no mundo nada além daquilo que nos era mostrado pelos sentidos, e

---

<sup>12</sup> Tradução minha. *Consequently, just as man is defined not as an animal capable of laughter, but as a rational animal, so body should be defined not by impenetrability but by extension.* AT V:269 CSMK (1991, p.361).

<sup>13</sup> Tradução minha. *For a body can retain its whole bodily nature without being soft or hard or cold or hot to the senses — indeed without having any perceptible quality.* AT V:268 CSMK (1991, p. 360).

<sup>14</sup> Tradução minha. *(...)I dared to assert that there can be no completely empty space (...)* AT V:271 CSMK (1991, p. 362).

portanto, termos acreditado que não havia corpos que não fossem perceptíveis pelos sentidos e que todos os lugares em que não percebíamos nada eram espaços vazios<sup>15</sup>. Em carta a Meresenne, datada de 9 de janeiro de 1639, Descartes diz que “a ideia que temos do corpo, ou da matéria em geral, está contida na ideia que temos do espaço, ou seja, de algo que tem comprimento, largura e profundidade...”<sup>16</sup> E em carta a Vorstius, datada de 19 de junho de 1643, Descartes afirma não considerar, em sua física, “nada além dos tamanhos, formas, posições e movimentos das partículas de que corpos são compostos.”<sup>17</sup>

No tocante à alma ele diz não ter o costume de pensar em que consistia, ou se o fazia “imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras.” (1973, p.101). Aqui Descartes nos traz uma concepção tradicional de alma, como o sopro que anima o corpo. Logo em seguida, ele retoma o corpo segundo a tradição, pensando agora a sua natureza, e seguirá por um caminho no qual terá a possibilidade de eliminação do corpo da explicação do eu. À natureza corpórea, inspirada pela concepção de corpo tradicional, eram atribuídas as seguintes propriedades: tudo que pudesse ser delimitado por uma figura, compreendido em qualquer lugar e que preenchesse um espaço, que fosse sensível, perceptível e sem movimento próprio, precisando de algo alheio pelo qual fosse tocado e do qual recebesse a impressão. Após já ter colocado o corpo em questão na *Primeira Meditação*, Descartes apresenta um segundo argumento para eliminar o corpo da explicação do eu, ao concluir que nenhuma destas propriedades atribuídas ao corpo são encontradas necessariamente neste eu, logo não há uma conexão lógica, necessária, entre estas propriedades (corpo) e a existência deste eu.

Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Tradução minha. *Despite this, we all decided when we were still children that there is nothing in the world besides what the senses show us, and hence there are no bodies which are not perceivable by the senses, and all places in which we do not perceive anything are empty.* AT V:271 CSMK (1991, p. 362).

<sup>16</sup> Tradução minha. (...) *the idea that we have of body, or matter in general, is contained in the idea that we have of space, i.e. of something which has length and breadth and depth* (...) AT II:482 CSMK (1991, p. 132).

<sup>17</sup> Tradução minha. ... *You know that in my physics I consider nothing apart from the sizes, shapes, positions and movements of the particles of which bodies are made up.* AT III: 686 CSMK (1991, p. 224).

<sup>18</sup> DESCARTES, 1973, p. 101.



Ao analisar alguns atributos da alma – atrelados ao pensamento tradicional – ele questiona-se se alguns deles existem necessariamente no “eu”. Os primeiros seriam alimentar-se e caminhar, ao que ele concluiu que se não existe um corpo – até este momento, na ordem das razões apresentada nas *Meditações* ainda não se sabe desta existência – não há como afirmar justificadamente que se alimenta ou caminha; depois ele analisa o sentir, ao que conclui também não poder sentir sem um corpo, além do que, ele teria pensado muitas vezes outrora ter sentido muitas coisas (relacionadas ao corpo), durante o sono, as quais, ao acordar, concluiu que não sentira de fato. Por fim, o pensamento, e este ele verifica ser o único atributo a pertencer ao eu, não podendo ser dele separado.

Pensamento é, portanto, o atributo essencial deste eu, pertencendo necessariamente a este eu num sentido de identidade com o eu. Toda a vez em que *penso eu existo*; existo por todo o tempo em que eu pensar, se deixasse de pensar, talvez deixaria de ser e de existir. Sou, pois, uma coisa que pensa, isto é, “um espírito, um entendimento ou uma razão”.

Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa.<sup>19</sup>

Sou a substância pensante, ou seja, a mente. Sou essa coisa que pensa, isto é, que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente.

Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja: todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomando assim precisamente, nada é senão pensar.<sup>20</sup>

Eu penso que me aqueço, penso que sinto calor, penso que duvido. Eu sou pensamento, sou o ato de pensar. Sou necessariamente mente (alma), ou substância pensante, sou aquilo cuja existência se torna indubitável a cada momento em que concebo. Este pensar é experienciar (vivenciar) alguma coisa, quando duvido, até mesmo disso, já estou

---

<sup>19</sup> DESCARTES, 1973, p. 102.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 103.

experienciando pensar. Ao duvidar, pensa-se, duvidar é pensar, e por isso, esta experiência de pensar é indubitável,

No *Princípios da Filosofia*, Descartes parece concluir que pensamento é tudo aquilo que acontece em nós, acrescentando ainda que este acontecimento é por nós mesmos percebido no exato momento em que nos ocorre. Parece então, que ele pressupõe uma consciência do pensar, no sentido em que o pensamento é percebido pelo eu no exato momento em que ele se dá neste eu, e toda vez que ele se dá e é percebido, ele existe.

E por isso ele parece afirmar ainda, que não só imaginar, ou querer, mas também sentir, trata-se da mesma coisa que pensar, no sentido em que quando penso que sinto, no exato momento em que ocorre em mim o pensamento e que o percebo ocorrendo em mim, esse sentir é tão indubitável quanto o pensar, porque ele é a mesma coisa que o pensar.

Não se trata do sentir onde se pressupõe um corpo, ou que tem existência real fora do eu que até aqui é apenas pensamento, mas do sentir que ocorre enquanto pensamento. Pois assim como já havia investigado quantas vezes se poderia deixar enganar pelos sonhos, que muitas das vezes se apresentavam tão reais quanto tudo o que sentia e presenciava em estado de vigília, sabe-se que não se pode deixar de duvidar de tudo que não seja pensamento. Do que ele conclui que poder-se-ia sentir então, mesmo que não se tivesse um corpo, já que os sonhos também proporcionavam as mesmas sensações, às quais não se pode provar que existam de verdade.

Pois, se eu disser: ‘eu vejo’, ou ‘eu ando, logo existo’ e entender isso da visão ou do andar, que se realizam com o corpo, a conclusão não é absolutamente certa, visto que, como muitas vezes ocorre nos sonhos, posso presumir que estou vendo ou andando, ainda que não abra os olhos e não saia do lugar e, talvez, até mesmo, ainda que não tenha um corpo.<sup>21</sup>

Mas quando tratamos da ação do pensamento, ou seja, do pensar alguma coisa, por exemplo, pensar que se sente, não há como duvidar, já que se está concluindo a partir do pensamento, da experiência atual do pensar, que toda a vez que o “eu” pensa que sente, ele existe e sente, porque sentir é ter consciência (pensar) que sente.

---

<sup>21</sup> DESCARTES, 2002, p.27.

Mas, se eu entender isso do próprio sentido ou da consciência de ver ou de andar, ela é inteiramente certa, porque se refere neste caso à mente, que é a única a sentir ou pensar que está vendo ou andando.<sup>22</sup>

A mente ou alma então, é para Descartes a substância pensante, que tem como atributo essencial, inseparável de si, o pensamento, e duvidar, amar, imaginar, por exemplo, são modos de ser do pensamento, estabelecendo relação de dependência com o atributo principal. Nas objeções e respostas, sob demanda da objeção feita por Mersenne, Descartes define o pensamento como compreendendo tudo que está de tal modo em nós, que é por nós conhecido imediatamente, e acrescenta ainda: “Assim todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos, são pensamentos.” (2018, p. 238).

Investigaremos um pouco mais da substância pensante quando formos tratar da distinção substancial, e aí, nesse movimento de distinção da mente e do corpo, poderemos aprofundar em outras passagens e questões, que por enquanto ficam em aberto.

### 3.2 SUBSTÂNCIA EXTENSA

Após provar a existência da substância pensante e caracterizá-la como puro pensamento através do *cogito*, “eu penso, logo existo”, tendo também provado a existência da substância infinita, ou seja, Deus, Descartes irá se ocupar de provar a existência das coisas materiais, e também de um corpo particular, que, como veremos no próximo capítulo, une-se a alma no homem, ou seja a existência da substância extensa. Embora essa prova da existência das coisas materiais só venha a existir na *Sexta Meditação*, as bases para a comprovação desta existência vêm desde o princípio de seu projeto.

Na *Segunda Meditação* Descartes introduz o exemplo da cera, e embora o objetivo neste momento esteja mais em demonstrar como podemos ter a ideia de tratar-se da mesma cera a perpassar os momentos de tempo 1 e 2, aqui também pode-se tomar conhecimento sobre a substância extensa, mesmo que o termo “substância” não seja trazido à tona.

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro,

---

<sup>22</sup> DESCARTES, 2002, p. 29.

é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentase, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após esta modificação?<sup>23</sup>

Descartes afirma que ninguém o nega, ninguém crê em outra coisa. Pensamos ser a mesma cera, mas não com base no que se pode notar na cera por intermédio dos sentidos, posto que tudo o que se pode notar por meio dos sentidos na cera no primeiro momento, encontra-se modificado no segundo momento. Após o derretimento julgamos ser a mesma cera então por uma ideia que temos da extensão que nos faz julgar ser a mesma cera. Não julgamos que é a mesma cera pelas qualidades que apresenta aos sentidos, já que num primeiro tempo estas qualidades são x e num segundo tempo são y, mas sim porque tendo a ideia da extensão, julgamos que se modificaram as qualidades e permaneceu o mesmo corpo, isto é, a mesma configuração matemática da pura extensão. “Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável.” (1973, p. 104). Os modos de ser da substância cera se modificaram, mas sua essência de ser uma coisa que pode ser medida em profundidade, largura e comprimento, permanece.

O mesmo procedimento se repete com a contraprova do pedaço de cera, na segunda metade da *Meditação*. A característica da subsistência, a identidade mantida como permanência através da duração e de suas mudanças, é, nessa passagem, claramente explicitada. A mesma cera permanece, ou a cera continua a mesma, *remanet eadem cera*, como “algo de extenso, flexível e mutável”, sob a variação de seus modos ou qualidades, figuras, cores, etc. Este algo, que é chamado o corpo ele mesmo, *ceram ipsamant, ipsamet corpora*, não é conhecido senão pelo entendimento. As *Quintas Respostas* a Gassendi irão precisar que se trata, de fato, nesta passagem, da substância na sua distinção em relação aos seus atributos ou acidentes.<sup>24</sup>

No exemplo da cera, Descartes parece nos provar mais uma vez que os sentidos nos enganam, e que por eles não poderíamos ter o entendimento de tratar-se da mesma cera, mas parece nos mostrar também que há algo na cera que percebemos clara e distintamente como permanecendo, e é a extensão, a essência da substância corpórea, e todas as formas que a cera apresenta nos tempos 1 e 2, nada mais são que seus modos ou atributos, que se modificam, mas ela ainda segue sendo uma substância que pode ser medida em profundidade, largura e comprimento. “Entendemos por extensão tudo o que contém comprimento, largura e

---

<sup>23</sup> DESCARTES, 1973, p.104.

<sup>24</sup> BEYSSADE, 1997, p. 20.

profundidade, sem procurar saber se é um corpo verdadeiro ou apenas um espaço.” (DESCARTES, 2010, p.466).

Coisas “extensas” (...) são o assunto da física cartesiana. São definidas como o que quer que tenha dimensões espaciais e, portanto, possam ser quantificadas ou medidas em termos de tamanho, figura e movimento.<sup>25</sup>

Importante lembrar que no contexto da *Segunda Meditação* ainda não é possível conhecer tratar-se da mesma cera, uma vez que a verdade das ideias claras e distintas não está garantida por Deus. É somente na *Terceira Meditação* que saberemos que a ideia clara e distinta de que a cera é a extensão flexível e mutável é verdadeira. Então na *Segunda Meditação* é possível que se tenha a ideia clara e distinta da cera como extensão como acima mencionado, mas é somente na *Terceira Meditação*, após a prova da existência de Deus, que será possível conhecer a essência dos corpos, que depois será retomada na *Quinta Meditação*.

Na *Quinta Meditação*, então, Descartes investiga a natureza corpórea tomada de maneira geral. Ele inicia o texto buscando investigar a essência das coisas materiais, se dedicando, a princípio, a investigar as ideias de coisas materiais que se encontram no espírito. Nota que é possível imaginar, de forma distinta, a extensão da coisa a qual ela é atribuída, e que a extensão possui ainda diversas outras partes, às quais se pode atribuir toda sorte de grandezas, e temos aí mais uma vez a demonstração da extensão como atributo essencial e os modos de ser da extensão.

Com efeito, imagino distintamente a quantidade que os filósofos chamam de ordinário contínua ou, antes, a extensão em comprimento, largura e profundidade dessa quantidade ou da coisa por ela quantificada. Nela conto várias partes, atribuindo-lhes todas as grandezas, figuras, situações e movimentos locais e, a estes movimentos, todas e quaisquer durações.<sup>26</sup>

Ademais ele nota ser possível perceber uma infinidade de ideias de certas coisas que não configuram um puro nada, embora talvez não tenham nenhuma existência fora do pensamento, e que não são fingidas e parecem possuir naturezas verdadeiras e imutáveis. A exemplo ele cita a ideia do triângulo, que mesmo não havendo nenhuma forma correspondente com existência externa comprovada, ainda assim, parece “haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito”

---

<sup>25</sup> COTTINGHAM, 1999, p. 25.

<sup>26</sup> DESCARTES, 2013, p. 133.

(DESCARTES, 1973, p. 132). Descartes segue citando algumas propriedades deste triângulo, que podem ser demonstradas, e as quais se pode reconhecer, clara e distintamente, estarem no próprio triângulo, não podendo ter ele sido fingido ou inventado pelo espírito.

Ele próprio se objeta, se não seria esta ideia do triângulo vinda dos sentidos, porém, ele nota que não se deixa de demonstrar várias propriedades do triângulo que são relativas à sua natureza, as quais devem ser verdadeiras, já que concebidas de forma clara e distinta. Ao que ele elucida, novamente, que as ideias claras e distintas, no momento em que são concebidas, só podem ser alguma coisa e não um puro nada.

E me recordo de que, mesmo quando estava ainda fortemente ligado aos objetos dos sentidos, tivera entre as mais constantes verdades aquelas que eu concebia clara e distintamente no que diz respeito às figuras, aos números e às outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria.<sup>27</sup>

Retomemos agora brevemente um trecho da *Segunda Meditação*, onde Descartes explicita as propriedades atribuídas à natureza do corpo pela tradição, ligadas à apreensão por meio dos sentidos, para que possamos contrapor à natureza das coisas corpóreas que ele nos apresenta na *Quinta Meditação*. A natureza das coisas corpóreas para a tradição era tal que entre outras coisas, o corpo era aquilo que podia ser limitado por alguma figura; que podia ser compreendido em qualquer lugar e preenchia um espaço de tal forma que todo outro corpo fosse dele excluído; que podia ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato. Como vimos, na *Quinta Meditação*, Descartes parece atribuir à natureza corpórea apenas a extensão em profundidade, largura e comprimento, e todo o restante seriam os modos da extensão, relacionados ao atributo essencial a partir da dependência a ele.

Relembremos o artigo 53 do *Princípios da filosofia*, onde Descartes nos diz que é só um o atributo principal de cada substância, sendo a extensão o do corpo:

(...) é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> DESCARTES, 1973, p. 132.

<sup>28</sup> \_\_\_\_\_, 2002, p.69.

Em carta a More, Descartes rebate as críticas feitas pelo interlocutor à sua concepção do corpo como substância extensa, afirmando que More e muitos outros pensam ser todo o corpo perceptível pelos sentidos, ao que ele reafirma que “um corpo pode reter toda sua natureza corporal sem ser macio, ou duro, ou frio, ou quente para os sentidos – na verdade, sem ter qualquer qualidade perceptível.” (AT VV:268 CSMK (1991, p. 360))<sup>29</sup>. E mais à frente ele prossegue:

Vejamos em seguida se o corpo é mais apropriadamente chamado 'substância impenetrável ou tangível', no sentido que você explicou. Agora, tangibilidade ou impenetrabilidade no corpo é algo como a capacidade de rir no homem; de acordo com as regras comuns da lógica, é uma 'propriedade do quarto tipo', e não uma diferença verdadeira e essencial como eu afirmo ser a extensão. Consequentemente, assim como o homem não é definido como um animal capaz de rir, mas como um animal racional, o corpo deve ser definido não pela impenetrabilidade, mas pela extensão. Isto é confirmado pelo fato de que tangibilidade e impenetrabilidade envolvem uma referência a partes e pressupõem o conceito de divisão ou limitação; ao passo que podemos conceber um corpo contínuo de tamanho indeterminado, ou um corpo indefinido no qual não há nada a considerar exceto a extensão.<sup>30</sup>

Antes da prova da existência de Deus, que se dá na *Terceira Meditação*, Descartes nos diz que poderia haver inúmeros motivos para que se pudesse colocar em dúvida as ideias das coisas corpóreas, porém, depois de ter conhecido o autor da existência destas ideias, já não se pode mais colocar em dúvida todas de uma maneira geral. Ele diz saber que todas as coisas que se pode conceber de forma clara e distinta podem ser produzidas por Deus tais como a concebe, no que basta conceber de forma clara e distinta uma coisa sem a outra, para se ter certeza de que são coisas diferentes e podem ser postas separadamente. Descartes parece reconhecer que o corpo “é apenas uma coisa extensa e que não pensa” (1973, p. 142). “São puramente materiais aquelas [coisas] que só se conhece nos corpos, como a figura, a

---

<sup>29</sup> Tradução minha. For a body can retain its whole bodily nature without being soft or hard or cold or hot to the senses — indeed without having any perceptible quality.

<sup>30</sup> Tradução minha. *Let us see next whether body is more appropriately called 'impenetrable or tangible substance', in the sense which you explained. Now tangibility or impenetrability in body is something like the ability to laugh in man; according to the common rules of logic it is a 'property of the fourth kind', and not a true and essential differentia such as I claim extension to be. Consequently, just as man is defined not as an animal capable of laughter, but as a rational animal, so body should be defined not by impenetrability but by extension. This is confirmed by the fact that tangibility and impenetrability involve a reference to parts and presuppose the concept of division or limitation; whereas we can conceive a continuous body of indeterminate size, or an indefinite body in which there is nothing to consider except extension.* AT V:269 CSMK (1991, p.361).

extensão, o movimento etc.” (DESCARTES, 2010, p. 449). Então aquilo que antes Descartes julgava clara e distintamente na *Segunda Meditação*, mostra-se de fato verdadeiro.

A substância extensa, pois, existe, já que não consiste apenas em cores, odores, dureza, mas sim em uma coisa extensa que é comprimento, largura e profundidade, à qual está atrelada a existência da substância corpórea.

(...) perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste no fato de ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que afeta os sentidos de alguma outra maneira, mas tão-somente no fato de ser uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade.<sup>31</sup>

Os corpos não parecem consistir então, no peso que por vezes sentimos, ou na dureza que algumas vezes experimentamos através do tato, nem em outras qualidades do tipo. Podemos pensar, ao examinar um corpo, que para que ele exista não há necessidade de nenhuma destas qualidades, apenas da extensão (em profundidade, largura e comprimento). “O corpo [...] é, nesse sentido, claramente extenso. Na verdade, parece uma contradição chamar qualquer coisa de “corpo” sem que ela tenha dimensões mensuráveis.” (COTTINGHAM, 1999. p. 25).

### 3.3 A EXISTÊNCIA DAS COISAS CORPÓREAS

Na *Sexta Meditação*, Descartes irá tratar da existência das coisas corpóreas. Segundo James D. Stuart<sup>32</sup>, Descartes avança sua discussão sobre a existência das coisas corpóreas ou materiais em três etapas: a possibilidade, a probabilidade e, por fim, a certeza da existência. A possibilidade da existência das coisas corpóreas, nos diz Descartes, se dá a partir da percepção clara e distinta que temos da natureza das coisas corpóreas (a extensão), “(...)impelidos pela sensação, percebemos clara e distintamente uma certa matéria extensa em comprimento, largura e profundidade, cujas várias partes estão providas de várias figuras e são movidas por vários movimentos e fazem também com que tenhamos várias sensações

---

<sup>31</sup> DESCARTES, 2002, p.105.

<sup>32</sup> No artigo “Descartes’ proof of the external world.” In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 3, nº 1. Illinois: University of Illinois Press, 1986.



de cores, de odores, de dor, etc.” (2002, p. 103), e da capacidade que temos de discernir que em tal conceito não há contradição. E uma vez que Deus pode fazer tudo o que é logicamente possível, ou seja, não contraditório, Deus poderia ter criado as coisas materiais.

Já a probabilidade de tal existência, Descartes parece colocar na distinção que há entre a pura intelecção ou concepção e a imaginação. Parece haver na primeira uma facilidade e na segunda um esforço especial. Enquanto é facilmente possível conceber uma figura de mil lados tal como se concebe uma figura de três, por exemplo, imaginar parece requerer algum esforço a mais. Parece que há um esforço a mais para formar imagens mentais quando laçamos mão da imaginação, como no exemplo da figura de mil lados, em que conceber a figura de um quiliágono pode ser tão fácil quanto conceber a figura de um triângulo, ao passo que imaginar a figura de um triângulo parece ser possível, já imaginar a figura de um quiliágono nem tanto, uma vez que acaba-se apenas por conseguir criar a imagem confusa de uma figura de mil lados, e esta figura que surge aos olhos da imaginação seria a mesma que qualquer outra imaginada figura de muitos lados, não servindo para estabelecer as propriedades que diferenciariam uma figura de mil lados de outra figura de muitos lados.

A imaginação envolve não apenas compreender ou conceber algo (digamos, uma figura geométrica), mas também intuí-lo como se estivesse presente à vista da mente. Ao imaginar um pentágono, por exemplo, devo fazer um esforço mental especial para aplicar a visão de minha mente a cada um desses cinco lados e à área dentro deles.<sup>33</sup>

Como já se sabe a esta altura, a essência da mente é pensamento, e a imaginação não lhe faz parte essencial, parecendo depender de algo diferente do espírito, talvez, nos diz Descartes, dependa de algum corpo ao qual certo espírito esteja estreitamente conjugado. De modo que enquanto a concepção pode ser pensada como uma função da mente, que não requer esforço especial, na qual a mente parece se voltar apenas para si mesma, a imaginação parece ir em direção ao corpo, se for verdadeiro que haja corpos, e considerar no corpo algo em conformidade com a ideia formada do próprio corpo ou que recebeu dos sentidos. De modo que sem a existência de coisas corpóreas parece que ficaria difícil entender a imaginação, portanto é provável que as coisas corpóreas existam.

---

<sup>33</sup> Tradução minha. *Imagination involves not merely comprehending or conceiving something (say a geometrical figure), but also intuiting it as if present to the sight of the mind. In imagining a pentagon, for example, I must make a special mental effort to apply the vision of my mind to each of this five sides, and the area enclosed within them.* WILSON, 1978, p. 155.

Por fim, depois da possibilidade e da probabilidade, Descartes irá se debruçar sobre a prova que dará a certeza da existência das coisas materiais. Conforme entende James D. Stuart, Descartes irá considerar “três possibilidades a respeito da causa de suas ideias das coisas materiais e [tentará]<sup>34</sup> mostrar que apenas uma delas é consistente com o que ele já estabeleceu.”<sup>35</sup> (1986, p. 22). Seriam as três possibilidades de causa: (1) uma faculdade desconhecida da mente; (2) Deus ou alguma outra nobre criatura por Seu intermédio; ou (3) as coisas materiais. Segundo Stuart, Descartes partirá dos efeitos para buscar a causa das ideias das coisas materiais, e para que ele chegue na prova da existência, terá de eliminar as outras causas possíveis de nossas percepções das coisas materiais, até que reste a causa verdadeira.

Para iniciar esta investigação da existência da matéria Descartes retoma as afirmações baseadas nas antigas opiniões<sup>36</sup>, a respeito das coisas dadas por meio dos sentidos, retomando as razões que o levaram a duvidar destas, para enfim considerar o quê a respeito delas poderia agora acreditar. Ele retoma pois os atributos corporais dados pela tradição:

Primeiramente, pois, senti que possuía cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava como parte de mim mesmo ou, talvez, como o todo. Demais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros dos quais era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor e, além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes; e, no exterior, além da extensão das figuras, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza, o calor, e todas as outras qualidades que se revelam ao tato. Demais, aí notava a luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me fornecia meios de distinguir o céu, a terra, o mar e geralmente todos os outros corpos uns dos outros.<sup>37</sup>

Descartes diz que julgava, não sem razão, sentir todas estas ideias de coisas de forma inteiramente diferente do que pensava. Como se todas fossem apresentadas ao seu espírito sem seu consentimento. Algumas destas ideias, aquelas que vêm dos sentidos externos, como cheiros, cores, e outras semelhantes, vinham como que de fora do espírito, e

---

<sup>34</sup> Grifo meu.

<sup>35</sup> Tradução minha. *He considers three possibilities regarding the cause of his ideas of material objects and attempts to show that only one of these is consistent with what he has already established.*

<sup>36</sup> Assim podemos interpretar como opiniões da tradição, como já dissemos em capítulo anterior, pela conjugação dos verbos no passado e pelas correspondências trocadas entre Descartes e seus contemporâneos, onde ele coloca sua concepção de corpo e sinaliza ser distante da concepção da tradição.

<sup>37</sup> DESCARTES, 1973, p. 139.

pareciam ter suas semelhanças nas próprias coisas. Na sequência ele trata também da ausência de ligação que parece haver, por exemplo, entre o sentimento no estômago e o desejo de comer, relembrando a dúvida com relação às ideias sensíveis, agora no tocante às coisas materiais ou corpóreas. Ele parece reconhecer ainda que assim como as faculdades de imaginar e sentir são distintas do “eu” (apesar de precisarem estar ligadas a uma substância inteligente), as figuras, os movimentos, e os outros modos ou acidentes dos corpos o são (distintos) dos próprios corpos que os sustentam. Assim como parece reconhecer também que outras faculdades como movimentar-se de um lugar ao outro, ou modificar as posturas algumas vezes, precisam, assim como as já citadas anteriormente, estarem ligadas à alguma substância, da qual dependam suas existências. E conclui que: “(...)é muito evidente que essas faculdades, se é verdade que existem, devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente (...)” (DESCARTES, 1973, p. 142).

Após estas considerações é que Descartes iniciará as eliminações das causas possíveis da existência da matéria, conforme mencionou Stuart. Descartes começa tentando eliminar a possibilidade de que uma faculdade desconhecida da mente esteja causando as ideias de coisas materiais. Ele nos fala sobre a existência da faculdade passiva de sentir, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis, mas, que, no entanto, tal faculdade “me seria inútil (...) se não houvesse em mim ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e produzir essas ideias.” (Ibid., p. 143). Esta faculdade ativa, não pressupondo pensamento, não pode existir no “eu” sendo este apenas uma coisa que pensa, nos diz Descartes, além disso, muitas das vezes estas ideias ocorrem independentemente da vontade. De forma, que seja o que for a causar as ideias das coisas materiais, não pode ser o “eu” e nenhuma faculdade oculta nele, uma vez que é apenas uma coisa pensante.

Stuart atenta para o fato de que pode ser tentador acusar Descartes de inconsistência, uma vez que ele teria argumentado, na *Terceira Meditação*, para sustentar a dúvida, que embora as ideias das coisas externas ocorressem alheias à vontade, isso não implicaria que elas viessem das coisas externas. Mas Stuart saliente que agora Descartes possui um conhecimento que lhe permite eliminar o “eu” da causa das ideias das coisas materiais. Após o conhecimento de Deus e do próprio “eu” se daria, então, este conhecimento. A leitura de Stuart aqui é interessante, pois coloca a prova da existência das

coisas materiais bastante sedimentada na prova da distinção das substâncias, quando Descartes irá provar que toda a essência do “eu” consiste em ser apenas coisa pensante, passando a ter certeza de que pensamento e extensão são coisas distintas. Diz Stuart:

Porque aquela faculdade ativa necessária para produzir ideias de coisas materiais não poderia ser parte de uma coisa puramente pensante, uma vez que não pressupõe inteligência, não existe tal faculdade desconhecida da mente. Consequentemente, sua mente não poderia causar suas ideias de coisas materiais, mas, em vez disso, sua causa deve estar em alguma outra substância fora dele.<sup>38</sup>

Para Stuart, Descartes não eliminaria o “eu” da possibilidade de causar as ideias das coisas materiais pelos mesmos motivos que foram rejeitados nas *Meditações* anteriores, mas sim por possuir este novo conhecimento da distinção entre mente e corpo, o qual será aprofundado no capítulo seguinte deste trabalho. De toda maneira, na leitura de Stuart, o argumento pressupõe a distinção porque sendo o “eu” pensante apenas sujeito de pensamento, conhece, portanto, suas operações de pensar, de modo que saberia que produz tais ideias, então saberia ser a causa das ideias corpóreas, se assim o fosse.

Em seguida Descartes irá voltar-se para as outras causas possíveis que lhe restam, sabendo agora que a causa das coisas materiais deve ser uma coisa ou substância externa ao pensamento, vai fazer considerações a respeito da natureza de tal substância, “na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente” (DESCARTES, 1973, p. 143). Resta saber se o efeito está contido em sua causa formalmente, ou seja, se a causa tem o mesmo grau de realidade que seu efeito, ou se está contido eminentemente, ou seja, se a causa tem um grau maior de realidade que seu efeito. No primeiro caso a causa seriam as coisas corpóreas das quais tem-se ideia e no segundo caso a causa seria Deus ou alguma outra criatura mais nobre que as coisas corpóreas e menos nobre que Deus.

No que se refere a Deus, Descartes irá relembrar o conhecimento do Deus veraz que ele já provou anteriormente em seu sistema, que sendo, pois, veraz, é muito provável que não seja Deus a enviar as ideias das coisas materiais por si mesmo, nem por outra criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas eminentemente. Descartes

---

<sup>38</sup> Tradução minha. *Because that active faculty required to produce ideas of material things could not be part of a purely thinking thing, since it presupposes no intellection, there is no such unknown faculty of the mind. Hence, his mind could not cause his ideas of material things, but, instead, their cause must lie in some other substance outside of him.* STUART, 1986, p. 24.

argumenta que Deus lhe teria dado uma forte inclinação para crer que as ideias das coisas corpóreas são causadas pelas coisas corpóreas, e nos diz que, por outro lado, não tendo Deus dado nenhuma faculdade para que se pudesse saber que tal crença é falsa, se Deus causasse as ideias das coisas corpóreas direta ou indiretamente, ou seja, por si mesmo ou por meio da ação de outra criatura que não as coisas corpóreas, então Deus seria um enganador, de modo que, nem Deus, nem alguma outra criatura que não sejam as coisas corpóreas é a causa das ideias das coisas corpóreas ou materiais.

(...) se Deus exibisse imediatamente por si mesmo à nossa mente a ideia dessa matéria extensa, ou se apenas fizesse com que ela fosse exibida por alguma coisa na qual nada houvesse de extensão, nem de figura, nem de movimento, não se pode excogitar nenhuma razão por que não deveria ser considerado enganador. Com efeito, claramente a entendemos como uma coisa inteiramente diversa de Deus e de nós, ou seja, de nossa mente; e parece-nos também que vemos claramente que a sua ideia advém de coisas postas fora de nós, às quais é em tudo semelhante. Porém, ser enganador é obviamente contraditório à natureza de Deus, como já se observou antes. E, por isso, não se pode deixar de concluir aqui que existe uma certa coisa extensa em comprimento, largura e profundidade, tendo todas as propriedades que percebemos claramente convir à coisa extensa. E é essa a coisa extensa que chamamos corpo ou matéria.<sup>39</sup>

Assim, se nem o “eu”, nem Deus, nem nenhuma outra de suas criaturas causam as ideias das coisas corpóreas, é, pois, “(...) preciso confessar que há coisas corpóreas que existem” (DESCARTES, 1973, p. 143) e que são elas, as causas das ideias que temos das coisas corpóreas ou materiais.

---

<sup>39</sup> DESCARTES, 2002, p. 103.

#### 4. DISTIÇÃO E UNIÃO SUBSTANCIAIS

No resumo da *Sexta Meditação* Descartes afirma que mostrará durante o texto integral que a mente é realmente distinta do corpo, e que, todavia, é a ele unida e conjugada de forma que compõe como que uma mesma coisa com ele. Mas pelo que indica o texto, não compõe uma mesma substância, se mantendo a tese ontológica de apenas duas substâncias criadas: mente e corpo. As teses da distinção e união substanciais em Descartes geraram inúmeras discussões entre seus comentadores e até hoje reverberam entre estudiosos e críticos. Para o propósito deste trabalho, que visa um aprofundamento na noção de corpo em geral e corpo humano no sistema filosófico construído por Descartes, vamos nos ater em analisar seus argumentos como aparecem na *Sexta Meditação*, recorrendo quando necessário a outras fontes do próprio autor ou de estudiosos de sua obra, mas sempre no sentido de manter e fortificar sua tese da distinção real entre as duas substâncias, assim como a da união substancial.

Além disso, vale ressaltar aqui que o que foi concluído nos capítulos anteriores é sumamente importante, pois neles trouxemos algumas teses do sistema cartesiano que estão implícitas nos argumentos trazidos na *Sexta Meditação*, e aqui neste capítulo trataremos contando que já foram vistas anteriormente, a saber, que mente é pensamento e existe, que corpo é extensão e que Deus é veraz e existe.

Descartes dá início à *Sexta Meditação* pretendendo provar a existência das coisas corpóreas (como já foi visto no capítulo anterior) e a distinção real entre o corpo e a mente. O que podemos perceber analisando o texto é que no caminho das razões para a comprovação do mundo externo ele supõe a distinção real entre corpo e mente, sem a qual, no sistema cartesiano, parece não haver como conceber o mundo externo existente.

Tal qual aparece na *Sexta Meditação*, o argumento da distinção entre corpo e mente necessita, como mencionamos acima, do conhecimento de outras teses e concepções cartesianas, para que possa ser assimilado de maneira satisfatória.

O argumento tal como aparece na *Sexta Meditação* é:

“[a]E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que

possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa porque potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. [b] E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. [c] E embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, [d] **é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.**<sup>40</sup>

As letras “a, b, c, d” colocadas entre colchetes no corpo do texto supracitado são grifos para que possamos salientar as teses e concepções que estão envolvidas previamente para que Descartes pudesse chegar à tese da distinção real na *Sexta Meditação*. Em [d] e no texto que segue em negrito temos o trecho que corresponde à conclusão, na qual corpo e mente são realmente distintos, podendo existir separadamente. Em [a] podemos perceber que é necessário ter a concepção do que seria uma ideia clara e distinta para o sistema cartesiano, apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, relembramos, pois, que toda ideia clara e distinta é uma ideia verdadeira; e ainda em [a] percebemos que temos que ter alguma noção da concepção de Deus para o sistema cartesiano, que não aprofundaremos neste trabalho, mas deixamos aqui em poucas linhas, que Deus em Descartes é onipotente, bom, veraz e criador de tudo o que há no universo, inclusive das ideias do eu meditativo. Em [b] precisamos ter estudado já a *Segunda Meditação*, onde Descartes chega à conclusão de que é uma coisa que pensa, e isto exploramos no segundo capítulo deste trabalho. Em [c], é necessário conhecermos a concepção cartesiana de substância, as relações entre atributo essencial e modos, o que foi trazido no primeiro capítulo, e é preciso saber, pois, o que é o corpo e o que é a mente para Descartes, o que fizemos também no segundo capítulo deste trabalho.

A prova da distinção real entre corpo e mente parece configurar três momentos, a saber, o da separabilidade (“basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas

---

<sup>40</sup> DESCARTES, 1973, p. 142.

separadamente” (1973, p.142)). O segundo onde corpo e mente são duas substâncias completas cada qual com seu atributo essencial, a saber, o pensamento o da mente e a extensão o do corpo, não precisando uma da outra para existir (“pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa” (1973, p. 142)). E o terceiro momento da exclusão dos modos da substância, ou seja, os modos de uma substância não podem configurar os modos da outra substância; os modos diferentes não podem coexistir numa mesma substância (“E embora (...) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, (...) tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, (...) sou apenas uma coisa pensante e inextensa, (...) tenho uma ideia distinta do corpo, (...) que é apenas uma coisa extensa e que não pensa.” (Ibid., p 142)).

Em termos da separabilidade Descartes elucida que por saber-se que todas as coisas que se concebe clara e distintamente podem ser produzidas por Deus, tais como se as concebe, então basta que se possa conceber clara e distintamente uma coisa existindo sem a outra para se ter certeza de que uma é distinta da outra, “já que podem ser postas [a existir]<sup>41</sup> separadamente, ao menos pela onipotência de Deus” (Ibid., p. 142). A existência do corpo e a existência da mente são separáveis, portanto, distintas.

Seguindo a ordem das razões, a partir do momento do *cogito* na *Segunda Meditação*, onde se pode obter a existência do eu, Descartes começa a dar as indicações de que corpo e mente têm naturezas distintas, pois, a partir do momento que sei que penso, posso distinguir a natureza de meu pensamento da natureza corpórea. Se conheço com certeza que existo e noto que não concerne necessariamente à minha existência nenhuma outra coisa a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo que minha essência consiste apenas em pensar.

E este é o melhor caminho para vir a conhecer a natureza da mente e a sua distinção do corpo. Pois, ao examinar quem afinal somos nós, que supomos serem falsas todas as coisas que são diversas de nós, vemos nitidamente que nenhuma extensão, figura, movimento local ou algo semelhante a se atribuir ao corpo pertence à nossa natureza, mas só o pensamento, que por isso é conhecido antes e com maior certeza do que qualquer coisa corpórea, pois este já percebemos; (...).<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Grifo meu.

<sup>42</sup> DESCARTES, 2002, p. 27.



No *Princípios da Filosofia*, Descartes expõe como se pode ter diferentes noções a respeito da extensão e do pensamento, como constituintes uma da natureza do corpo e outra da natureza da mente:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo; destarte, são entendidos claríssima e distintissimamente. E até entendemos a substância extensa ou a substância pensante mais facilmente do que a substância tomada isoladamente, deixando de lado que pense ou que extensa. Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância das noções do pensamento ou da extensão, visto que estas são diversas daquela tão-somente pela razão; e um conceito não se torna mais distinto pelo fato de compreendermos nele menos coisas, mas tão-somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais as coisas que nele compreendemos.<sup>43</sup>

Em Cottingham a premissa de Descartes de que se tem uma ideia clara e distinta do corpo como algo extenso é colocada como não parecendo nada excepcional, e:

(...) muitos, além disso, concordariam com sua outra premissa: de que temos uma ideia clara e distinta da mente como algo não-extenso. Com certeza, pensamentos parecem não ocupar espaço do mesmo modo que o fazem planetas e moléculas. A consciência – o fluxo de sensações e reflexões e desejos e cogitações que fazem nossa vida mental – parece obviamente pertencer a uma categoria inteiramente separada daquela a que pertencem partículas de figura e movimento mensuráveis que constituem o universo tal como estudado pelos físicos. Portanto, as noções de mente e de corpo, concordemos com Descartes, são distintas.<sup>44</sup>

Segundo Rocha, para a tese da distinção, Descartes se baseia na tese de que uma substância só pode ter um atributo essencial, o que acaba envolvendo a identificação entre atributo essencial e a natureza da substância e é isto que fará com que na *Sexta Meditação* ele possa afirmar que os atributos essenciais se excluem, rejeitando que uma substância tenha uma única natureza com diversos atributos ou que uma substância tenha várias naturezas.<sup>45</sup>

O argumento cartesiano em favor da distinção real entre corpo e alma visa mostrar não apenas que pensamento e corpo são separáveis e, portanto, distintos, mas mais que isso, visa mostrar que são substâncias completas de tal modo que seus atributos principais são excludentes.<sup>46</sup>

A tese da distinção, portanto, não se baseia apenas na noção de separabilidade, mas é sustentada pela ontologia da substância cartesiana. Para Rocha, ainda, como meio de garantir a força na tese da distinção entre as substâncias, Descartes precisa fazer a passagem

---

<sup>43</sup> DESCARTES, 2002, p. 81.

<sup>44</sup> COTTINGHAM, 1999, p. 25.

<sup>45</sup> ROCHA, 2006, p. 6.

<sup>46</sup> Ibid., p.5.

de uma noção de concepção clara e distinta de substância pensante, por exemplo, que pode ser concebida sem a extensão, para a noção de substância pensante como aquela que exclui a extensão. E afirma que só é possível passar da tese na qual se pode conceber clara e distintamente uma substância existindo sem a outra para a tese de que os atributos essenciais das substâncias se excluem porque:

(...) o atributo não meramente determina a natureza da substância, mas é idêntico a esta natureza. Só concebendo assim o atributo principal é contraditório supor que uma substância tenha dois atributos diferentes, pois seria o mesmo que dizer que é de uma determinada natureza e ao mesmo tempo sua natureza é outra (diferente).<sup>47</sup>

De modo que nesta identificação, a substância é totalmente constituída pelo atributo principal, e, portanto, exclui qualquer outro atributo, visto que não é possível que a substância seja algo e ao mesmo tempo seja algo que não ela.

Quando está investigando o “eu”, Descartes irá concluir que os atos indubitáveis deste “eu” são modos do atributo essencial pensamento, delineando a relação que os modos estabelecem com seu atributo principal, a saber, de dependência, como já vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Na *Sexta Meditação* Descartes analisa a faculdade passiva de sentir, aquela que recebe e conhece as ideias das coisas sensíveis e ainda a faculdade ativa de sentir, aquela capaz de formar e de produzir as ideias das coisas sensíveis, sem a qual a faculdade passiva não teria utilidade alguma. Ora, a faculdade ativa, segundo Descartes, não poderia existir em mim enquanto sou somente alguma coisa pensante, ela demanda uma substância extensa, ou seja, um corpo.

Isto parece se referir ao citado terceiro momento da prova da distinção real entre corpo e mente: os modos das substâncias extensa e pensante – cuja relação estabelecida com seus atributos principais extensão e pensamento (ou seja, as próprias substâncias) é de dependência – se excluem. Então, parece que não apenas os atributos principais são excludentes, como visto em parágrafos anteriores, mas também os modos das substâncias. A respeito dos modos, Rocha nos esclarece que por serem eles referidos ao atributo essencial, que é único e identificado com a substância, “só podem residir em uma única substância” (2021, p. 15) e que se “os modos se referem ao atributo principal, então além dos atributos se excluírem mutuamente, os modos de uma substância não podem ser modos de outra

---

<sup>47</sup> ROCHA, 2006, p.16.

substância” (2021, p. 15). E defende, ainda, que Descartes parece precisar que a tese do atributo principal implique a incompatibilidade dos modos de uma substância com os modos da outra, pois, “do contrário, ao unir as duas substâncias Deus poderia formar uma terceira onde uma seria, por exemplo, a forma da outra.” (2006, p. 11). De tal maneira que a tese da distinção se torna, desta maneira, mais forte do que se fosse pautada apenas na separabilidade ou na identificação entre atributo principal e natureza da substância, visto que, com a incompatibilidade dos modos, os atributos de cada substância são contraditórios.

Passados os três momentos da prova, se pode concluir uma concepção da mente sem o corpo e do corpo sem a mente, de modo que eles sejam realmente distintos. A distinção real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias. Descartes ainda explica que mesmo que Deus conjugasse um corpo à uma mente de forma tão estreita, que se tornasse impossível maior união entre eles, e produzisse um composto destas duas substâncias unidas, compreender-se-ia que elas permaneceriam ambas distintas mesmo diante de tal união.

E, mesmo supondo que Deus houvesse ligado a uma tal substância pensante uma substância corpórea, e isso de maneira tão estreita que não poderiam estar mais estreitamente ligadas, tendo assim composto algo de uno a partir das duas, elas permanecem não obstante distintas, porque, por mais estreitamente que as tenha unido, ele não pôde se despojar a si mesmo da potência, que tinha antes de separá-las, ou de conservar uma sem a outra, e as coisas que podem ser ou separadas ou conservadas separadamente por Deus são realmente distintas.<sup>48</sup>

Há um outro aspecto na distinção entre corpo e mente que pode ser observado nas noções de divisibilidade do corpo e indivisibilidade da mente. A substância extensa parece ser divisível enquanto a substância pensante parece ser indivisível, já que o corpo pode dividir-se em diversas partes, enquanto o pensamento parece ser único e inteiro. Descartes afirma que mesmo que o espírito pareça estar unido inteiramente a um corpo, sob ausência de uma perna ou um braço, não parece haver subtração alguma ao espírito. “Há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível” (DESCARTES, 1973, p. 147).

Não reconheço, porém, mais do que dois gêneros supremos de coisas. Um é o das coisas intelectuais, ou cognitivas, isto é, pertinentes à mente ou à substância pensante. O outro é o das coisas materiais, ou que pertencem à substância extensa, isto é, ao corpo. A percepção, a volição e todos os modos tanto de perceber quanto de querer referem-se à substância pensante; à extensa, porém, a grandeza (ou seja,

---

<sup>48</sup> DESCARTES, 2002, p. 77.

a própria extensão em comprimento, largura e profundidade), a figura, o movimento, o lugar, a divisibilidade das próprias partes e coisas que tais.<sup>49</sup>

Apesar de provar a distinção real entre o corpo e a mente, - e provar a existência de corpos em geral, Descartes vai logo em seguida afirmar, na *Sexta Meditação*, que um certo tipo de corpo forma um composto com a mente de duas substâncias estreitamente conjugadas, indo em direção de provar a união corpo-mente. No artigo 48 do *Princípios da Filosofia* Descartes diz:

Mas também experimentamos em nós certos outros conteúdos [percebidos] que não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo, e que, como se mostrará mais abaixo em seu lugar, provém da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo, a saber, o apetite como a fome, a sede, etc. E, do mesmo modo, as emoções ou *pathemata* do ânimo, que não consistem no pensamento só, como a emoção da ira, da hilaridade, da tristeza, do amor etc. E, por fim, todas as sensações, como a de dor, de cócegas, de luz, de cores, de sons, de odores, de sabores, de calor, de dureza e de outras qualidades tácteis.<sup>50</sup>

Na *Sexta Meditação* Descartes analisa os ensinamentos da natureza, onde percebe que há um corpo que está maldisposto quando sente dor, que tem necessidade de comer e beber quando nutre os sentimentos de fome e sede, e que se ele fosse apenas uma substância pensante, não sentiria assim, logo ele não é só uma mente, mas também está ligado a um corpo. Ele conclui que a natureza lhe ensina também que, por esses sentimentos, ele não está somente alojado a seu corpo como um piloto a um navio, mas que está conjugado a este corpo tão estreitamente e de tal forma confundido a ele e misturado, que compõe com ele um único todo. E explica que se assim não o fosse, quando o corpo fosse acometido por ferimentos, não se sentiria dor alguma, já que o “eu” é composto somente da coisa pensante, e apenas perceberia o ferimento pelo entendimento, como o piloto que percebe o navio perdendo uma peça, da mesma forma ocorreria com os sentimentos de fome e sede. “Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1973, p. 144).

Descartes explica ainda que se nota a existência de uma variedade de corpos, mas que parece haver um que está mais intimamente conjugado à minha mente, e que com ela se corresponde:

---

<sup>49</sup> DESCARTES, 2002, p. 63.

<sup>50</sup> Ibid., p. 64.

Pela mesma razão, que um certo corpo esteja mais estreitamente unido à nossa mente do que os demais corpos [é o que] se pode concluir do fato de nos darmos conta perspicuamente de que as dores e as outras sensações nos advêm de modo imprevisto. Essas, a mente está consciente de que não provêm dela apenas nem podem lhe ser referidas pelo simples fato de ser uma coisa pensante, mas somente por estar ligada a uma certa outra coisa extensa e móvel, a qual coisa é chamada corpo humano. Mas este não é o lugar para uma explicação mais acurada de tal fato.<sup>51</sup>

Muito se discute sobre a união de duas substâncias distintas na filosofia cartesiana, como é possível que duas substâncias cujos atributos essenciais são contraditórios se unam, e se tal união não configuraria, por fim, a existência de uma terceira substância, ou enfraqueceria a tese da distinção real entre corpo e mente. A hipótese de Rocha “é a de que a tese cartesiana da união corpo e alma não compromete, mas ao contrário se serve da tese de distinção real entre as substâncias corpo e alma.” (2006, p. 4). Rocha ainda observa que na *Sexta Meditação*, Descartes ao introduzir a tese da união corpo-mente, na qual o homem é um composto de duas substâncias, está se afastando de outras duas teses tradicionais, a saber:

(...) por um lado se afasta da concepção platônica de que a alma é a essência dos homens sendo o corpo um mero veículo e, por outro lado, não se identifica com o hilomorfismo tomista aristotélico segundo o qual corpo e alma compõem uma única substância que consiste de matéria e forma a ela inerente. Ambas as tradições são rejeitadas em favor da tese de que o homem é uma unidade composta que consiste numa íntima mistura entre duas substâncias que são, entretanto, completas, distintas e excludentes.<sup>52</sup>

Rocha defende, pois, que na busca de rejeitar a concepção do hilomorfismo tomista aristotélico, Descartes deve introduzir uma certa concepção de substância que não abra possibilidades para que as substâncias possam ser tomadas como incompletas e nem que uma possa vir a complementar a outra. De modo que é preciso que mesmo defendendo a tese da união, Descartes sustente o dualismo real entre as substâncias, onde cada substância completa, mesmo quando une seu atributo essencial a outro atributo essencial, ainda assim não forma uma terceira substância porque os atributos essenciais se excluem. Ao mesmo tempo em que se não interessa a Descartes defender o homem como essencialmente razão que se serve de um corpo, Rocha nos explica que, então, sua tese da união tem de se afastar de uma tese na qual o composto corpo-mente configuraria uma justaposição de duas

---

<sup>51</sup> DESCARTES, 2002, p. 105.

<sup>52</sup> ROCHA, 2006, p. 2.

substâncias distintas, aproximando-se da tese onde o composto configuraria uma mistura íntima.

Em Cottingham temos que corpo e mente em Descartes, apesar de seus caracteres distintos, estão intimamente unidos, constituindo o que Descartes chamava de “um genuíno ser humano”<sup>53</sup>. E tal união, explica-nos, não é do tipo como se a alma fosse alojada ao corpo como um piloto em seu navio:

Neste caso, não é que eu faça o juízo: “Que amolação, o corpo que estou usando está avariado”. Não, eu sinto, de maneira particularmente direta e íntima, aquela sensação aguda e obstrutiva que todos nós conhecemos como dor. E é esse “modo confuso de pensar”, argumenta Descartes, que é o sinal inequívoco de que mente e corpo não estão relacionados apenas como marujo e barco, ou passageiro e veículo, mas estão estreitamente “unidos” e “misturados”. (...) É a estranheza das sensações psicofísicas como fome e dor, sua dissimilaridade inerente com as percepções transparentes do intelecto, que nos mostra que não somos simplesmente mentes puras anexadas a corpos. Em lugar disso, este corpo em particular é meu de uma maneira peculiar, ainda que inegável e vividamente manifesta. Essa é, por assim dizer, a “assinatura” característica de minha existência não apenas como “coisa pensante” conectada a um corpo mecânico, mas como um amálgama único de mente e corpo, um ser humano.<sup>54</sup>

Cottingham afirma que para Descartes a tese da união mente e corpo seria uma espécie de noção primitiva, “portadora de propriedades distintivas e irreduzíveis por direito próprio”<sup>55</sup> e que estaria lado a lado de outras duas noções primitivas, a saber, a extensão e o pensamento, não implicando, a união, em um conflito lógico com a doutrina de duas e somente duas substâncias, mente e corpo.

(...) o ser humano não é uma substância adicional, lado a lado com mente e corpo. (...) Porém a verdade é que, em virtude de nosso estado incorporado, como criaturas de carne e osso, os seres humanos dispõem de modos de consciência que (...) “não devem ser referidos seja só à mente, seja só ao corpo.”<sup>56</sup>

Longe de esgotarmos as possibilidades de debate e aprofundamentos a respeito da distinção e união entre as substâncias criadas, acreditamos que construímos um caminho que possa servir de base para os textos que seguirão no próximo capítulo e suas sessões. Daqui para a frente iremos abordar a concepção cartesiana de corpo, tanto no sentido dos corpos em geral como no corpo humano. E tendo criado esse lastro conceitual a respeito do sistema cartesiano, poderemos analisar sua concepção de corpo a partir de um aprofundamento em

---

<sup>53</sup> COTTINGHAM, 1999, p. 10.

<sup>54</sup> Ibid., p. 30 e 31.

<sup>55</sup> Ibid., p. 34.

<sup>56</sup> Ibid., p. 35.

suas teses principais que o permitem conceber o corpo como ele o concebe. Além disso, os textos que se seguirão serão construídos no intuito de propor linhas de afastamento da concepção cartesiana de corpo em relação à tradição (medieval aristotélica) e com essas linhas de afastamento buscar possibilidades de conclusões nas quais Descartes daria alguns passos a mais que seus antecessores na concepção filosófica do corpo, num certo sentido de emancipação do corpo em relação à alma da qual aquele não seria mais um “servo”, desfazendo a hierarquia comum à tradição. Mas isso veremos logo à frente.

## 5. O CORPO HUMANO EM DESCARTES – UMA COMPOSIÇÃO RELACIONAL COM A MENTE

A maioria dos estudos acerca do sistema cartesiano ainda tendem a se debruçar mais sobre a concepção cartesiana da mente e suas consequências, e quando se debruçam sobre a concepção de corpo, geralmente tendem a fazê-lo de forma a conceber o corpo cartesiano como meramente uma máquina cujo conhecimento é puramente mecanicista, uma máquina sujeita puramente às leis físicas. Também existe um maior número de estudos que tendem a investigar a relação mente-corpo no sentido da mente agindo sobre o corpo, mas muito menos no sentido contrário. Aqui nos interessa, justamente, o outro caminho nesta bifurcação entre as substâncias cartesianas, buscando aprofundar-nos na concepção cartesiana de corpo humano, pretendemos realçar o que Descartes possivelmente traz de novo em relação a uma concepção do corpo, sobretudo em relação aos escolásticos e neoplatônicos, tradições filosóficas que o antecedem.

Para tal, estabeleceremos diálogos com leituras das concepções cartesianas de corpo que nos lancem para além da fábula que Descartes traz em *O Homem*, assim como com aquelas que têm abordado novas possibilidades de leitura do corpo cartesiano, não limitando-o a uma concepção puramente mecanicista ou subserviente à mente.

Em carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, Descartes traz a ambiguidade da palavra corpo ao tratar do corpo humano:

Em primeiro lugar, considero o que exatamente é o corpo de um homem, e acho que essa palavra "corpo" é muito ambígua. Quando falamos de um corpo em geral, queremos dizer uma parte determinada da matéria, uma parte da quantidade de que o universo é composto. [...] Mas quando falamos do corpo de um homem, não queremos dizer uma parte determinada da matéria, ou que tenha um tamanho determinado; queremos dizer simplesmente toda a matéria que está unida à alma daquele homem.<sup>57</sup>

É nesta mesma carta que Descartes fala de dois sentidos possíveis de corpo, quando está tratando da divisibilidade da matéria. Ele afirma que mesmo que a matéria mude, sofra alteração de alguma de suas dimensões, acreditamos tratar-se do mesmo corpo, ‘numericamente’ falando, desde que este esteja unido a mesma mente.

---

<sup>57</sup> Tradução minha. AT IV:166 CSMK (1991, p. 242/243).



Ninguém nega que temos os mesmos corpos que tínhamos na infância, embora sua quantidade tenha aumentado muito e, de acordo com a opinião comum dos médicos, o que sem dúvida é verdade, não há mais neles qualquer parte da matéria que então pertencia a eles, e mesmo que eles não tenham mais a mesma forma; de modo que são “numericamente” iguais apenas porque são informados pela mesma alma. Pessoalmente, vou mais longe. Eu examinei a circulação do sangue e acredito que a nutrição ocorre por uma expulsão contínua de partes de nosso corpo, que são expulsas de seu lugar pela chegada de outras. Consequentemente, não creio que haja qualquer partícula de nossos corpos que permaneça “numericamente” a mesma por um único momento, embora nosso corpo, enquanto corpo humano, permaneça sempre “numericamente o mesmo” enquanto estiver unido à mesma alma. Nesse sentido, pode até ser chamado de indivisível; porque se um braço ou perna de um homem é amputado, pensamos que é apenas no **primeiro sentido de 'corpo'** que seu corpo é dividido - não pensamos que um homem que perdeu um braço ou uma perna é menos um homem do que qualquer outro.<sup>58</sup>

Em *O Homem*, Descartes traz de início a afirmação de que “esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo” (2009, p. 249) e logo em seguida fala da necessidade de descrever primeiramente o corpo e seu funcionamento, em separado da mente, para então descrever esta última e só a partir daí discorrer sobre a interação íntima entre ambos, voltando a afirmar que corpo e mente, no homem, têm uma relação de união íntima. Descartes parece desta forma, em *O Homem*, estabelecer uma metodologia de trabalho, na qual explicará o funcionamento da máquina corpórea em separado da mente e vice-versa, com o objetivo de futuramente mostrar como corpo e mente devem estar unidos para compor os homens. Tal procedimento metodológico leva Descartes a criar uma fábula, na qual, ao tratar do corpo, não leva em consideração a união corpo-mente, porque o está analisando separadamente. É nesta tratativa metodológica e por assim dizer fabulosa do funcionamento mecânico do corpo, sua disposição dos órgãos e conexões fisiológicas, que Descartes trata do corpo como uma máquina de funcionamento meramente mecânico, tal qual um relógio ou um autômato. Neste contexto é que ele supõe “que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós.” (Ibid., p. 251). E mais adiante prossegue:

Nós vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras. Parece-me que eu não conseguiria imaginar tantos tipos de movimentos nela, que suponho ser feita pelas mãos de Deus, nem lhe atribuir tanto artifício, que vós não possais pensar que nessa máquina possa haver ainda mais.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Tradução minha. AT IV:166 CSMK (1991, p. 243).

<sup>59</sup> DESCARTES, 2009, p. 251.

Dando prosseguimento ao texto, Descartes inicia a descrição deste corpo-máquina a partir do movimento e disposição dos órgãos, de seu funcionamento puramente mecânico, tal qual um relógio. Ao final da descrição do funcionamento deste corpo maquínico, no entanto, Descartes ressalta mais uma vez tratar-se de uma análise do corpo em separado, que não se encontra unido a uma mente, analisando a substância extensa a partir de sua essência que é pura extensão.

Desejo que vós considereis que todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados.<sup>60</sup>

Este corpo-máquina que é descrito por Descartes não pode ser, portanto, o corpo humano, uma vez que este não pode ser totalmente entendido sem levar em conta que ele – diferentemente dos corpos do mundo natural – é unido, misturado a uma mente. O próprio Descartes afirma isso no início de *O Homem*, conforme vimos aqui. Portanto, para entender o corpo humano no sistema cartesiano é preciso se afastar desta ideia de corpo-máquina, que teria um funcionamento puramente mecânico, e analisá-lo a partir de sua composição íntima com a mente. Para tal iremos nos alicerçar na leitura que faz Guerroult por diversas passagens de sua obra, onde detém-se nesta questão do corpo humano a partir da interação mente-corpo.

Guerroult diz que é possível, em determinados momentos, considerarmos o corpo apenas como máquina, distinguindo-o, portanto, da relação com a mente, e tal distinção é comprovada pelos reflexos e movimentos puramente automáticos que constituem também este corpo. E nesse sentido, podemos ter uma ideia de que a união substancial corpo-mente não dissolve a distinção real estabelecida anteriormente por Descartes, sendo o corpo uma substância com sua essência extensa, a mente uma substância com sua essência pensante, mas que ainda assim se relacionam.

Prosseguindo no mesmo raciocínio Guerroult nos diz que:

Se há uma divisão entre a ordem dos corpos animais e a ordem dos corpos humanos, é apenas no sentido de que o corpo humano é o único de todas as máquinas a estar substancialmente unido a uma alma. Mas, tomada em si mesma,

---

<sup>60</sup> DESCARTES, 2009, p. 415.

esta máquina, com todos os seus dispositivos mais engenhosos, é explicada como a máquina dos corpos animais, por causas puramente eficientes e físicas - movimentos, impulsões, choques, dilatações, condensações, das quais resultam as teorias da circulação do sangue, dos espíritos dos animais, etc.<sup>61</sup>

As falas de Guerroult nos dão uma ideia do que Descartes parece fazer em *O Homem*, quando analisa o corpo como se analisa uma máquina, a partir de seu funcionamento puramente mecânico. Ele parece estar mais uma vez defendendo a distinção real entre corpo e mente que é estabelecida nas *Meditações Metafísicas*, defendendo o fato de que tal distinção permanece na relação do composto corpo-mente. O que não significa que o corpo do homem seja uma máquina, mas apenas que pode ser analisado, em certa medida, em seus aspectos extensivos pura e somente. Tanto que o próprio Descartes alerta, como já demonstramos aqui, tratar-se o ser humano de um composto de duas substâncias distintas, que podem ser explicadas separadamente, mas que nele estão intimamente relacionadas.

Para Guerroult a “união substancial é precisamente o que impede a identificação do corpo humano com o corpo de um animal e todos os outros corpos do mundo físico” (1968, p. 140)<sup>62</sup>, portanto, seria um equívoco pensar que o corpo-máquina, que Descartes descreve em *O Homem*, seria o corpo humano.

O corpo humano em Descartes, então, só pode ser pensado a partir de sua união relacional com a mente. Deixando de lado os possíveis problemas que podem surgir ao pensarmos nesta interação de duas substâncias distintas, conforme o fizemos em capítulo anterior, é a partir de leituras desta relação que podemos entender mais profundamente que corpo seria esse, o do homem, para a filosofia cartesiana.

Como vimos em capítulos anteriores, para Descartes a mente não está alojada ao corpo como um piloto a seu navio, como pensavam os platônicos e neoplatônicos, e nem é a mente uma chama que anima o corpo, que sem movimento próprio teria uma relação de pura dependência para com ela, como Descartes parece sugerir que pensavam os escolásticos. Dizemos que ele parece sugerir, pois na *Segunda Meditação*, ao utilizar verbos no passado e fazer referência às antigas opiniões quando menciona as definições de corpo como eram antes

---

<sup>61</sup> Tradução minha. GUERROULT, 1968, p. 144.

<sup>62</sup> Tradução minha.

pensadas, ele parece levar-nos a crer que assim pensava a tradição platônica e escolástica que lhe antecede.

Mas, antes, determe-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza, quando me aplicava à consideração de meu ser. Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma; mas não me detinha em pensar em que consistia essa alma, ou, se o fazia, imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras. No que se referia ao corpo, não duvidava de maneira alguma de sua natureza; pois pensava conhecê-la mui distintamente e, se quisesse explicá-la segundo as noções que dela tinha, tê-la-ia descrito desta maneira: por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido pelo ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão. Pois não acreditava de modo algum que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter de si o poder de mover-se, de sentir e de pensar;(...)<sup>63</sup>

Guerroult nos coloca que “a introdução da alma na máquina e seu afastamento da máquina não trazem por si mesmas quaisquer modificações na máquina. A disposição e o ajuste das partes permanecem os mesmos” (1968, p. 146)<sup>64</sup>, ou seja, a substância corpórea não sofre alterações no sentido de deixar de ser a substância que é, não se funde com a mente num sentido de formar com ela uma terceira substância, e sim permanece a mesma, embora vá estabelecer com a mente uma relação íntima, obscura e confusa, isto é, que não é dada de maneira clara e distinta ao nosso entendimento. Isso parece ser um passo que Descartes dá em relação à tradição que lhe antecedeu, pois coloca o corpo sobre suas próprias leis e agente de seus próprios movimentos, sem que necessite da alma para informar-lhe. Nesse sentido, ao analisar a expressão de que “o corpo humano é informado pela alma” no contexto da filosofia cartesiana, Guerroult nos diz:

Não estamos preocupados com uma transformação do organismo material; não é como se uma alma, por estar encarnada na matéria, lhe fizesse a matéria conformar-se a ela por dentro, de acordo com sua própria força, de modo que ela a moldasse em um organismo; isso introduziria a finalidade como fator genético e, conseqüentemente, como fator explicativo da máquina corporal, que deixaria de ser um mecanismo puro por completo, mesmo na menor de suas partes. Estamos preocupados simplesmente com uma associação íntima da alma com a totalidade e

---

<sup>63</sup> DESCARTES, 1973, p. 101.

<sup>64</sup> Tradução minha.

as partes de toda a máquina, conforme ela é produzida de acordo com as leis da física geral.<sup>65</sup>

A partir disso parece que podemos perceber que ao conceituar corpo como substância, mesmo que no caso do corpo humano ele venha a se relacionar de forma íntima com outra substância que é a mente, ainda assim, Descartes parece dar algum passo para garantir ao corpo um papel mais relevante em sua filosofia com relação à existência humana, uma vez que o corpo para ele não é mais apenas algo inanimado, tal qual um cadáver que será animado por uma mente que dele fará seu veículo no mundo e tampouco depende da mente para ser no mundo.

Abrindo um parêntesis, mas ainda no sentido de especular sobre a possibilidade de Descartes ter dado ao corpo um papel mais relevante em seu sistema, trazemos o que diz Rozemond em artigo que tenta explicar aspectos da interação corpo-mente em Descartes (nesta direção específica, do corpo agindo sobre a mente). Em tal artigo, a autora aborda tanto as semelhanças nas concepções corpo-mente dos escolásticos e de Descartes, como também os aspectos nos quais as concepções se afastam. O ponto que nos interessa aqui é que, para os escolásticos, a dificuldade do corpo agir sobre a mente não estava pautada no problema da heterogeneidade das substâncias. A razão que eles forneceram era mais específica, pautada numa hierarquia entre corpo e mente, na qual o corpo seria inferior à mente, o que tornava a interação do corpo sobre a mente improvável perante à máxima de que o que é inferior não pode agir sobre o superior. A questão dos escolásticos, segundo Rozemond, é que o corpo sendo inferior não poderia agir sobre a alma: “[...] o problema é que o corpóreo não pode agir sobre o incorpóreo, e a razão é de que o inferior não pode agir sobre o superior, e o que é corpóreo é inferior ao que é incorpóreo.”<sup>66</sup> (ROZEMOND, 199, p. 439). E ela acrescenta ainda, que tal problema advindo de uma suposta hierarquia entre corpo e mente não aparece nas trocas que Descartes faz com seus contemporâneos a respeito das questões de interação entre as substâncias, o que nos leva a crer que, muito provavelmente, Descartes não vislumbrasse tal hierarquia na relação corpo-mente. E por mais que advenham muitos problemas ao se pensar uma relação de união íntima entre duas substâncias distintas, ainda

---

<sup>65</sup> Tradução minha. GUERROULT, 1968, P. 145.

<sup>66</sup> Tradução minha. *So the problem is that corperal cannot act on the incorporeal, and the reason is that the lower cannot act on the heigher, and that rhe corporeal is inferior to the corporeal.*

assim parece haver uma inovação no pensar do corpo neste sentido, não estabelecendo mais inferioridade dele em relação à mente.

Voltando à leitura de Guerroult, parece que, no corpo humano, o princípio físico da extensão não é suficiente para tratar do vínculo do corpo com a mente. A particularidade do corpo do homem está no composto de duas substâncias distintas, o corpo e a mente, e ao composto não se pode aplicar as leis físicas tão e somente a fim de obter precisão. O corpo humano só pode ser analisado, em última medida, como dissemos, em sua estrutura relacional com a mente, a partir do composto.

Na verdade, vemos que se, por um lado, a união da alma com o corpo nada muda no que diz respeito à estrutura material, nem à disposição real, nem à própria substância das partes do corpo (na medida em que permanecem estendidas), por outro lado, modifica radicalmente a fundação dessa estrutura em algo um tanto relacional.<sup>67</sup>

Sobre este composto intimamente relacional, Guerroult explica que tanto a aparência externa quanto a substancialidade constitutiva do corpo humano ficam intactas, ou seja, o corpo ainda permanece uma substância extensa que pode ser medida em altura, largura e profundidade e que tem movimentos próprios:

[...]pois embora seja penetrado pela mente assim que a mente instila sua finalidade nas partes mais recuadas do tecido do corpo, corpo não deixa de ser puramente corpóreo, essas partes reunidas da matéria não deixam de ser pura extensão. E, embora se expanda na matéria tanto quanto possível e se misture tão intimamente quanto pode ser concebida, a mente, infundindo-se por meio de sua finalidade, não deixa de ser mente pura. Vemos também que, por causa dessa metamorfose total da estrutura relacional do tecido do corpo quando a mente o penetra com finalidade, a união do corpo com a minha alma é verdadeiramente uma mistura total.<sup>68</sup>

Assim, parece bastante demarcado tanto nas obras cartesianas, quanto na leitura de Guerroult, a questão do corpo humano não poder ser entendido senão a partir de sua relação íntima com a mente, ao mesmo tempo que nem por isso deixará de ser uma substância distinta dela, com sua essência e seus modos igualmente distintos, sustentando-se assim a distinção real entre as substâncias.

---

<sup>67</sup> Tradução minha. GUERROULT, 1968, p. 149.

<sup>68</sup> Tradução minha. Ibid., p. 149.

Entendendo, pois, o corpo humano como um corpo que para ser compreendido em sua complexidade, é preciso que seja concebido a partir da estrutura relacional com a mente, em uma relação de íntima união, embora nem por isso consiste numa fusão de corpo e mente constituindo uma terceira substância, e seguindo o caminho de Rozemond, acreditando que Descartes não previa uma hierarquia entre corpo e mente, recorreremos aqui a uma leitura contemporânea do papel do corpo no composto humano e como pode o corpo interagir com a mente nesta relação íntima de duas substâncias diversas, atuando sobre ela. A partir do artigo *Cartesian Corporeality and (Aesth)Ethics*, de Erec R. Koch, é que o faremos. Neste artigo, o autor propõe uma leitura do corpo cartesiano como um corpo estético, por assim dizer em sentido literal da tradução, e um corpo ético, nesta junção de termos que ele faz entre est(ética). O que nos interessa nesta leitura de Koch é o papel do corpo na mediação do sujeito com o mundo e com outros corpos e o papel do corpo na interação com a mente, no sentido de como atuaria sobre ela, afastando, assim, o corpo humano na filosofia de Descartes de uma concepção puramente mecanicista e alienada.

Koch afirma que filósofos e teóricos mais recentes têm dado atenção mais crítica ao corpo cartesiano, mas ainda assim tendem a perpetuar o modelo corporal fundado na alienação e mecanização do corpo, concentrando-se quase exclusivamente nos primeiros escritos de Descartes (*Discurso do Método e Meditações*), negligenciando, segundo ele, os escritos posteriores sobre corporeidade e ética. Para Koch, são justamente os campos da corporeidade e da ética que vão exigir do sujeito uma reapropriação do corpo e de suas funções sensíveis e não apenas mecânicas. “Afirmando que em tais atividades posteriores, Descartes não apenas elabora as funções mecânicas de um corpo alienado, mas põe em primeiro plano uma teoria da sensibilidade corporal que subtende sua ética.”<sup>69</sup> (KOCH, 2016, p. 405).

Se em *O Homem* Descartes apresenta a mais conhecida analogia do autômato, como vimos anteriormente, pensando o corpo separadamente da mente por seu aspecto exclusivamente maquínico, no qual o sistema do corpo surge como força mecânica, de causalidade e ações mecânicas, tal qual as engrenagens de um relógio, Koch chama atenção

---

<sup>69</sup> Tradução minha. *I contend that in such later writings Descartes does not simply elaborate the mechanical functions of an alienated body but foregrounds a theory of corporal sensibility that subtends his ethics.*

ser nesta mesma obra que Descartes também nos apresenta outra analogia, na qual o corpo é comparado a um órgão musical<sup>70</sup>. O corpo aí, então, “não é simplesmente uma máquina alienada dirigida à ação por causalidade mecânica, mas uma máquina na qual o jogo de forças externas produz sensibilidade – isto é o corpo está sujeito ao prazer e à dor, a respostas estéticas [*aesthetic*]<sup>71,72</sup>. (2016, p. 406). Segundo Koch, a partir desta analogia Descartes constrói um modelo de corpo que é o local da paixão e da sensação, um modelo de corpo que se reapropria da sensibilidade do corpo que teria sido suprimida se Descartes assumisse apenas o que afirma em sua epistemologia, de forma que o corpo é, como afirma Koch, uma máquina estética [*aesthetic*].<sup>73</sup>

Koch nos diz que o corpo cartesiano é mais sensível do que uma entidade puramente mecânica. O corpo cartesiano seria movido pelo prazer e pela dor, pelas paixões, ao invés apenas da mecânica coerção física. O autor se propõe a examinar a construção do corpo cartesiano e explorar as maneiras pelas quais ele produz o indivíduo ético na sociedade: o sujeito-corpo. É, sobretudo, na interlocução de Descartes com Elizabeth, que Koch irá buscar esse exame do corpo cartesiano como aquele que atua na vida ética do indivíduo, e é neste exame que podemos perceber um papel do corpo para além de suas funções mecânicas, e vislumbrar como o corpo interage com a mente, agindo sobre ela, não mais somente sendo por ela dirigido como parecia ser na tradição aristotélica e platônica.

Koch remonta à tradição escolástica, na qual a paixão seria uma função da interioridade, da alma, cabendo a esta última reconhecer e consentir, ou resistir ao afeto e ao valor objetivo atribuído a algum objeto. Ele relembra-nos de que as principais correntes éticas do século XVII articulavam a reforma ética das paixões com base em uma reforma da

---

<sup>70</sup> “Ora, vós podeis, aqui, imaginar que o coração e as artérias, que impelem os espíritos animais para as concavidades do cérebro de nossa máquina, são como os foles desses órgãos que impelem o ar nos porta-ventos; e os objetos externos, que, conforme os nervos movidos por eles, fazem que os espíritos contidos nessas concavidades entrem em alguns desses poros, são como os dedos do organista que, conforme as teclas que pressionam, fazem entrar o ar dos porta-ventos em alguns tubos.” DESCARTES, 2009, p. 341.

<sup>71</sup> Grifo meu.

<sup>72</sup> Tradução minha. *The body here is not simply an alienated machine driven to action by mechanical causality but a machine in which the play of external forces produces sensibility? That is, the body is subject to pleasure and pain, to aesthetic responses.*

<sup>73</sup> KOCH, 2016, p. 406.



vontade, uma ascese voluntarista. Já para Descartes, Koch defende um movimento em outra direção, sendo a paixão um fenômeno inscrito no corpo.

“Na tradição escolástica, a paixão é voluntarista na medida em que requer que a alma ou psique faça uma suposição de valor e provoque um movimento afetivo na alma. Em Descartes, ao contrário, a paixão é uma necessidade corporal.”<sup>74</sup>

O corpo como máquina sensorial (ou estética) seria para Descartes a fonte e lugar das paixões, e estas regulariam a vida prática e ética através da imposição de valorizações. É o corpo cartesiano, segundo Koch, que permite que o indivíduo entre no espaço ético e se engaje na esfera prática da vida social.

Koch observa que é nas correspondências trocadas com Elizabeth que Descartes aponta este caminho, no qual afirma que a razão deve ser temperada pela experiência ao dirigir a conduta pública, e enfatiza o hábito como aquele que circunscreve o papel e a função do corpo na regulação das paixões. Descartes ao tentar trazer respostas às perguntas de Elizabeth, assim como aliviar suas mazelas, como nos informa Koch, irá fazer observações sobre o poder do corpo de impedir a felicidade, por exemplo, e que razão e vontade por si só não bastam contra este poder do corpo e as forças que sobre ele atuam. A paixão seria uma questão do corpo e como tal seria uma questão médico-fisiológica, o que leva a ética a começar por uma terapia e reforma corporal. Koch relembra a carta em que Descartes, após ouvir a narrativa de Elizabeth sobre a doença que lhe afligia, prescreve a cura para tal mal psicossomático através de um regime corporal, buscando tornar saudável a comunicação do corpo com a mente.

Segundo Koch, Descartes sugere na correspondência que se pode superar a tristeza pela ação sobre o corpo, através do hábito. Uma pessoa que, por exemplo, tem todos os motivos para o contentamento, mas que está habituada a ver tragédias e que todas as ações desastrosas são encenadas diante dela, passando o tempo a considerar objetos de tristeza e piedade que sabe serem fingidos, acabará por experimentar a tristeza de todo o modo. E Koch assinala que para Descartes isto ocorreria porque tal experiência provocaria efeitos fisiológicos na pessoa exposta a tragédias e coisas do tipo, de modo que mesmo que não

---

<sup>74</sup> Tradução minha. *In the scholastic tradition, passion is voluntarist in that it requires the soul or psyche to make an assumption of value and to provoke an affective movement of the soul. In Descartes, on the contrary, passion is a corporal necessity.* KOCH, 2016, p. 408.

sejam com ela diretamente os males ocorridos, e que ela tivesse motivos para o contentamento, seu coração passaria a bater menos acelerado, assim como pulso e pulmões, além de outras funções no corpo, e tais ações fisiológicas acostumarão o corpo à tristeza. Para remediar tal situação, a prescrição cartesiana, afirma Koch, seria colocar a pessoa diante de estímulos sensoriais que produzam os efeitos opostos. “A regulação do corpo para produzir a paixão de contentamento é vital para a saúde do organismo e permite que a compreensão e a razão em geral funcionem de maneira mais eficaz e eficiente.”<sup>75</sup> (KOCH, 2016, p.410). Novos hábitos podem promover a saúde do corpo, e a felicidade do sujeito, conseqüentemente. O corpo atua sobre a mente criando novas associações de ideias, sentimentos e afetos, e Koch afirma que para Descartes, o hábito ético é corporal, necessitando “da regulação das forças que atuam no e sobre o corpo na produção das paixões e no alinhamento das paixões valorizadoras com a sensação e a sensibilidade.”<sup>76</sup> (Ibid., p. 416).

O corpo é um mediador, ele “faz a mediação entre o sujeito e o mundo exterior, mas também faz a mediação entre o sujeito e os outros sujeitos, outros corpos no mundo.”<sup>77</sup> (Ibid., p. 416). E assim, segundo Koch, ainda, Descartes articula um novo modelo de corpo biológico,

“um modelo que informa o lugar do sujeito na sociedade civil. O corpo cartesiano não é puramente mecânico, estando sujeito às forças foucaultianas ou outro adestramento coercivo. No modelo cartesiano, o corpo é a fonte e o lugar das paixões e da sensibilidade (...)”<sup>78</sup>

Concluimos, então, com Koch, que segundo Descartes o corpo tem um papel importante na existência do homem no mundo, uma vez que é ele quem media a experiência do agora, da ação humana, de sua felicidade ou infelicidade, sendo capaz, através de uma readequação dos hábitos, de guiar a mente para o melhor caminho da vivência humana no

---

<sup>75</sup> Tradução minha. *Regulation of the body to produce the passion of contentment is vital to the health of the organism and enables the understanding and reason in general to function more effectively and efficiently.*

<sup>76</sup> Tradução minha. *For Descartes, the ethical habit is corporal: it necessitates the regulation of forces at work in and on the body in the production of passions and in the alignment of valorizing passions with sensation and sensibility.*

<sup>77</sup> Tradução minha. *In this way, the body mediates between the subject and the outside world, but it also mediates between the subject and other subjects, other bodies in the world.*

<sup>78</sup> Tradução minha. *Descartes articulates a new model of the biological body, a model that informs the place of the subject in civil society. The Cartesian body is not the purely mechanical one that is subject to Foucauldian or other coercive dressage. In the Cartesian model, the body is the source and site of passions and sensibility (...). KOCH, 2016, p. 417.*

mundo. Novamente temos, ao que parece, um reposicionamento do papel do corpo humano na filosofia cartesiana. Não mais o receptáculo da mente, por ela governado e incapaz de agir sobre, mas tampouco uma estrutura mecânica fechada em suas próprias leis, alienada de tudo, tal qual um relógio. Aqui o corpo visto como o órgão musical ressaltado por Koch, recebendo estímulos externos e sendo por eles afetado. Talvez seja nesta abertura e contato material com o mundo que o corpo possa agir sobre a mente, reverberando na união a partir desta reorganização física/fisiológica dos hábitos, sem perder sua essência de substância extensa.

## 6. CONCLUSÃO

Após percorrer o caminho, que aqui expusemos, pelo sistema filosófico cartesiano, com o intuito de pensar filosoficamente o corpo em seu sistema, visando aventar novas possibilidades de leitura que deem ao corpo humano em Descartes um novo papel, um reposicionamento em sua filosofia, nos empenharemos em traçar, por fim, algumas breves linhas de conclusão a respeito do percurso aqui tratado.

Tentamos, neste trabalho, seguir a trilha das defesas constantes que encontramos nas obras de Descartes a respeito da tese da distinção real entre as substâncias, mesmo quando ambas estão unidas em mistura íntima no composto humano. Estivemos aqui buscando entender se, talvez, a concepção de substância extensa e o viés mecanicista do corpo não poderiam de alguma forma se configurar como pontos relevantes neste caminho de pensar a concepção cartesiana de corpo por um viés inovador do pensar o corpo na filosofia. Parece que, em relação à tradição que lhe antecede, Descartes de alguma maneira emancipa o corpo, libertando-o da relação hierárquica com a mente, concedendo-lhe leis e movimentos próprios, concedendo-lhe uma essência que faz dele aquilo que ele é, a saber, uma substância extensa, que pode ser medida em altura, largura e profundidade. Como bem vimos em capítulo anterior, segundo Guerroult, mesmo com a união, a essência extensa do corpo não se dilui na conexão íntima com a mente. Talvez possamos pensar que é justamente sua visão mecanicista do corpo – em certa medida de corpo – que permite que no ser humano, onde o corpo estabelece uma relação de união íntima com a mente, este corpo possa ter um papel em relação à mente diferenciado do que vinha lhe dando a tradição filosófica anterior a Descartes. Não nos parece razoável aceitar de pronto que Descartes tenha realizado todo este movimento em direção à substância extensa, tenha defendido tão arduamente a distinção real entre as substâncias, para na união fazer do corpo um servo da mente, por ela conduzido e animado, no caso da experiência humana, ou mesmo diluir as duas substâncias na existência de uma terceira.

Um outro ponto que podemos ressaltar a este favor talvez seja a ordem tratada em *O Homem*, inversa à ordem das *Meditações Metafísicas*. Se nesta última obra Descartes primeiro trata da mente, pois é ela conhecível anteriormente ao corpo, em *O Homem*,

Descartes vai primeiramente descrever o funcionamento do corpo, suas funções físico-fisiológicas em separado, para depois descrever o funcionamento da mente, e só depois tratar a respeito do ser humano, constituído pela relação das substâncias. Se justamente na obra em que trata da existência humana Descartes traz a descrição, mesmo que fabulosa, do funcionamento do corpo e seu mecanismo em ordem primeira, talvez esse possa ser já algum indício do lugar do corpo em sua filosofia, sobretudo no que tange à experiência da existência humana no mundo.

Sabemos que não há neste trabalho elementos suficientes para defendermos suposições como as que estabelecemos acima, mas o que intentávamos aqui era, primeiramente, construir um caminho que afastasse a leitura do corpo humano em Descartes da leitura mais tradicional do corpo do autômato, apenas regido por leis mecanicistas e alienado em seu próprio funcionamento maquínico. Tais suposições que se configuram nesta conclusão são vestígios que aparecem neste caminho percorrido e que apontam para possibilidades futuras.

Aqui, conseguimos vislumbrar, sobretudo no último capítulo, que parecem existir elementos suficientes na obra de Descartes para defendermos que o corpo não parece perder sua essência na relação íntima estabelecida com a mente, e que ele, além de ser agente de seus próprios movimentos, se relacionar intimamente com a mente, também parece ser tocado pelo mundo, não estando alienado em uma estrutura mecanicista tal como no funcionamento de uma máquina.

A partir deste trabalho conseguimos traçar rotas de estudo que nos permitam aprofundar no corpo humano em Descartes, de maneira que consigamos, aí sim, delinear com mais ênfase aquilo que aqui se coloca ainda como uma dúvida ou especulação. Seria, portanto, de interesse em um futuro estudo, investigar com maior amplitude a noção mecanicista de corpo, que só pode ser pensada separadamente da mente, e, portanto, não em relação ao ser humano, a um possível novo papel do corpo na filosofia cartesiana, sobretudo se tomarmos como referência a tradição filosófica que lhe antecedeu, e que, conseqüentemente, reverberará no composto e no papel do corpo na existência humana.

## 7. BIBLIOGRAFIA

BEYSSADE, Jean-Marie. A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou analogia? In: *Analytica*, volume 2, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

COTTINGHAM, John. Descartes. A filosofia da mente de Descartes. São Paulo: UNESP, 1999.

DESCARTES, René, John COTTINGHAM, Robert STOOHOFF, and Dugald MURDOCH. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge. Volumes I, II, III  
Cambridgeshire: Cambridge University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas : Editora Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Os Pensadores*. Tradutor : GUINSBURG, J. ; JUNIOR, Bento Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Mundo ou o Tratado da luz. O homem*. Tradutores: BATTISTI, \_\_\_\_\_ . *Princípios da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

César Augusto; DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

GUERROULT, Martial. *Descartes's Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*. Volume II. *The Soul and the Body*. Translated by ARIEW, Roger. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

GUINSBURG, Jacó; PRADO JR., Bento; CUNHA, Newton; GUINSBURG, Gita K. *Descartes: obras escolhidas*. [S.l: s.n.], 2010.

KOCH, Erec. R. Cartesian Corporeality and (Aesth)Ethics. *PMLA*, Vol. 121, No. 2. New York: Modern Language Association, 2006.

ROCHA, Ethel Menezes. *Substância e independência em Descartes*. Rio de Janeiro. Manuscrito. (agradeço o acesso ao manuscrito).

ROCHA, Ethel Menezes. *Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes*. Campinas: *Cad. Hist. Filo. Ci.*, 2006.

ROZEMOND, Marleen. Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem? *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 3. Toronto: The Johns Hopkins University Press, 1999.

STUART, James. D. Descartes' Proof of the External. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 3, n° 1. Illinois: University of Illinois Press, 1986.

WILSON, Margaret Dauler. *Ego Cogito, Ergo Sum*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1978.