



O caráter “emergentistas” das paixões em Descartes

Érico Andrade Marques de Oliveira¹
ericoandrade@gmail.com

“De resto, para suprimir aqui em poucas palavras tudo quanto se poderia acrescentar no tocante aos diversos efeitos ou às diversas causas das paixões, contentar-me-ei em repetir o princípio em que se apoia tudo que escrevi, a saber, que há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo”

Descartes
Tratado das Paixões, art. 136

Resumo: O presente artigo tem como objetivo central apresentar uma visão alternativa para o debate sobre o dualismo cartesiano mente e corpo. Nessa perspectiva, vou sustentar a tese que o dualismo de substâncias cartesiano está presente apenas na metafísica cartesiana e não serve para explicar a condição humana, marcada, notadamente, pelo composto mente e corpo. Desse modo, vou procurar mostrar que as paixões ou emoções, responsáveis por nossos estados mentais, são decorrentes da interação entre a mente e o corpo e, de modo nenhum, podem ser reduzidas à mente ou ao corpo tomados separadamente. Elas são propriedades que emergem, no sentido heterodoxo do termo emergência, da relação da mente com o corpo.

Palavras-chave: Descartes; dualismo; propriedades; mente; corpo.

Abstract: I would like to present an alternative view to the debate on the Cartesian dualism mind and body. Therefore, I support the idea that dualism Cartesian substance is present only in Cartesian metaphysics and does not serve to explain the human condition, at least the mind and body union. Thus, I will try to show that the passions or emotions (they are our mental states) emerge from the interaction between the mind and the body. The passion cannot be reduced to the mind or the body taken separately. They are properties that emerge, in the strange sense of the term emergency, from the interaction of the mind with the body.

Keywords: Descartes; dualism; properties; mind; body.

Introdução

A partir da publicação do *The concept of mind* (Oxford, 1950) o dualismo de substância passou a ser a expressão mais usada, entre os que fazem filosofia da mente, para se referir ao pensamento cartesiano. Nessa perspectiva, as *Meditações* seriam o protótipo da posição que cinde o ser humano em duas substâncias distintas e irreconciliáveis. Os seres humanos seriam fantasmas cuja estrutura imaterial não guardaria relação com o corpo (matéria). Seríamos *fantasmas* numa máquina (Ryle, 1950, Cap. I) que comandamos sem sequer nos envolver com ela. Apenas

¹ Prof. Dr. do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

apertamos os dispositivos que a movimenta; como os marinheiros que mudam o rumo do navio apenas mexendo no seu prumo. Essa imagem da filosofia cartesiana foi repetida várias vezes e se dilatou durante um bom tempo na maior parte dos manuais de filosofia da mente. Contudo, a partir da década de 1990 essa imagem começou ser desfeita por textos que reposicionaram o debate para uma análise menos parcial da filosofia cartesiana (ver, por exemplo: G. Baker e K. Morris 1996) e fizeram os manuais de filosofia da mente contar uma nova história do clássico problema da relação entre mente e corpo em que Descartes deixava de ser uma espécie de espantalho responsável por sustentar a completa impossibilidade da conciliação da mente com o corpo [ver, por exemplo: E. J. Lowe (2000) e P. Gilbert e K. Lennon (2005)]. Se durante muito tempo a filosofia cartesiana foi a representação mais apropriada para expressar a posição heterodoxa em filosofia da mente contemporânea conhecida como dualismo de substância, cuja adesão hoje em dia se resigna a um gueto de poucos filósofos, é verdade que agora notamos que essa posição vem sendo revisada, mas acredito que alguns esclarecimentos são ainda necessários.²

Acredito que Descartes não propõe nas *Meditações* que uma investigação acerca da natureza humana deveria se resumir a provar a distinção entre duas estruturas ontológicas distintas. Embora na maior parte do texto Descartes identifique o *eu* ao sujeito pensante, que é realmente separável do corpo e que pode prescindir, pelo menos, parcialmente dos sentidos na tarefa de fundamentar o seu autoconhecimento como substância pensante, o uso do deítico *eu* em todas as *Meditações* não traduz apenas um processo de introspecção da mente sem qualquer tipo de relação com os sentidos. Meu ponto é que o sujeito das *Meditações* compreendido como o ser humano só é estabelecido no registro da união do corpo com a alma, isto é, na sexta Meditação. Embora o sujeito possa chegar a algumas verdades, como, por exemplo, o *cogito* sem recorrer aos sentidos, a matiz idealista do modelo de reflexão das *Meditações* não autoriza a redução do ser humano à mente, nem financia a tese de que a presença do corpo no ser humano seria apenas acidental (*AT*, III, p.508; *AT*, V, p.134-135); o que caracterizaria a posição cartesiana, ainda segundo Ethel Rocha, equivocadamente como uma posição platônica. Vou sustentar no meu artigo que o ser humano é o resultado da união da alma com o corpo.

Nesse sentido, a imagem de Descartes como um dualista de substância incide num grave erro que consiste na confusão entre um plano de análise epistemológico ou metafísico, para o qual o corpo não é necessariamente requerido em todo o curso da reflexão, e uma análise antropológica (termo que não foi usado por Descartes e cujo emprego aqui deve ser entendido como uma análise da condição humana, portanto da união da mente com o corpo) que é irrealizável sem a compreensão do corpo e da mente conjuntamente. A separabilidade do corpo da mente, sustentada nas *Meditações*, não significa que no âmbito da existência humana (que chamo de antropologia) o ser humano possa ser compreendido como um ser em que mente e corpo se encontram separados.

2 Agradeço ao CNPQ pelo financiamento da pesquisa. Agradeço também a um ou uma dos parecerista da revista *Analytica* cujas contribuições foram importantes para ajustar o artigo. O propósito para a realização de tal separabilidade é anunciado por Descartes na segurança de uma carta, que estava longe da possibilidade de se difundir pelos corredores escolásticos, constituía-se num refúgio seguro para ele dizer que o seu propósito com aquele texto não é teológico, mas epistemológico, de fundamentação da física. Nesses termos Descartes confia a Mersenne: “Eu diria, cá entre nós, que as *Meditações* contêm todos os fundamentos da minha física” (Mersenne, 28 / janvier / 1641 // *AT*, II, p.297-298). Com a tese de que é possível reduzir toda predicação das qualidades dos corpos aos predicados da geometria Descartes, de fato, desaloja o resíduo aristotélico da físicas, pois não há mais espaço para corpos animados ou que detêm autonomia de movimento. Portanto, para despojar a natureza de todas as propriedades propriedades e inviabilizar qualquer estudo que opere com o pressuposto que os corpos tem uma vontade própria ou autonomia para se movimentarem, foi preciso separar a alma do corpo para, enfim, tratar a matéria como uma pura extensão.

No interior de uma análise metafísica é possível compreender a separabilidade do corpo da mente, mas no horizonte do que chamo antropológico não. Existem, portanto, dois níveis de abordagem da relação do corpo com a mente. No plano antropológico (da condição humana), sobre o qual se debruça a filosofia da mente e para o qual se volta meu artigo, Descartes não pensa o ser humano em função do dualismo substancial, ainda que do ponto de vista da reflexão que funda o *cogito*, reflexão de caráter metafísico e epistemológico, o corpo e a mente possam ser tomados como separáveis.

Acredito que alguns intérpretes erram o foco do objetivo cartesiano quando insistem em oferecer uma explicação metafísica para a interação do corpo com a mente, entendendo por metafísica uma investigação amparada no entendimento puro. Parte dessa explicação tenta resolver o problema da interação, sustentando que a união seria uma terceira substância. No entanto, acredito que, por um lado, o entendimento puro não consegue determinar, sem o consórcio de outras faculdades, a compreensão da união e, por outro, que as paixões, responsáveis pela caracterização da união, são propriedades que não compõem uma terceira substância. Assim, vou mostrar que Descartes conduz a sua reflexão em direção ao dualismo de propriedades que vou procurar caracterizar no meu texto. Partirei do seguinte ponto: todo dualismo de substâncias implica um dualismo de propriedades, mas nem todo dualismo de propriedades implica um dualismo de substâncias. Com isso, vou mostrar que do dualismo de substâncias, que é igualmente um dualismo de propriedades, segue-se, na filosofia cartesiana, um terceiro nível de propriedades que resultam da interação entre duas substâncias diferentes. Esse terceiro nível se constitui como um nível que comporta propriedades que conforme afirma Descartes, *surgem* ou no sentido heterodoxo que pretendo dar ao termo *emergência* (propriedades emergentes entediadas como propriedades irreduzíveis analiticamente aos elementos que lhe compõe), emergem da relação entre as substâncias. Ou seja, as paixões decorrem da relação problemática entre as substâncias, em que uma exerce um poder causal sobre a outra, mas não podem ser reduzidas conceitualmente às abordagens da metafísica e da fisiologia.

Em certo sentido vou tentar reconfigurar a posição de Cottingham do dualismo de substâncias, para defender um dualismo de propriedades. Acredito que por um lado, as paixões revelam propriedades que caracterizam o ser humano e que são irreduzíveis às duas substâncias tomadas separadamente e, por outro, elas não se caracterizam como uma substância, isto é, uma terceira substância. Haveria um dualismo de propriedades, mas dos vértices desse dualismo dois são compostos de substâncias, o outro se refere às propriedades que emergem ou surgem da relação entre o corpo e a alma, mas que não podem ser consideradas, diferentemente do que pensa Cottingham, como uma substância. Em outras palavras, as paixões seriam propriedades relacionais decorrentes ou que surgem da união da alma com o corpo e não comporiam juntas uma terceira substância.

Vou concluir que na antropologia cartesiana ou investigação da condição humana não há fantasma na máquina porque não há nem fantasma (a mente), nem máquina (o corpo), compreendidas separadamente, mas um composto único cuja singularidade caracteriza a nossa identidade pessoal. Meu texto terá conseguido atingir o seu objetivo se mostrar que Ryle, quando tece uma leitura pouco caridosa da obra cartesiana, comete a falácia mereológica, uma vez que toma a parte (a mente) como se ela fosse o todo (o composto), ou seja, ele confunde as propriedades emergentes da união com propriedades que pertenceriam apenas à mente. As propriedades que Ryle acha que são do fantasma na verdade emergem do composto, da união da mente com o corpo o que desfaz a ideia do fantasma na máquina.

Para além da dicotomia dualismo versus unitarismo: em direção a uma resposta antropológica ao problema da união substancial

A separabilidade do corpo da mente, demonstrada nas *Meditações*, certamente teve um alto preço. Um preço que foi inflacionado pelas questões que vários leitores puseram quanto à relação que as duas substâncias distintas guardavam no ser humano. Assim, as questões referentes aos problemas levantados pela distinção entre a mente e o corpo permearam o debate de Descartes com seus contemporâneos. Notadamente, a posição de Descartes ganhava nuances de acordo com seu interlocutor. Para alguns interlocutores ele atribuía à união da mente com o corpo um estatuto muito próximo à ideia de substância; sugerindo, por conseguinte, uma terceira substância. Quando Descartes, por exemplo, dá a seguinte resposta a Regius, concernente à natureza humana, o unitarismo parece ganhar contornos de uma tese mais forte: “A união, que junta o corpo do homem e a sua alma não é um acidente, mas a sua essência posto que sem essa união o homem não poderia ser um homem” (*AT*, III, p.508 ; *AT*, V, p.134-135) ou ainda em outra carta a Regius ele afirma que a alma ou mente é a “verdadeira forma substancial do homem” (*AT*, III, p.505 / sobre a alma informando o corpo ver: *AT*, X, p.411 e *AT*, VII, p.315). Notadamente, nas cartas em que Descartes sustenta a união substancial ou recorre a um vocabulário próximo ao aristotélico são, em geral, dirigidas a interlocutores mais afinados com a escolástica ver, por exemplo, as cartas a Regius (*AT*, III, p.460, *AT*, V, p.86, *AT*, V, .112-113) e a Mesland (*AT*, IV, p.261, *AT*, IV, p.166-169). A ênfase dada na união substancial pode ser vista também na sua resposta às quartas objeções que são feitas por um teólogo, Arnauld. Por outro lado, a tese da distinção está presente nos textos cartesianos que contém reflexões metafísicas, especialmente seus principais livros sobre o assunto, nos quais Descartes afirma, entre outras coisas, que “há uma grande diferença entre espírito e corpo” (sexta Meditação) ou que “o espírito ou a alma é inteiramente diferente do corpo” (sexta Meditação), visto que eles “podem existir uma sem a ajuda da outra” (Pr. I, art. 52 / *AT*, IX, p.47). Ademais, nos textos em que Descartes reafirma a separação ele igualmente defende, sem nenhum constrangimento, sistematicamente a união como, por exemplo, na sexta Meditação e nos *Princípios*.

A variação de respostas que Descartes ofereceu para os seus leitores supracitados só pôde ser identificada posteriormente. Os seus contemporâneos não tinham acesso às respostas que Descartes dispensava a cada interlocutor(a) e o único ponto em comum era o texto das *Meditações* e dos *Princípios*. Hoje, no entanto, podemos avaliar as diferentes respostas e ponderar melhor a posição cartesiana em face da inquietante questão proposta. Além de termos todos os textos cartesianos, especialmente o *Tratado das Paixões*, que circulou na época apenas na mão de no máximo três pessoas; as rainhas Cristina e Elisabeth, e Clerselier (Carta a Clerselier 23 de abril 1649 / *AT*, V, p. 353-354), temos também acesso às respostas oferecidas por Descartes aos seus mais diferentes interlocutores. Parte da tarefa dos intérpretes atuais consiste em recuperar uma posição uniforme de Descartes para resolver aquilo que Gilson chamou de *paradoxo cartesiano* (Gilson, 1984, p.245), inscrito no desejo de Descartes de tentar justificar a união de duas substâncias distintas. Nos últimos vinte anos essa questão ainda permanece viva e suscita bons debates.

Inicialmente dois caminhos de interpretação abrem-se imediatamente para tentar solucionar o paradoxo cartesiano. Primeiro, pode-se argumentar que Descartes teria abandonado a *distinção real* entre o corpo e a alma ou mente, sugerida nas *Meditações*, e argumentado em favor de uma espécie de terceira substância. Nesse sentido, ele teria simplesmente deixado de lado a distinção real para defender uma única substância, assumindo uma posição próxima do hilemorfismo aristotélico (Hoffman, 2009, p.51 e ver Hoffman ,2008, 2011 p.381-382; a crítica a essa posição pode ser vista

no artigo muito bem argumentado de Ethel Rocha: 2006). Outro caminho é sustentar que na obra cartesiana é possível perceber a existência de três substâncias no que se refere ao ser humano. Nesses termos Cottingham advoga em favor da tese de que o ser humano compõe uma terceira substância, perfazendo um número de três substâncias: corpo, alma (mente), união substancial do corpo com a mente. Esses dois caminhos não são aceitos pela maior parte dos intérpretes que procuram insistir no dualismo. Para renovar a interpretação dualista Chappel tenta matizar a união substancial por meio da defesa de que Descartes se refere ao ser humano como uma unidade no sentido fraco do termo, isto é, por ser uma unidade fraca o ser humano não pode ser designado como uma substância. (Chappel, 1999 e p.408).

Notadamente, Chappel estabelece duas possibilidades para o dualismo, quais sejam, ele pode ser duro ou fraco. Outras duas possibilidades são conferidas ao unitarismo que pode ser igualmente duro ou fraco (Chappel, 1994, p.406). Seu objetivo é promover uma sintonia entre a tese da união e a tese da separabilidade da mente com o corpo. Seu ponto consiste na tentativa de harmonizar o dualismo duro, que ela considera ser a posição de Descartes, com a união. Ela prefere enfraquecer o unitarismo cartesiano por meio da tese de que Descartes nunca pretendeu se desfazer do dualismo duro, ainda que ele sempre tenha alimentado a ideia de que no ser humano existe, de fato, uma interação entre as duas substâncias distintas (Chappell, 1994, p.420 e p.424). Para a autora há uma continuidade entre as *Meditações* (em que Descartes apresenta de modo contundente seu dualismo) e os demais textos (em que ele trata do ser humano), caso a leitura dessas obras esteja direcionada pelo o que ela chama de um unitarismo fraco que, de modo nenhum, segundo ela, contradiz o dualismo duro. Ademais, o unitarismo fraco permite demarcar a clara oposição que Descartes mantém em relação à posição aristotélica conforme a qual os seres humanos seriam formas substanciais (Chappel, 1994, p.408 e 420) e, portanto, uma terceira substância. Um dos seus argumentos é que Descartes nunca empreendeu o predicado substância para se referir à relação da mente com o corpo (Chappel, 1994, p.409 e ver Chappel, 1994, 424). A união é substancial (expressão raramente usada por Descartes para se referir à união), mas isso não implica, segundo ela, que a mente e o corpo formem uma única substância. Descartes seria uma dualista que nunca esteve disposto a negar a interação do corpo com a mente; nem nas *Meditações*, nem em nenhuma outra obra, ainda que não pudesse explicar como duas substâncias distintas poderiam interagir.

Independente de estar de acordo com Chappel, reconheço que ela apresenta um conjunto de possibilidades que mapeiam bem as diferentes interpretações da posição cartesiana. Chappel tem igualmente esperança de que seu unitarismo fraco possa se harmonizar com o dualismo de substância duro cartesiano, visto que para ela Descartes nunca teria abandonado a distinção entre mente e corpo na mesma medida em que nunca teria explicitamente negado algum nível de interação. Meu ponto é que embora essa abordagem seja boa, sobretudo para fazer uma topografia das diferentes posições dos estudiosos e estudiosas de Descartes, ela se centra no debate dualismo x unitarismo que acredito que está na raiz do problema da interpretação da posição cartesiana a respeito da natureza e da função das paixões que caracterizam o ser humano. Afinal, só os seres humanos têm paixões, visto que diferentemente de Deus (que não tem corpo e, por isso, não tem paixão) e dos animais (que não têm mente, ver: *AT*, III, p.85) apenas os seres humanos possuem mente e corpo. Descartes constrói uma posição que não põe em dúvida a interação. Na sexta Meditação, por exemplo, ele afirma, no mesmo texto, tanto a diferença (*o corpo é totalmente diverso da alma* (*AT*, VII, p.86) quanto o fato do corpo com a alma formarem um composto (*a natureza do homem como composto de mente e corpo* *AT*, VII, p.88). O desafio é entender por quê.

A minha hipótese é que o sucesso na explicação das paixões, que caracterizam o ser humano não depende do conhecimento claro e distinto da interação do corpo com a mente, mas, pelo

contrário, a explicação da interação depende do entendimento das paixões. Embora possa parecer surpreendente, a minha hipótese acentua que Descartes pensa a união a partir das propriedades que dependem dela porque existem apenas por causa dela, as paixões, e para cuja explicação o conhecimento claro e distinto do *cogito* não contribui de modo absoluto. Ou seja, ainda que não seja possível explicar em termos metafísicos como duas substâncias distintas podem interagir a partir do conhecimento dessas duas substâncias isoladamente, é possível explicar, a partir das paixões, como essa interação ocorre. Com efeito, essa explicação nem pode ser redutível a uma investigação metafísica, nem a uma abordagem fisiológica tomadas isoladamente. Ela terá um domínio próprio, qual seja, a moral e será desenvolvida no *Tratado das Paixões* como mostrei em outro texto (Andrade, 2015). O problema das paixões, cuja existência pressupõe a interação entre a mente e o corpo, deve ser desviado da metafísica, que é incapaz de oferecer uma resposta a ele, para habitar um novo domínio, a saber: a moral que é um âmbito prático (circunscrito na ação humana) porque envolve diretamente a ação humana no sentido da procura pela vida boa.

Os passos em direção ao dualismo de propriedades de matiz emergentista

Descartes mantém uma preocupação constante em dividir os horizontes de abordagem para os quais a filosofia (entendida como uma disciplina que no século XVII vai da geologia à metafísica) pode contribuir. Não é preciso discutir acerca da unidade metodológica – se Descartes se mantém fiel ao seu método em toda a sua obra – para reconhecer que os diferentes conhecimentos humanos guardam determinadas especificidades (pressuponho aqui o que tratei em outros trabalhos: Andrade, 2006a e 2006b). No interior das ciências existem aquelas que são mais certas do que outras. A matemática é, por exemplo, mais certa do que a física e, por isso, não se pode exigir da física que ela tenha todas as suas verdades análogas às da matemática (ver: Andrade, 2006a e 2006b). Isso ocorre também no interior de um domínio específico do conhecimento humano. O conhecimento do corpo e da mente separadamente não está necessariamente no mesmo patamar de análise do conhecimento da relação da união da mente com o corpo no que concerne, pelo menos, ao seu grau de certeza. Descartes afirma nas *Meditações* que o conhecimento do *cogito* (primeira verdade demonstrada na segunda *Meditação*) é mais simples do que o da união e, por isso, na ordem do texto ele é anterior ao conhecimento da união, que ocorre na sexta *Meditação*. Mesmo que se trate de uma mesma investigação metafísica, as *Meditações* consideram que as certezas têm diferentes graus e, por isso, a sua demonstração segue uma ordem das dificuldades. Nesses termos, é mais fácil provar o *cogito* do que a união.

No entanto, parte das questões dos interlocutores de Descartes não considerou o modo como ele conduz o texto em função da complexidade dos problemas metafísicos nele apresentados. Há verdades metafísicas que não podem ser objetos de uma intuição clara e distinta. Muitas vezes é preciso recorrer ao sentidos para que o conhecimento de algumas verdades metafísicas possa ser demonstrado ou pelo menos apresentado como um conhecimento com um grau de certeza importante. A rainha Elisabeth, por exemplo, não se furta a pôr em questão o estatuto da relação entre a alma e o corpo que não pode ser compreendido por uma intuição intelectual na forma de uma juízo claro e distinto próprio das noções primitivas que são objeto do entendimento puro. Descartes, contudo, transforma a pergunta da rainha numa oportunidade de insistir que a união do corpo com a mente deve ser pensada num horizonte próprio; não necessariamente metafísico, compreendendo por horizonte metafísico uma análise feita apenas pelo entendimento puro. Isso significa dizer que a tentativa de recuperar a raiz da interação a partir de uma compreensão calcada apenas numa análise do entendimento puro não ajuda a compreender as propriedades decorrentes da união. Ele alerta que as noções primitivas da alma, do corpo e da união devem ser

estudadas separadamente:

Considero também que toda a ciência dos homens consiste tão somente em distinguir essas noções, e não atribuir cada qual senão às coisas a que pertencem. Pois, ao querer explicar alguma dificuldade por uma noção que não lhe pertence, não podemos deixar de nos equivocar. Como também quando queremos explicar uma dessas noções por uma outra, pois sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por ela mesma (Carta a Elisabeth, 21 maio de 1643 ; *AT*, III p.665).

O texto apresenta indícios de que as noções primitivas não devem ser explicadas uma em função da outra. Descartes considera que parte importante da sua tarefa é promover um critério (ciência) que permite distinguir as noções e promover o conhecimento de cada uma delas de acordo com as suas propriedades específicas. A investigação deve se centrar na particularidade de cada noção primitiva. Por isso, Descartes continua na mesma carta, após falar do conhecimento da alma e do corpo : “a primeira coisa que devo explicar em seguida é o modo de explicar aquelas (propriedades) que pertencem à união da alma com o corpo sem aquelas que pertencem ao corpo só ou à alma só” (*AT*, III, p.666). Enquanto uma crença metafísica passa pelo teste das dúvidas mais radicais, que colocam em suspensão as nossas crenças mais estruturais, uma crença relativa à constituição humana carrega um caráter antropológico porque se refere diretamente à nossa vida que acontece graças à referida interação. Ao contrário das demais noções, a noção primitiva da união substancial não pode ser objeto de uma análise que se estrutura pelo estudo do corpo e da mente separadamente, nem pode ser conhecida por um processo de dedução feito a partir do conhecimento das propriedades do corpo e da alma que são dadas, sobretudo porque ela requer não apenas o entendimento, que é capaz de organizar dedutivamente as verdades metafísicas, mas a própria natureza humana como um todo (todas as suas faculdades). Por isso, a prova da união só poderia vir depois do reconhecimento de que a natureza humana, embora possa falhar, não se engana quando toma algo como certo. Ou seja, não se pode abdicar das nossas faculdades (natureza) cuja falsidade ou a capacidade congênita de nos enganar foi afastada pela rejeição da hipótese do gênio maligno. Uma vez que a nossa natureza não falha estruturalmente e de modo congênito, não há motivos para não confiar nela quando assere algo como verdadeiro. É precisamente esse ponto que governa a seguinte passagem da sexta Meditação:

Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidades de comer ou de beber, quando nutro o sentimento de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade (Sexta Meditação / *AT*, IX, p.89).

Notadamente o termo *natureza* não designa nessa passagem apenas o entendimento puro. Um pouco antes (parágrafo 22 da sexta Meditação) Descartes afirmara que a nossa natureza era o complexo composto. Um pouco depois desta passagem (agora no parágrafo 27 / *AT*, VII, p.101) ele restringe o conceito de natureza humana às coisas “que Deus me deu como composto humano” (*AT*, VII, p.104). Assim, a natureza humana é definida pela composição do corpo com a mente. O próprio fato do ser humano ser composto de mente e corpo o leva a perceber como vários dos seus, permitam-me a expressão, estados mentais referem-se à sua própria natureza composta. O que a natureza pode nos ensinar, que ficará mais claro no *Tratado das Paixões*, é como viver bem, que passa pelo reconhecimento da união, mas não do porquê Deus concebeu a interação de duas

substâncias distintas, que é, aliás, inacessível ao entendimento humano (não é possível saber os propósitos de Deus, ver: Carta a Mersenne 6 de maio de 1630; *AT*, I, p.149-150 e sobre esse ponto ver: Andrade M. Oliveira, 2006c).

Nesses termos, não apenas o entendimento, mas todas as faculdades compõem a nossa natureza. Os sentidos têm uma função importante para Descartes porque as nossas sensações não são produções da mente independente dos sentidos e elas nos dirigem para tomar atitudes, como, por exemplo, saciar a fome, que são fundamentais para a manutenção da vida. Por isso, a suposição, na primeira Meditação, de que os sentidos podem enganar, não pode ser confundida com a certeza de que eles enganam sempre. Uma das funções da sexta Meditação é provar que a nossa natureza, composta por todas as faculdades, não é infalível, mas tão pouco está condenada a falhar sempre que se apoia no testemunho de faculdades como os sentidos. A sexta Meditação como um todo indica que Descartes não está desatento no que diz respeito ao conhecimento legado pelos sentidos que compõem, com as demais faculdades, o que podemos chamar de natureza humana, ainda que eles não possam servir para fundamentar todas as nossas crenças, especialmente as crenças metafísicas como, por exemplo, o *cogito*.

Uma reflexão tecida apenas pelo entendimento puro pode homologar a certeza de que o corpo e a mente são separáveis, mas isso não significa que o ser humano possa ser definido apenas pelo entendimento. O ser humano é o composto. A dúvida posta na primeira Meditação quanto à existência do corpo humano, ou mais precisamente, à sua relação com a mente, é completamente esvaziada de sentido na sexta Meditação porque não podemos *viver* a experiência da separabilidade, que seria viver a morte. Não se vive a morte, dizia Wittgenstein. “A morte não é um fenômeno da vida” (Wittgenstein, TLP, 6.4311). Nesses termos, a crença na interação do corpo com a alma é asserida por um viés natural e se trata, pontua Descartes “de uma das coisas que são conhecidas por si mesma”. Por conseguinte, não é necessário o conhecimento de como a interação é possível para explicar seus efeitos na vida humana. Aliás, a procura por um conhecimento claro e distinto dela, calcado apenas no entendimento puro, pode torná-la, aliás, ainda mais *obscura* (carta a Arnauld de 29 de junho de 1648 / *AT*, V, p.192-193). Assim, se do ponto de vista da metafísica é possível demonstrar que o corpo e a mente são substâncias distintas, apenas recorrendo ao entendimento puro, do ponto de vista da condição humana (o que chamo antropologia cartesiana), sobre o qual se debruça a análise da interação, a subordinação da compreensão da interação da mente com o corpo ao conhecimento da razão que justifica a interação entre duas substâncias separáveis, desvia o foco da investigação porque se volta para uma condição ontológica dissonante da nossa condição atual, na qual corpo e mente interagem e não estão separados, ainda que não seja possível explicar perfeitamente como essa interação se dá em termos metafísicos ou por uma análise exclusiva do entendimento puro.

É compreensível que os contemporâneos de Descartes exigissem uma posição definitiva que decide entre o dualismo e unitarismo que se apresentavam como as únicas possibilidades naquele momento. Com efeito, para os intérpretes atuais não acho uma boa estratégia continuar nesse dilema quando a obra cartesiana mostra fortes indícios de que a reflexão sobre a união está em outro nível epistemológico ou de validação de nossas crenças; como demonstra todo esforço de Descartes de transformar as questões sobre a interação da mente com o corpo em oportunidade para ratificar a existência de outro plano de abordagem próprio para lidar com a condição humana.

Se as nossas intuições ou a nossa natureza, balizadas por Deus cujo propósito não pode ser o de nos enganar (Sexta Meditação / *AT*, VII, p90), confirmam e garantem que o corpo e a mente compõem um único composto, denominado por mim como *ser humano*, por que pensar que eles são

separados na existência humana? Das *Regras* (que apresentam uma interação dos sentidos com o entendimento, especialmente na Regra XII) ao *Tratado das Paixões* (que trabalham substancialmente no registro da união da mente com o corpo) Descartes nunca vacilou quanto à convicção de que há uma interação entre a mente e o corpo, ainda que no plano da análise do entendimento puro se tratem de duas substâncias distintas. Para levar a sério essa posição cartesiana e não dizer que Descartes simplesmente subestimou o problema (posição que parece ser a de Garber, 2004, p.213) vou defender que ela pretende sustentar um *trialismo* de propriedades, de matiz conceitual, cujo foco são propriedades que surgem – emergem – apenas na relação do corpo com a mente. Meu ponto é que a explicação das paixões só pode ser bem sucedida, caso se considere que elas expressam estados mentais cuja existência é o resultado da união do corpo com a mente.

Emergência e *trialismo* de propriedades cartesiano

Não é fácil tornar homogênea as diferentes posições na filosofia da mente do que seria uma propriedade emergente. Algumas variações e sutilezas logo aparecem quando o leitor cruza as primeiras páginas de qualquer coletânea de artigos ou manual de filosofia da mente. O acirramento dessas diferentes posições pode instituir assimetrias teóricas tão agudas que façam que uma das posições sobre a emergência possa ser considerada pelas demais como não sendo propriamente uma posição emergentista. Num posicionamento menos radical é possível traçar pelo menos dois níveis de problemas quanto à caracterização de uma posição emergentista. No primeiro plano temos problemas quanto à definição de *emergência*. No segundo plano existem problemas quanto a melhor forma de testar e avaliar posições emergentistas (sigo aqui a divisão sugerida por Bendeau E Humphreys 2008). O primeiro plano revela uma dificuldade em termos mais teóricos que ressoa nas diferentes possibilidades de se compreender o conceito de emergência como oposto à posição reducionista presente, sobretudo, no materialismo eliminativista. O segundo plano revela a preocupação em evitar que o termo emergência seja um forma nova e sofisticada de defender uma espécie de propriedade milagrosa ou oculta, portanto, impassível de qualquer teste empírico.

Tenho consciência das dificuldades que acompanham a caracterização de uma posição emergentista em termos de filosofia da mente. De fato, ainda não há unanimidade quanto à maneira mais apropriada de caracterizar uma posição emergentista cuja aplicação à filosofia da mente, é importante ressaltar ainda, não necessariamente coincide com a sua aplicação à filosofia da ciência. Com efeito, quero advogar em favor de uma compreensão emergentista da natureza humana no que diz respeito à posição assumida por Descartes no *Tratado das Paixões*, pois as paixões são caracterizadas como estados mentais cuja explicação nem pode ser dada por uma rede de proposições fisiológicas (atualmente neurocientíficas), nem por uma análise do entendimento puro (metafísica) porque elas representam propriedades que surgem da união do corpo com a mente e cujos efeitos podem ser encontradas tanto no corpo (o que permite que elas possam ser empiricamente constatadas por meio do reconhecimento da alteração, causada por certas paixões, de alguns estados fisiológicos) quanto na mente. Ou seja, as paixões podem ser percebidas empiricamente, a partir dos seus efeitos psicossomáticos, no que se refere, pelo menos, aos efeitos que elas causam no corpo como, por exemplo, a aceleração da circulação dos espíritos animais e, nesse sentido preciso, elas não se caracterizam como um epifenômeno. Por meio do estudo do comportamento do corpo e do efeito psicossomático das paixões é possível perceber empiricamente se uma pessoa está sob o efeito de uma paixão, ainda que nem sempre seja possível, sobretudo sem o relato da primeira pessoa, saber exatamente qual é a paixão, uma vez que as paixões “não são completamente parecidas em todos os homens” (Carta a Elisabeth maio de 1646 *AT*, V, p.409). O ponto é que as paixões causam efeitos nas duas substâncias, mas elas não são explicadas pelas substâncias separadamente. O estranho uso

da ideia de emergência em Descartes repousa no fato de que a emergência das propriedades mentais, as paixões, derivam da relação entre duas entidades separáveis ontologicamente. Nessa perspectiva, o termo emergência aqui se coloca como oposição a uma postura reducionista, seja ela metafísica ou materialista. Descartes no que diz respeito às paixões é antireducionista.

Acredito que para uma boa compreensão da posição cartesiana no *Tratado das Paixões* é necessário visitar a filosofia da mente no intuito de deslindar e decifrar o estranho dualismo de propriedades cartesiano que vou procurar mostrar. Considerando que todo dualismo de substância é um dualismo de propriedades e que o dualismo de substâncias obedece ao mesmo raciocínio, acredito que há no pensamento cartesiano um heterodoxo dualismo de propriedades que considera que algumas propriedades não derivam nem da mente, nem do corpo, tomados isoladamente, mas que são resultado da união dos dois e só pode ser explicada em função dessa união. Em outras palavras, as paixões seriam propriedades derivadas da interação da mente com o corpo e não formariam uma terceira substância, mas um feixe de propriedades intencionais, a saber, as paixões. Esse dualismo de propriedades é duplamente estranho. É estranho, por um lado, porque em relação às posições mais contemporâneas de filosofia da mente é muito pouco usual sustentar uma posição dualista, o próprio dualismo é motivo de crítica, mesmo na sua versão mais branda que é o dualismo de propriedades. Por outro lado, ele é estranho porque as paixões são tomadas como propriedades que não se inerem em uma substância isoladamente, uma vez que vou sustentar que as paixões não podem ser predicadas da mente isoladamente, nem do corpo, mas apenas da interação que não se constitui, segundo defendo, como uma terceira substância. Meu ponto é que as paixões seriam propriedades que emergem, no sentido de que são resultantes de um processo de interação, de uma relação entre duas substâncias separáveis, cuja explicação não pode ser feita por uma análise do entendimento puro e dependem de uma compreensão dos seus efeitos tanto psíquicos quanto psíquicos-somáticos. Ou seja, embora Descartes defenda a separabilidade das substâncias, no plano de análise da condição humana (que chamei de antropologia) ele sustenta um dualismo de propriedades sem que isso implique um dualismo de substância, visto que as paixões são propriedades que não podem ser produzidas por nenhuma substância isoladamente, mas que tão pouco compõem uma terceira substância.

Sei que Descartes não usou propriamente o termo *emergência* e o uso do termo *surge* – que considero o correlato cartesiano para uma ideia incipiente e problemática de emergência, também expresso em latim pelo verbo *orior*, *iris*, *ortus sum*, *oriturus* que significa, entre outras coisas, *aquilo do qual se nasce, se provém* (AT, VII, p.585)– quando é feito para designar o fato de que as paixões resultam da união da mente com o corpo mantém a dificuldade referente à interação entre entidades ontologicamente separáveis (segundo alguns filósofos o termo emergência é cunhado num contexto de filosofia moral por Mill, portanto, posteriormente à obra cartesiana). No entanto, o verbo *surgir* no contexto das reflexões cartesianas parece desempenhar uma função similar ao termo emergir porque indica que as paixões da alma não podem ser compreendidas pelo recurso às substâncias corpórea e espiritual separadamente. O termo *surge* indica que as paixões são propriedades irreduzíveis a alguma instância específica, uma vez que elas surgem apenas da união. Elas não existem antes da união, mas só a partir dela. Uso, portanto, o termo emergência por oposição a uma postura reducionista no que concerne à explicação do funcionamento das paixões.

Independente de Descartes ser mais ou menos enfático quanto à união substancial em seus escritos seu ponto é que o estudo do ser humano requer que a união seja conceitualmente abordada num horizonte próprio. Por exemplo, numa carta ao padre Dinet, Descartes tenta esclarecer a sua posição, que considero emergentista, quando mostra que a *res cogitans* e a *res extensa* não podem, cada uma isoladamente, servir como modelo de explicação da união da mente com o corpo, pois

“essas duas substâncias são chamadas incompletas em relação ao composto que surge de sua união” (AT, VII, p.585). A incompletude se dá em relação às propriedades emergentes, que não podem ser entendidas quando reduzidas ao corpo ou à mente isoladamente porque nem o corpo, nem a mente podem isolados produzir as paixões. A mente e o corpo são independentes um do outro. Nesse contexto a independência é um atributo da substância e revela a total autonomia das propriedades de uma substância em relação à outra. Nesse sentido, uma pode *subsistir* sem a outra, ainda que ambas dependam da existência de Deus. Contudo, o que Descartes tenciona expressar na passagem citada é que as referidas substâncias são incompletas para explicar as propriedades emergentes da própria interação entre elas.

O ponto é que as propriedades do todo não podem ser reduzidas às propriedades das partes. O termo *incompleta* não assume uma conotação ontológica que acarretaria necessariamente a existência de uma terceira substância. Ele designa que uma investigação do corpo e da alma, separadamente, não conseguiria lançar luz sobre a compreensão das paixões que governam o comportamento humano e tornam o ser humano singular em relação aos demais seres. É precisamente nesse sentido que o ser humano é entendido em algumas cartas como completo cuja explicação comporta um horizonte próprio e autônomo de reflexão. Em carta a Regius, que retém uma coloração escolástica para manter um diálogo proveitoso com seu leitor, Descartes não hesita em afirmar que em certo sentido o ser humano é um ente por si:

Nós asseguramos (...) que o homem é composto de uma alma e de um corpo, não apenas pela presença dos dois ou por sua vizinhança imediata, mas por uma verdadeira união substancial (...) Mas, enquanto se considera o homem nele mesmo como um todo, não podemos deixar de afirmar que há apenas um e que se trata de um ser existente por si e não por acidente (Janeiro de 1642: AT, III, p.508).

Nessa perspectiva, a incompletude entre as duas substâncias não é acidental – é nesse sentido que o ser humano não é acidental –, mas estrutural, pois embora sejam completas do ponto de vista de suas propriedades específicas – o que garante o dualismo de substâncias cartesiano no nível de uma análise do entendimento puro ou metafísica, visto que se tratam de duas substâncias separáveis (AT, VII, p.222-223) –, elas são incompletas do ponto de vista da produção de propriedades que surgem apenas na interação entre as substâncias e que, por conseguinte, não podem ser reduzidas, no nível explicativo da condição humana, a nenhuma das substâncias separadamente. As paixões não têm autonomia ontológica para existirem independente da interação da mente com o corpo, nem o corpo e a mente separadamente têm autonomia para produzirem as paixões, pois no nível da explicação da natureza humana, só é possível entendê-las considerando a interação que corpo e mente guardam entre si cuja crença não está no mesmo patamar de certeza, como disse anteriormente, de outras crenças metafísicas como o *cogito* ou as verdades eternas. Analogamente os fenômenos biológicos dependente dos fenômenos físicos, mas a sua explicação está em outro nível conceitual e com padrões de garantia e legitimidade não necessariamente coincidentes com aqueles dos demais níveis. Para explicar o ser humano o recurso apenas à fisiologia e à metafísica separadamente é insuficiente conceitualmente. Talvez essa convicção tenha alimentado a ideia de Descartes de construir uma obra cujo foco estivesse nas propriedades da união, nas paixões.

O Tratado das Paixões e o caráter intencional das paixões

Diferentemente das *Meditações*, o foco da análise cartesiana empreendida no *Tratado das Paixões* não repousa na separação do corpo e da mente, mas na união. A passagem de um texto ao outro não deve ser retratada como uma mudança de compreensão da natureza humana, mas como uma mudança

de ênfase no estudo da condição humana. A tese da união já estava presente no momento da redação da sexta Meditação. Contudo, ela não é desenvolvida, problematizada, porque Descartes tinha consciência de que o estudo da natureza humana precisava de uma investigação própria cujo escopo englobasse a especificidade de um saber que não transita no horizonte da certeza absoluta ou por assim dizer metafísica.

A redação do *Tratado das Paixões* serve, desse modo, como uma resposta geral aos diferentes interlocutores das mais variadas colorações. Nessa obra Descartes assume a tarefa de trabalhar no horizonte do que chamo de dualismo de propriedades e opera no registro apenas da união para explicar as paixões como propriedades de uma ordem diferente das propriedades estritamente corpóreas e estritamente mentais. O epicentro do *Tratado das Paixões* repousa na investigação da união. Para o estudo das paixões Descartes acredita que é necessária uma disciplina específica que comporte um estudo das propriedades emergentes da união. Ele declara tal especificidade na seguinte passagem do *Tratado das Paixões*:

De resto, para suprimir aqui em poucas palavras tudo quanto se poderia acrescentar no tocante aos diversos efeitos ou às diversas causas das paixões, contentar-me-ei em repetir o princípio em que se apoia tudo que escrevi, a saber, que há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo (*Tratado das Paixões*, art. 136 / *AT*, XI, p.420-421).

Quando propõe uma disciplina – a moral – que lida com propriedades que emergem de uma estrutura ontológica pré-definida Descartes não está negando que disciplinas isoladas, como a metafísica e a fisiologia auxiliam na compreensão da natureza humana³. Nessa perspectiva, é fundamental estar atento ao epicentro da proposta cartesiana, pois as investigações fisiológicas que marcam, sobretudo, o início do *Tratado das Paixões* podem desviar o leitor do propósito cartesiano, caso sejam lidas como espelho do *Tratado do Homem* ou como o prenúncio de uma aula de anatomia. As paixões repercutem no corpo e na mente, quanto a isso não há dúvidas. O *Tratado das Paixões* irá mostrar essa repercussão sem atribuir a causa das paixões ao corpo ou à mente separadamente.

Os primeiros artigos do *Tratado das Paixões* são responsáveis por traçar uma topografia que mapeia o que é função da mente e o que é função do corpo, mesmo quando se trata de capacidades existentes igualmente no corpo e na mente, pois é possível fazer uma distinção entre essas capacidades de acordo com seus respectivos funcionamentos (ver: art. 19-26). (os animais,

3 Das inúmeras variações que esse conceito pode assumir nos escritos dos que pensam a filosofia da mente, acredito que pelo menos de um ponto de vista prático o projeto do materialismo eliminativista guarda profundas dificuldades que nos impelem a não descartar o conceito de emergência. Ainda que o projeto do materialismo eliminativista se resume à dissolução da emergência dos estados mentais em relação aos eventos cerebrais, o que não impede que haja outros níveis de emergência, a ciência não apenas está longe de explicar os qualias ou a experiência subjetiva, como ela igualmente tem interesse reduzido em explicar aquilo que chamo de existencialidade das emoções, isto é, o modo como cada paixão é existencialmente tomada como um constituinte de nossa subjetividade. Há quem argumente, como J. Searle, que há uma incompatibilidade relevante entre o discurso objetivo da ciência e as vivências de caráter subjetivo. Nesse sentido, o conceito de emergência poderia ser um sintoma de como a consciência não poderia ser explicada pela neurociência. (De qualquer modo, o sonho de promover uma economia conceitual radicalmente austera nas ciências é demasiado oneroso para a prática científica, realizada nos laboratórios das diversas partes do mundo. Paradoxalmente, o compromisso com o projeto reducionista, que teoricamente seria protagonizado pela física, é mais filosófico do que científico, visto que ao contrário de qualquer perspectiva unificadora, a ciência caminha em diferentes níveis de complexidade que só se comunicam quando podem contribuir uma para o outro, mas jamais com o intuito de reduzir um a outro. Por exemplo, neurociência e física se comunicam, mas isso não significa que a física tenha pretensão de reduzir toda neurociência à física ou que a neurociência tenha a pretensão de eliminar a física do seu campo de atuação. Nesses termos, não sei em que medida o materialismo eliminativista conseguiria negar a importância de outras instâncias discursivas sobre a mente. O projeto reducionista não apenas está fora do horizonte de atuação da ciência como parece transparecer um recalque metafísico insuperável que condena os filósofos à expectativa de um conhecimento total e unificado da realidade, completamente dissonante das reais capacidades de atuação da ciência, bem como dos seus interesses.

por exemplo, têm algumas dessas capacidades, mas elas são corporais). Essa topografia permite homologar a distinção entre o que pertence à mente e o que pertence ao corpo e orienta, por conseguinte, o leitor na direção de uma discussão que por um lado, não se voltará nem para a metafísica, cujo campo de análise pode se prestar apenas à compreensão da imaginação e percepção do ponto de vista da mente ou que se volta apenas para a vontade humana, que tomada isoladamente é objeto apenas da metafísica (notadamente o termo metafísica não aparece no *Tratado das Paixões*). Por outro lado, a referida discussão não se voltará para uma abordagem científica cujo campo de atuação mais próprio é a anatomia e a fisiologia que fazem um repertório do corpo humano na medida em que traçam as suas funções vitais e autônomas porque independentes da sua relação com a mente.

Por isso, apesar de conter algumas poucas observações metafísicas, ou melhor, pressupostos metafísicos e algum volume de reflexões sobre a fisiologia humana, o *Tratado das Paixões* é o atestado cartesiano da rejeição do reducionismo. Nesses termos, é notável que a relação causal entre o estímulo (causa no sentido fraco) e a paixão não é tratada como uma correspondência estritamente biunívoca. O termo causa é usado para designar estímulos externos e estímulos internos e traduz, permitam-me usar a expressão quineana, o *in put* responsável pelo desencadeamento de um estado mental cuja existência depende, da existência do corpo e da mente, mas cuja explicação requer a união, pois se trata de um *out put* que apresenta propriedades que não podem ser reduzidas ao estímulo que as desencadeou. Motivos psicológicos ou fisiológicos podem causar (no sentido de estimular ou, como costumava dizer Descartes, *excitar*) as paixões, mas a existência das paixões expressa a união porque só podem ser compreendidas no horizonte em que mente e corpo estão integrados⁴.

Com efeito, a união da mente com o corpo não explica o funcionamento mecânico do corpo humano – a espontaneidade do funcionamento dos órgãos que estudada no *Tratado do Homem* –, nem o poder da mente, presente na sua faculdade do entendimento, de conhecer a verdade. As propriedades da *res extensa* e da *res cogitans* estão *dadas* e não dependem do ser humano. Todavia, as paixões explicam as razões que levam a mente a mover o corpo em direção a determinados propósitos e as razões pelas quais o corpo influencia a mente a tomar certas decisões como, por exemplo, dirigir o corpo em direção ao consumo de certos alimentos. O ponto é que a intenção das ações humanas, o que faz com que a nossa atenção se dirija para certos fenômenos, não é explicada em virtude das propriedades que marcam a configuração ontológica da mente e do corpo separadamente. A disposição da mente para se conformar, segundo Descartes: “a querer aquelas coisas que a natureza considera úteis” (*TP*, art.52 / *AT IX* p.352) depende das paixões cuja principal função é orientar a natureza humana a agir em sintonia com as suas próprias necessidades (*TP*, art. 40-41; *AT*, XI, p.359). As paixões funcionam como um indicativo de como devemos nos comportar para uma boa vida, levando em consideração o que a mente e corpo devem fazer juntos

4 Essa compreensão de que as paixões são estados mentais que emergem da união e que expressam, portanto, propriedades irreduzíveis, deve governar a interpretação do cartesianismo no que concerne, especialmente, à sua repulsa ao que chamamos hoje de materialismo eliminativista, cujas raízes podem ser encontradas em La Métrie, mas não em Descartes (sobre esse ponto ver DONATELLI 1999). Não há dúvida de que uma posição contrária àquela posição materialista não implica necessariamente uma posição emergentista. Contudo, quem assume na filosofia da mente uma posição emergentista certamente assume numa razoável proporção uma rejeição do reducionismo materialista. As razões para essa rejeição podem ter diferentes naturezas, que podem transitar, pelo menos, entre razões epistêmicas e ontológicas, mas todas elas convergem quanto ao fato de que o modelo neurocientífico, ainda que pujante, não consegue dar conta, de alguns problemas da filosofia da mente, especialmente da experiência subjetiva, dos afetos e as suas intenções. Para compreender esses problemas é preciso reconhecer, nisso acredito que concordam todos os emergentistas, propriedades cuja existência requer um estado material prévio, mas que não podem ser explicada por recorrência apenas a esse estado, ou ao modo pelo qual cada parte do corpo (cérebro) opera as suas funções isoladamente.

para preservar o bem. Em outras palavras, o aspecto intencional das paixões funciona como a seta que orienta as ações conjuntas do corpo e da mente.

Descartes guarda a convicção de que a mistura da mente com o corpo é intensa e homogênea, pois mesmo que haja uma sede da atuação da mente sobre o corpo, a saber, na glândula pineal (*TP* art.31-32; *AT*, XI,p.351-352) a mente se encontra “verdadeiramente unida a todo corpo” (*TP*, art. 30; *AT*, XI, p.351) de sorte que o corpo humano é uma matéria cuja totalidade, confirma Descartes: “está harmoniosamente unida à alma desse homem” (carta a Mesland / 9 / fevereiro de 1645 / *AT*, IV, p.166). Nessa perspectiva, há uma simetria entre os nervos que interconectam toda a estrutura orgânica do corpo humano e a mente que está igualmente presente em todo corpo na forma de um emergentismo sincrônico. Neste contexto, as paixões indicam uma intencionalidade por meio da qual é trilhado o caminho do melhor funcionamento do corpo e da alma no que diz respeito à união. Isto é, as paixões comportam um caráter intencional, capaz de nos veicular a determinados comportamento morais cujo propósito é de tornar a vida humana melhor por meio da compreensão do modo como a união influencia a saúde do corpo e da alma (*TP*, art.137 *AT*, XI, p.193).

O estudo das paixões indica que o ponto central da análise cartesiana incide sobre o modo como a relação da mente com o corpo contribui para a condição humana e não sobre por que as referidas substâncias interagem. Com a ênfase na intencionalidade das paixões Descartes pretende alertar o seu leitor que a sua investigação não se concentra sobre o que causa a interação da alma com o corpo, mas sobre como devemos entender essa interação no sentido de tornar a vida humana melhor. Assim, para entender a natureza desta interação Descartes propõe que a alma e o corpo sejam compreendidos em função da capacidade de interação cuja resultante, irreduzível ao corpo e a alma separadamente, comporta a noção de identidade pessoal.

Emergência e identidade pessoal: a constituição da pessoa

Tentei mostrar até agora que do ponto de vista da explicação das paixões a ideia da união da mente com o corpo é decisiva. Para a compreensão da intencionalidade das paixões o foco não deve estar na compreensão separada de cada uma das partes da união (no presente caso a mente e o corpo), pois essa compreensão pouco contribui para o entendimento das propriedades da união que viabilizam essa intencionalidade. Descartes tem consciência disso. Nesses termos, ele propõe que o corpo e alma sejam entendidos, quanto ao caso do ser humano, de forma diferente em relação ao demais seres. Notadamente, o corpo e alma, no nosso caso, têm a capacidade que outros corpos e almas não têm que é justamente a capacidade de interagir entre si. Desta interação vimos que surge as paixões, mas Descartes também pretende explicar a identidade pessoal por meio do modo singular que a interação ocorre em cada pessoa. A sua estratégia é relativizar, por conseguinte, o uso dos termos alma e corpo quando se refere à condição humana, isto é, à união para garantir que a noção de identidade pessoal esteja inscrita na própria natureza da união.

Essa provavelmente foi a razão que levou Descartes a sugerir o termo “alma corporal” em carta a Arnauld para denominar essa capacidade da alma de se unir ao corpo. Com esse termo Descartes tenciona dizer que “a alma também pode ser dita corporal, na medida em que está apta a se unir ao corpo...” (Carta a Arnauld 26 de julho de 1648, *AT*, V, p.223). A capacidade ou propriedade absolutamente particular da alma do ser humano poder se unir ao corpo autoriza a Descartes a postular a ideia de que a alma pode ser compreendida pela a especificidade de se relacionar com o corpo e, portanto, ser concebida como *alma corporal*. Além das propriedades conhecidas e enunciadas na segunda Meditação, a alma possui a propriedade de interagir com o corpo humano. Assim, mesmo que não seja possível explicar como a alma pode interagir com o corpo, é possível pensar o ser humano em função propriedades que emergem dessa interação e reconhecer na alma humana propriedades dissonantes daquelas que a alma pode guardar em

outros seres possíveis. Esse raciocínio cartesiano pode não estar isento de dificuldades, mas carrega consigo uma oposição ao materialismo eliminativista sem, contudo, explicar, é bem verdade, como a emergência é possível que no presente caso consistira em explicar por que e como a alma tem esta propriedade⁵.

Para garantir a união Descartes também caracteriza de modo particular o corpo humano lhe atribuindo uma propriedade que os demais corpos não têm: a capacidade de se unir à alma. Nenhum outro corpo comporta essa união. Por isso, o próprio uso do termo corpo, assim como termo alma, como mostrei acima, também tem mais de um significado na filosofia cartesiana porque seu uso quando se refere ao corpo humano não pode cumprir a mesma função semântica destinada ao seu uso quando se refere aos corpos físicos cujas principais características são notadamente a extensão e o movimento. Nesses termos, Descartes promove uma distinção importante entre o corpo humano e dos demais corpos.

Em primeiro lugar, considero o que é exatamente o corpo de um homem e vejo que essa palavra ‘corpo’ é muita ambígua. Quando falamos de um corpo geral, queremos dizer uma determinada parte da matéria, uma parte da quantidade da qual o universo é composto. Nesse sentido, se a menor porção dessa quantidade fosse removida, julgaríamos sem problema que o corpo está menor e não mais completo; e se qualquer partícula da matéria mudasse, diríamos logo que o corpo não era mais exatamente o mesmo. Mas, quando falamos do corpo do homem, não queremos dizer uma parte particular da matéria, ou uma que tenha um determinado tamanho; queremos dizer simplesmente o todo da matéria que é unido à alma desse homem. (Carta a Mesland 9 de fevereiro de 1645 // *AT*, IV, p.166)

Se nas *Meditações* o foco era fundamentar a física por meio da rejeição da proposta aristotélica das formas substancias (ver: Andrade M. Oliveira, 2006), era natural que naquele texto a essência dos corpos em geral fosse reduzida às propriedades geométricas. No entanto, para pensar o ser humano a redução do corpo as propriedades geométricas entra em colapso porque o corpo humano tem uma propriedade que os demais corpos naturais não têm: a capacidade de se unir à alma e, sobretudo, de interagir com ela, formando propriedades como as paixões.

Nessa perspectiva, os fatores que individualizam os objetos, movimento e extensão, não são variáveis responsáveis por explicar a identidade pessoal, o que individualiza cada ser humano, porque essa última se refere a uma propriedade da união. Ou seja, o reconhecimento de si mesmo como uma pessoa única está subordinado ao conhecimento da união, de sorte que as variáveis responsáveis por explicar a diferença entre os corpos naturais não têm relevância para explicar a identidade pessoal. Assim, as mudanças no corpo, que podem ser explicadas nos termos da física, não contribuem para esclarecer uma propriedade emergente da relação do corpo com a mente. Para continuar com a carta citada: “E assim, apesar de essa matéria mudar, e sua quantidade aumentar ou diminuir, ainda assim acreditamos ser o mesmo corpo, *numericamente o mesmo* corpo, desde que permaneça conjugado e substancialmente unido à mesma alma. (Carta a Mesland 9 de fevereiro de 1645 // *AT*, IV, p.166)”.

Embora o corpo humano possa ser considerado parcialmente como uma máquina, cujo funcionamento tem certa autonomia em relação à mente, a sua união com a mente confere ao ser

5 A posição de Searle é, na melhor das hipóteses, questionável porque ele assume um materialismo naturalista, mas ele nega expressamente que a sua posição seja análoga àquela do dualista de propriedades e mantém a irredutibilidade ontológica da consciência aos processos cerebrais. A sua posição parece ser um misto paradoxal, como mostra muito bem Târik Prata, de dualismo (conceitual) e materialismo (PRATA, 2009). O mais grave é que do caráter holístico das relações cerebrais não segue, como equivocadamente defende Searle, que a consciência é emergente. O holismo não é antítese do reducionismo, pois é possível oferecer uma visão sistêmica do cérebro que explique os estados mentais em termos neurocientíficos.

humano algumas propriedades que não podem ser reduzidas aos mecanismos físicos da máquina ou à disposição dos seus órgãos e nervos. Na carta supracitada Descartes afirma que a identidade numérica, a qual implica uma indivisibilidade da condição humana, instanciada em cada pessoa, é uma propriedade decorrente da união do corpo com a mente. As variações às quais estão submetidos nossos corpos humanos não quebram a nossa identidade pessoal porque ela não está subordinado à variação do tamanho do nosso corpo (a grandeza e a velocidade dos corpos são os principais elementos que caracterizam a física cartesiana), mas está ligada à capacidade que ele tem de se relacionar com alma, instituindo uma unidade que somos nós mesmos, que se mantém ao longo de nossa vida.

Descartes argumenta que a identidade pessoal não é dada apenas no corpo humano, tomado como uma máquina que caracteriza a nossa espécie, mas é incapaz de caracterizar a singularidade de cada indivíduo. Portanto, a indivisibilidade do ser humano e a sua consequente compreensão como indivíduo (pessoa) é o resultado da união da mente com o corpo, pois apenas no registro dessa união é possível compreender a relação de mútua influência entre a mente e o corpo que molda o ser humano ao longo de sua vida⁶. É nessa relação que a singularidade da existência humana é efetivada. Portanto, os estados mentais responsáveis pela individuação do ser humano só podem ser compreendidos quando se aceita a tese de que o corpo está “conjugado e substancialmente unido à alma” (Carta a Mesland 9 de fevereiro de 1645 // *AT*, IV, p.166). A identidade pessoal é uma propriedade da união. Ele só existe no estado de interação entre corpo e mente. Como o ser humano, enquanto indivíduo, é o resultado da união, as variações que incidem sobre nosso corpo não impedem que nos reconheçamos como nós mesmos, ainda que o tempo tenha transcorrido, porque a união, e com ela a nossa identidade pessoal, se mantém intacta.

Obras cartesianas

DESCARTES, R. 1986. *Œuvres de Descartes*. ADAM, C. et TANNERY, P. 12v. 2ed. Paris: Vrin.
DESCARTES, R. 1962. *Descartes Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.
Difusão Européia de Livro.

6 Embora Descartes não use o termo inconsciente para se referir às experiências que não estão no âmbito estrito da consciência – seu ponto é investigar o que podemos controlar, isto é, o que está ao alcance de nossa consciência –, gostaria de fazer algumas considerações sobre a dificuldade do projeto reducionista do materialismo eliminativista. Acho que é indiscutível de que o corpo pode causar certos estados mentais. Um dualista de propriedades não precisa negar essa tese naturalista, caso não se comprometa com uma distinção ontológica entre as propriedades mentais e cerebrais. Basta, apenas, admitir que os estados mentais, embora dependam do cérebro como defende Descartes, podem igualmente causar sensações. Os estados mentais não são algo pairando desvinculado do cérebro. Entretanto, é possível entender as paixões, por exemplo, como uma estrutura ontológica que molda o funcionamento do cérebro de maneira única. Essa modulação é histórica e, por assim dizer, entrópica, pois uma vez desencadeada não pode ser mais reorganizada ou remontada por meio da recuperação de todas as variações. Uma vez que a atividade consciente ocorre no cérebro não é mais possível reconstituir objetivamente o fluxo das vivências. Ou seja, uma vez que estamos no mundo não podemos mais recuperar, no sentido de Hume, completamente o fluxo das nossas paixões. Nosso olhar é contaminado de presente e não conseguimos reorganizar genuinamente a nossa história. Isso não significa que aquilo que não conseguimos mais remontar não influencie o nosso comportamento. Em certo sentido, a nossa história psicológica é inacessível, em sua totalidade para o indivíduo, considerando que parte dela se esconde nos corredores dificilmente decifráveis do inconsciente. Esses estados não conscientes, que, para voltar a Descartes, guardam paixões vigentes, causam determinados comportamentos. O ponto é que parte importante de nossa experiência tende a se esconder, em alguns casos ser completamente esquecida sem, contudo, deixar de influenciar o nosso comportamento. Ainda que a consciência possa ser explicada materialmente e objetivamente, ela não pode ser explicada no horizonte de todas as individualidades que existiram ao longo da história humana. O cérebro não guarda de modo objetivo a história de cada indivíduo que tende a se dissipar e a se reconfigurar, do ponto de vista do sentido da experiência, de modo particular e intraduzível por meio de uma teoria unificada de todas as personalidades. Uma análise objetiva do cérebro não dá conta das informações perdidas que podem causar comportamentos. O ponto é que uma descrição estritamente atinente à estrutura neurológica pode reproduzir estados mentais similares àqueles que povoaram a nossa atividade psicológica num determinado momento da nossa história, mas não explica como esses estados conseguiram, ao longo de nossa história psicológica, causar determinados comportamentos.

- DESCARTES, R. 2000. *As meditações de filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP.
- DESCARTES, R. ANDRADE M. OLIVEIRA, E., 2008. (Org. E trad.). *O Mundo ou o Tratado da luz*. 2. ed. São Paulo: Hedra.
- DESCARTES, R. BEYSSADE, M. 1990. *Méditations Métaphysiques*. Descartes. Trad. Et commentaire de Beyssade, M. Paris, Librairie Générale Française.
- DESCARTES, R. GILSON, E. 1987. *Discours de la Méthode*. Paris, Vrin.

Outras fontes

- ANDRADE M. OLIVEIRA, E. 2006^a. *Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne*. Paris: Sorbonne.
- _____. 2010. *La Génèse de la méthode cartésienne; la mathesis universalis et la rédactions de la Règle IV dans des Règles Pour la Dirction de L'Esprit*. Dialogue - Canadian Philosophical Association, v. 49, p. 1-26.
- _____. 2014. “Um imperativo sentimental: generosidade e altruísmo na ética cartesiana”. In: CARVALHO, M.; FIGEIREDO, V. (Org.). *Filosofia do renascimento e moderna*. 11ed. Anpof: Anpof, 2014, v. 1, p. 153-171.
- _____. 2012. “O papel da abstração na instanciação da álgebra nas Regulae ad Directionem Ingenii”. *Analytica (UFRJ)*, v. 15, p. 145-172.
- _____. 2009. A função do método de análise na constituição do argumento do cogito nas *Meditações: uma leitura do cogito através da reductio ad absurdum*. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 54, p. 155-171.
- _____. 2006^b. A teologia negativa cartesiana. *Perspectiva Filosófica*, v. II, p. 93-110.
- _____. 2006^c. Hipótese e experiência na constituição da certeza científica em Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 16, p. 259-280.
- _____. 2015. É Sobre a generosidade: uma introdução contemporânea à moral cartesiana. *Veritas (Porto Alegre. Impresso)*, v. 59, p. 61-87.
- BEYSSADE, J.M. 2000. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF.
- BENDEAU and HUMPHREYS. 2008. *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. USA, MIT.
- CHAPPELL, V. 1994. Descartes's Compatibilism. In *Reason, will and sensation: studies Descartes's metaphysics*. Ed. J. Cottingham. USA: Clarendon Press . Oxford.
- COTTINGHAM, J. 1992. *Descartes*. Oxford: Blackwell, (descartes's trialism p.127-132).
- _____. 2008. *Cartesian reflections*. Oxford: Oxford University Press, (p.173-189)
- DONATELLI, M. C. O. F. 2002. *A necessidade de certeza na explicação científica cartesiana e o recurso à experiência*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: UNICAMP, p.257-268.
- _____. 2008. *Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica*. *Scientiae Studia (USP)*, v. 6, p. 235-252.
- GARBER, D. 2004. *Corps Cartésiens*. Trad. Dubouclez, O. Paris, PUF.
- GILBERT, P., and LENNON, K. 2005. *The world, the flesh and the subject: continental themes in philosophy of mind and body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HOFFMAN, P. A união e a interação entre mente e corpo. In *Descartes*. Porto Alegre: Arned, 2011 (p.381-393).
- _____. 2009. *Essays on Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- LOWE, E. J. 2005. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MORRIS, K. e BAKER, G. 1996. *Descartes'dualism*. London and New York: Routledge.
- PRATA, T A. 2009. Irredutibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo. In *O que nos faz pensar?*, N. 25, Rio de Janeiro: PUC, p.107-124.
- RYLE, G. 1950. *The concept of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- ROCHA, E. 2004. Animais, homens e sensação segundo Descartes. In *Kriterion*. v.45 n.110, UFMG, MG.
- _____. 2006. Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 16 - 1, p. 124-142.
- _____. 2008. O Argumento em Favor da União Corpo e Alma em Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 18, p. 147-162.
- SHIMITTER, A. 2011. “Como fabricar um ser humano: paixão e explicação funcional em Descartes”. In *Descartes* (org. Broughton, J. e Carrierio, J. 2008). trad. Lia Levy e Ethe Rocha. Porto Alegre: Penso, p.113-131.
- WITTGENSTEIN, L. 2001. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.