



A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares¹

alexandregts@gmail.com

Resumo: Este texto quer mostrar como a terceira noção primitiva – que se refere à irreduzível simplicidade da união substancial entre a alma e o corpo – é explicitada e tematizada na correspondência entre Descartes e Elisabeth da Boêmia. Depois de tratar da formulação da ideia de noção primitiva na sucessão dos textos de Descartes, a começar pelas naturezas simplíssimas das *Regulae*, procura caracterizar o modo pelo qual a terceira noção pode ser conhecida e se tornar visível, bem como expor o esforço da sua descrição e subsequente exploração do domínio das paixões.

Palavras-chave: Descartes; Elisabeth; correspondência; noção primitiva; união substancial; paixão.

Résumé: Dans ce texte, on souhaite montrer de quelle manière la troisième notion primitive – qui renvoie à la simplicité irréductible de l'union substantielle entre l'âme et le corps – est explicitée et thématisée dans la correspondance entre Descartes et Élisabeth de Bohême. Suite à l'examen de la formulation de l'idée de notion primitive dans la succession des textes de Descartes, à partir des natures simples des *Regulae*, on cherche non seulement à caractériser la façon dont la troisième notion peut être connue et se rendre visible, mais aussi à exposer l'effort nécessaire à sa description et l'exploration ultérieure du domaine des passions.

Mots-clés: Descartes; Elisabeth; correspondance; notion primitive; union substantiel; passion.

I - As duas primeiras noções primitivas

Na carta a Elisabeth, princesa da Boêmia, de 21 de maio de 1643, Descartes nos apresenta as suas noções primitivas: “Primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como originais, sobre cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. Há apenas poucas noções assim”.² Essas noções são primitivas porque são primeiras e anteriores a outras que delas seguem, definem cada qual sua própria série, ou seja, um eixo de dedução das que lhe são dependentes e relativas. Retomando, de certo modo, em francês o “*tanquam*”, Descartes nos diz que não são originais, mas são “como” originais. Na *Terceira Meditação*, Descartes havia dito que as ideias são *tanquam imagines rerum*, são como imagens das coisas. Mas não são as imagens das coisas. É o padrão que usamos para aprender as coisas, para conhecer as coisas. Há

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

2 « Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions... » (DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996 : AT, III, p. 665 ; DESCARTES, *Tutte le lettere*: 1619-1650; *Opere*: 1637-1649; *Opere postume*: 1650-2009, G. Belgioioso (éd.), Bompiani, Milão, 2009 : B Let, p. 1748).

ideias que são como originais das coisas. Por isso, são noções: são ideias que nos fazem conhecer certas séries de coisas, segundo a nossa capacidade. E esses como originais são poucos. Há as mais gerais: ser, número e duração, “que convêm a tudo o que podemos perceber” (AT, III, 665; B Let, 1748).³ Para concebermos o corpo em particular, temos “a noção de extensão, da qual seguem as da figura e do movimento”. Por outro lado, para concebermos exclusivamente a alma, temos “o pensamento, na qual são compreendidas as percepções do intelecto e as inclinações da vontade” (AT, III, 665; B Let, 1748).⁴

Essa teoria das noções primitivas (Landim, 1992, p. 39)⁵ começou a ser elaborada nas *Regulae ad directionem ingenii*, sobretudo na *Regula XII*, a partir das naturezas simplíssimas. São, nesse texto de juventude, naturezas que dizem respeito ao modo pelo qual as coisas são apreendidas pelo intelecto (Savini, v. 29, n. especial, p. 97).⁶ Constitui então um passo importante na formulação de uma teoria do objeto, ou seja, da coisa completamente determinada e conhecida pelo nosso intelecto, na proporção de sua limitada capacidade. A partir, assim, de um determinado tipo ou categoria de natureza intelectual derivamos ou deduzimos o conhecimento dela dependente. Constituem, portanto, essas séries, cadeias ou eixos da estruturação do conhecimento. É possível entender essa formulação das naturezas simplíssimas como uma reconsideração das categorias aristotélicas a partir de um ponto de vista inteiramente novo: já não da coisa ou substância, mas do modo pelo qual nosso intelecto limitado apreende. Perspectiva essa que será explorada por Kant na sua tábua das categorias. Já não se trata de uma tipologia das coisas, da natureza enquanto tal, mas de categorias do pensamento ou intelecto, são as naturezas simples que encontramos em nossa mente (Marion, 1993, pp.78-79, 16, 136-137).

Isso tudo é explicitado no texto da *Regula XII*, quando Descartes diz: “Dizemos, portanto, em primeiro lugar, que as coisas singulares devem ser consideradas na ordem para o nosso conhecimento, diferentemente do que se falássemos das coisas na medida em que existem verdadeiramente (Regula XII, AT, X, 418; B Op II, 756)”.⁷ É uma mudança total de modo de filosofar. Trata-se de uma reconsideração da “arquê”, do principium.⁸ Em Descartes, o princípio já não reside no mundo, nas coisas que existem fora de nós, mas no fundamento do conhecimento;

3 « [...] car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir... ».

4 « nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté... ».

5 “[Noção primitiva] encontra a sua origem no que foi denominado pelas *Regulae* de naturezas simples, que são noções que não podem ser decompostas (clara e distintamente) pelo intelecto em noções ainda mais simples. Neste sentido, as naturezas simples não podem ser derivadas de outras noções, devendo, então, ser consideradas como noções primitivas ou elementares”.

6 “La R12 presenta la differenza tra le cose in quanto esistenti e le cose in quanto conosciute. Tale differenza, posta da Descartes, segna un punto di rottura decisa con la teoria aristotelica della scienza, ancorata al concetto di sostanza. La scienza per Aristotele si dà innanzitutto della sostanza, che rappresenta il significato pieno dell'essere e, quando Descartes afferma che le cose in quanto esistenti sono un qualcosa di uno e semplice, di fatto ha in mente la definizione tradizionale di sostanza come ciò che è in sé e non in altro. La scienza cartesiana non ha quindi a che fare con le cose in quanto esistono nella realtà, ma in quanto sono conoscibili dalla mente e in questo processo di riduzione dell'esistente al conoscibile si opera una trasformazione che allontana la scienza di Descartes dall'esperienza (ingenua o meno ingenua) che abbiamo delle cose”.

7 “Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt”.

8 Em carta a Cleserlier, Descartes diferencia o significado em que usa preferencialmente princípio do de Aristóteles. Para ele, o princípio é principalmente um fundamento para descobrir e conhecer. Seria mais um princípio fundador. Em Aristóteles, seria uma noção comum, na perspectiva de fundamentação do que é já conhecido (Cf.: Descartes a Cleserlier, junho ou julho de 1646 (AT, IV 443; B Let, 2226)).

não é o princípio da “*physis*”, mas da mente. São as naturezas simples os princípios das ordens de entendimento do mundo que encontramos na nossa mente. Vejamos como o texto das *Regulae* descreve esses “*principia*”. “Dizemos, em segundo lugar, que essas coisas que são ditas simples a respeito do nosso intelecto, ou bem são puramente intelectuais, ou puramente materiais ou bem comuns” (Regula XII, AT, X, 418; B Op II, 756).⁹ Essa simplicidade foi entendida nos seguintes termos: “Por isso, não tratando dessas coisas senão enquanto são percebidas pelo intelecto, chamamos simples somente aquelas cujo conhecimento é tão perspicuo e distinto que não podem ser divididas em outras conhecidas mais distintamente pela mente” (Regula XII, AT, X, 418; B Op II, 756).¹⁰ Trata-se de uma simplicidade entendida por uma indivisibilidade mental, em que a unidade de perspicuidade e distinção é absoluta. É separada de todas as coisas por ser distinta. A distinção parece prevalecer nesse momento como o critério da própria perspicuidade, da própria clareza (Nijhoff, 1977, p. 239).¹¹ Entre essas coisas mentais simples, temos:

aquelas puramente intelectuais, que por uma certa luz ingênita e sem o acréscimo de alguma imagem corpórea são conhecidas pelo intelecto: é certo que há algumas tais de que não podemos formar nenhuma ideia corpórea, aquelas que nos representem o que seja conhecimento, o que seja dúvida, o que seja ignorância, assim como o que seja a ação da vontade, que pode ser chamada de volição, e semelhantes (Regula XII, AT, X, 418; B Op II, 756).¹²

O puramente intelectual se entende por não ser formado por nenhuma ideia corpórea. Nessa expressão, já vemos um novo uso da noção de ideia feito por Descartes, que já não é o arquétipo da criação, mas uma mera ocorrência mental (Gilson, 1947, p.319; Cottingham, 1992, p. 22). Ideia corpórea que nos é antes apresentada como imagem corpórea. A ideia da natureza simples intelectual não é propriamente uma imagem, que como tal é sempre uma figuração corporal (AT, VII, 28),¹³ mas já é uma “como que imagem”, não figurada, e assim conhecida pelo intelecto. Por outro lado, temos: “Aqueles puramente materiais, que não são senão conhecidas nos corpos; como são a figura, a extensão e o movimento etc.” (Regula XII, AT, X, 418; B Op II, 756)¹⁴ O que caracteriza a coisa mental puramente material é que são absolutamente simples e conhecidas como relacionadas aos corpos e, portanto, figuráveis, inteligíveis a partir da Geometria. Há, ainda, as naturezas simples que “são ditas comuns, que são atribuídas sem discriminação seja às coisas corpóreas, seja às espirituais, como existência, unidade e duração e semelhantes” (Regula

9 “Dicimus secundo, res illas, quæ respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes”.

10 “Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua et distincta est, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint”.

11 Espinosa parece desenvolver muito bem o espírito das *Regulae*: “Quo enim specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est”. “Pois, quanto mais específica é uma ideia, tanto mais distinta e, por isso, mais clara ela é”. (*Tratado da emenda do intelecto*, tradução de Cristiano Novaes de Rezende, Coleção Fausto Castilho, Campinas: Editora UNICAMP, 2015, p. 36 (388)). “A divisão não continua a sua regressão senão enquanto a distinção a exige (...) Longe de levar a uma “ousia”, a divisão não mede as cesuras senão à medida da distinção”. Marion, J-L, in : Descartes, « Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité ».

12 « Pure intellectuales illæ sunt, quæ per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeæ adjumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea quæ nobis repræsentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia ».

13 “Porque imaginar não é senão contemplar a imagem ou a figura de uma coisa corporal” (Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004, Meditatio II, p. 51).

14 « Pure materiales illæ sunt, quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc ».

XII, AT, X, 419; B Op II, 756).¹⁵ Além disso, Descartes acrescenta as noções comuns, que vinculam e articulam as naturezas simples (Regula XII, AT, X, 419; B Op II, 756).¹⁶

II - O simples e o composto

No Discurso e nas Meditações, temos a mesma perspectiva, mas agora a partir dos princípios do cogito e de Deus e da ideia de substância ressignificada. Ela se expressa principalmente pelo uso de um termo marginal no léxico da substância: “res”, que é, sobretudo, a coisa pensada (Armogathe, pp. 26–27). A noção de substância é introduzida nesses textos como uma das noções comuns, ao lado da noção comum de ser e de outras, sobretudo, nas *Meditações*. No *Discurso*, o cogito é entendido como substância e Deus como ser; numa formulação mais tomista e menos suareziana (Marion, 1996, p.88).¹⁷

Além disso, o jogo entre o simples e o composto parece dirigir o filosofar cartesiano em vários de seus aspectos. A decomposição ou análise opera para encontrarmos o simples, distinto de tudo mais e, por isso, absoluto; “considerando que toda composição testemunha dependência e que a dependência é manifestamente um defeito” (AT, VI, 35; B op I, 64).¹⁸ Absoluto, que também é claro e evidente, pois se trata sempre do que se mostra em sua transparência para a mente. A partir dele, podemos reconstruir ou seguir uma ordem verdadeira de síntese. Deus e o cogito são pensados nessa perspectiva: a de um princípio absoluto. O cogito seria o princípio absoluto de nosso conhecimento e de nossas certezas e Deus, o princípio absoluto do ser e da verdade. Porém, Deus é pensado no pensamento. O cogito é reconsiderado ao encontrar uma ideia em si que lhe é anterior (Meditatio III, p. 20; AT, VII, 20).¹⁹ Trata-se do completamente absoluto e independente. De certo modo, a teoria da substância que é formulada por Descartes nos *Princípios da Filosofia* estabelece dois níveis de independência: a do infinito e a do finito (AT, VIII, 24).²⁰

Há, de certo modo, listas que procuram descrever as principais figuras da coisa pensante e da coisa extensa. Em relação à coisa extensa, ou melhor, à ideia de extenso na *Primeira Meditação*, temos o estabelecimento do simples a partir do limite da imaginação. A primeira pergunta diretriz da dúvida é se o que é sentido é imaginado, ou mesmo, imaginável. O argumento do sonho anula a oposição entre o sentido (realidade) e a imaginação (ficção). Operamos, em seguida, na imaginação. Entendemo-la como uma faculdade compositiva que pode apresentar-nos o mundo como ficção.

15 Denique communes dicendæ sunt, quæ modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia ».

16 “Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones, quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hæ scilicet: quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quæ ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, etc. Et quidem hæ communes possunt vel ab intellectu puro ».

17 « Em 1637, se *penso, logo sou* recebia a qualificação de ‘substância’, só ele a recebia: nenhuma outra coisa finita, nem, sobretudo, infinita (Deus) compartilhava desse título” Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes* II, Paris, PUF, 1996, p.88.

18 « considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut ».

19 “que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo” (Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004)

20 “Por ‘substância’ não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise nenhuma outra coisa para existir. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de 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” (Descartes, *Princípios de Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 67; parágrafo 51 da primeira parte).

Para descobrir os seus limites: aquilo que não pode ser fingido em toda a ficção, o absolutamente simples, indecomponível, do qual depende toda composição, elevamo-la a sua máxima potência: “Ou, se excogitar talvez algo a tal ponto novo que nada do que antes se lhe viu assemelhe de todo e seja, assim, completamente fictício e falso, decerto que ao menos as cores de que se compõem devem ser, porém, verdadeiras” (Meditatio I, p. 20; AT, VII, 20).²¹ Nesse campo do simples aberto pelas cores, preparamos por um “tanquam”, por um “como”, por um “como que”, a lista das figuras do extenso: “Por igual razão, embora essas coisas gerais _ olhos, cabeça, mãos e semelhantes _ possam ser elas também imaginárias, é preciso confessar, todavia, que são pelo menos verdadeiras algumas outras coisas, ainda mais simples e universais, a partir das quais são figuradas, como [tanquam] a partir de cores verdadeiras, todas as imagens que estão em nosso pensamento, quer verdadeiras, quer falsas” (AT, VII, 20). A apresentação da lista que segue é precedida de um “videntur” (parecem) e a lista mistura as noções particulares com as comuns, como as de coisa, número, tempo e duração. “Desse gênero de coisas parecem ser a natureza corporal comum e a sua extensão, bem como a figura das coisas extensas; a quantidade ou a grandeza delas e seu número; o lugar onde existem e o tempo pelo qual duram e coisas semelhantes”.²² No parágrafo 22 da Terceira Meditação, os simplíssimos referentes à coisa corporal foram mais bem organizados para saber se a coisa pensante poderia ser causa das ideias de coisas corporais. De um lado, foram postas as ideias sensíveis que, pela carência de ser, seriam facilmente explicadas e produzidas pela entidade da coisa pensante. De outro lado, as ideias ancoradas na noção de extensão, fundamentadora da Física Mecanicista, apresentam uma seriação muito estrita: não há movimento sem situação; não há situação sem figura e não há figura sem extensão. É impensável um corpo sem extensão. Podemos eliminar todas as outras ideias, mas não conseguimos eliminar a extensão, é um limite. O corpo na sua pura materialidade não é pensável dissociado da extensão. Além disso, todas essas outras ideias (movimento, situação e figura) não são pensáveis sem extensão (id.).

As listas dos simplíssimos são sempre resultado de um esforço de investigação da experiência mental, daquela sem pressuposições. Ou seja, sempre se apresentam como listas, de certo modo, abertas, variáveis e, eventualmente, misturadas. Não integram um quadro conceitual exaustivo, a partir do qual podemos deduzir as outras coisas. Mas são sempre apresentadas no horizonte do problema a ser resolvido, do problema que se apresenta na experiência imediata.

Esse tatear próprio da pesquisa se apresenta na variação de listas que nos mostram as figuras da coisa pensante. Na *Segunda Meditação*, temos um desdobramento da vontade em quatro figuras: afirmante, negante, querente e não querente. Vejamos: “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem” (Meditatio II, p. 50). Para complicar, há um acréscimo da edição francesa de 44: a coisa pensante é também aquela que ama e odeia: “Eu, eu sou coisa pensante, isto é, coisa que duvida, que afirma, que nega, que entende poucas e ignora muitas coisas, **que ama, que odeia**, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Meditação II, p. 69; AT, VII, 35). Como entender isso? Entender essas manifestações como no pensamento? Mas as paixões parecem não ser explicáveis pelo pensamento puro. O modo do sentir parece nos anunciar uma nova natureza simplíssima, no entanto, irreduzível ao pensamento puro. O sentir abrange, de certo modo, o sentir o corpo em geral (mecânico), que é sentido com pretensão representacional (cores, odores etc), o sentir o corpo próprio (dor, fome etc) e o sentir a alma (alegria, tristeza etc.). Parecem escapar

21 Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004.

22 Op. Cit., ibidem.

ao pensamento puro e nos enviar a uma outra noção: a de união substancial tematizada na *Sexta Meditação*: “A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo tão estreito e como misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa” (Meditação VI, p. 175; AT, VII, 81). Recusa-se a imagem de que estou no meu corpo como o marinheiro está no seu navio. Trata-se de uma união visceral, uma ligação estreita e completamente misturada a ponto de formar uma só coisa, “unum quid.” Essa coisa não é nem a coisa mental referente ao pensamento puro, que me dá acesso à Metafísica do finito e do infinito, nem é a coisa mental referente à coisa extensa que me possibilita uma Física Mecanicista, mas é uma coisa mental que me dá acesso ao que eu sinto, ao que é errado, ou melhor, limitado do ponto de vista da ciência mecânica, mas que constitui a minha experiência imediata, que compartilha a imediatidade do cogito em suas outras figuras, mas que não se confunde com elas.

III – O sentir como proximidade do nada

A união substancial não me leva ao ente que é todo o ser, como na reelaboração do cogito na *Terceira Meditação*. Ela me eleva à suspeita de falsidade material de suas ideias, que são coisas que pouco se distinguem do nada. Trata-se da experiência do nada, daquilo que deve ser relegado para termos uma Metafísica que cuide dos entes, do Cogito e de Deus; para termos uma Física Mecanicista, que cuide de um objeto extenso imaginado segundo os parâmetros do intelecto. O sentir as cores e a luz nada é para a ciência; o sentir sede nada significa como puro sentir para ciência, haja vista o caso dos hidrôpicos (Meditação VI, p. 181; AT, VII, 84); o sentir alegria ou a própria alma enquanto tal nada quer dizer para ciência. Ela só capta o seu circuito causal no corpo ou as reações corporais. Perde o fenômeno da paixão, do sentir alegria, do sentir tristeza, como se nada fosse para a ciência. Na *Terceira Meditação*, há a possibilidade de descrever as ideias sensíveis como ideias do nada, como ideias de não coisas, como procedentes *a nihilo*. Essa proximidade das ideias sensíveis com o nada, com a negação de todo e qualquer ente, me apresenta uma indefinição entre o verdadeiro e o falso: “A ponto de eu ignorar se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as ideias que delas tenho são ideias de coisas ou de não-coisas”. Nelas, se não encontro uma procedência do nada, encontro uma proximidade com o nada, a ponto de confundirmos a sua procedência com a do nada: (...) “pois, se elas acaso são falsas e não representam coisa alguma (...). Se são, ao contrário, verdadeiras, porque me exibem, no entanto, tão pouco de realidade que sequer posso distinguir esse pouco de uma não-coisa, não vejo por que não possam provir de mim mesmo”. Um uso do “tanquam” esclarece essa relação entre a coisa e a não coisa: essas ideias representam uma não coisa (ou algo de realidade diminuta, próxima ao nada) como se (tanquam) fosse uma coisa. A falsidade material delas é a fenomenalização do nada ou do quase nada. O nada nelas se insinua.

Recorrendo às *Paixões da alma*: no artigo XXIII, vemos, em primeiro lugar, ao sentir aquelas ideias de algo supostamente fora de nós sempre paira a possibilidade da falsidade: “ao menos quando nossa opinião não é inteiramente falsa” (AT, XI, 346, art. XXIII; B Op I, 2354).²³ No artigo seguinte, as percepções do corpo próprio não se diferenciam fisicamente dos processos físicos, ou seja, não são praticamente nada: são apenas essa anterioridade que eu chamo de minha, que eu não sei bem de onde vem e no que consiste. A diferença é esse nada do meramente anterior: « Sem que haja nenhuma diferença entre as ações que nos fazem sentir calor ou frio que está na nossa mão e aquelas que nos fazem sentir aquele que está fora de nós; senão que uma dessas ações sobrevém a outras, julgamos que a primeira está já em nós e que aquela que sobrevém não é aí ainda, mas no objeto que

23 « Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées (au moins lorsque notre opinion n'est point fautive) par ces objets ».

a causa”. Trata-se de um juízo, portanto, aberto à possibilidade do erro, como é o caso dos amputados que sentem o membro que já não tem (AT, XI, 346 -347; B Op I, 2354).²⁴ Finalmente, no caso das paixões, saímos da identificação da causa das ideias, pois, na vivência da paixão, não se põe a questão de uma suposição de causa, de uma indicação de proveniência, como a lhe dar um certo conteúdo (com uma certa realidade objetiva), como no caso das outras percepções sensíveis. Vivenciamos um efeito não mecânico (AT, XI, 347 -348; B Op I, 2356)²⁵ de uma causa mecânica por um mero princípio correlativo, que é, em boa medida, arbitrário e pode ser mudado (AT, XI, 362; B Op I, 2372).²⁶ Essa vivência é tão sentida como se fosse da alma, que ela parece provir do nada e não de sua causa efetiva (os espíritos animais). Provir do nada na medida em que irrompe em mim de repente, inopinadamente, e me arrebatava por completo. Sou tomado por nada e passo a ser esse próprio arrebatamento. E esse sentimento nos revela, como muito bem leu Michel Henry (Henry, 1985), no artigo XXVI das *Paixões da alma*, uma certeza tão absoluta quanto à do cogito: “elas são tão próximas e tão interiores à nossa alma que é impossível que as sinta sem que elas sejam verdadeiramente tais como as sente” (AT, XI, 348; B Op I, 2356).²⁷

IV - A questão sobre a terceira noção primitiva

Emerge então um terceiro tipo de noção de algo particular: diferente das que exibem um conteúdo mental da coisa “corpo mecânico” e das que exibem um conteúdo mental da coisa “alma pura”. Elisabeth havia ficado insatisfeita com a apresentação temática da união substancial na Sexta Meditação. Vejamos então a questão que ela pôs a Descartes, motivando a redação da referida carta de 21 de maio de 1643:

Diga-me como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo, para fazer as ações voluntárias (não sendo senão uma coisa pensante). Pois me parece que toda determinação de movimento se faz pelo empurrão da coisa movida, de maneira que ela é empurrada pela qual a move, ou da qualificação e figura da superfície dessa última. O toque é requerido às duas primeiras condições, e a extensão à terceira. Tu excluíste esta da noção que tens de alma, e aquela me parece incompatível com uma coisa imaterial (AT, III, 661; B TL, 1746).²⁸

Temos então uma reflexão sobre a causalidade. Resumindo: Como a alma (imaterial) causa o efeito (movimento) material? A tese mecanicista: a causa e o efeito são materiais, a fim de que a explicação seja por causa eficiente. Ou melhor, a causa se dá por transferência de movimento na colisão, segundo o modo de contato entre a causa e efeito, e em conformidade com as superfícies da causa e do efeito. No fundo, para Elisabeth, afóra algum modo de materialismo, seria impossível mostrar o caminho pelo qual a mente move o corpo.

Nessa perspectiva, Elisabeth pede a Descartes uma definição mais particular de alma.

24 « Sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main, et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous; sinon que, l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous, et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause ».

25 « Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme, sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse rapporter ».

26 « mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée ».

27 « elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent ».

28 « en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, la manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle ».

Ela insinua que uma natureza simplíssima da alma poderia ser posta à parte, um simplíssimo de algum modo material. Assim teríamos a explicação mecânica totalmente salva. O custo seria uma composição da alma. Ela seria, de alguma maneira, dependente da matéria. Vejamos os termos da demanda de Elisabeth:

Por isso, eu te peço uma definição da alma mais particular que em tua Metafísica, isto é, de sua substância, separada de sua ação, do pensamento. Pois, ainda que as supúnhamos inseparáveis (o que, todavia, é difícil a provar no ventre da mãe e nas grandes perdas de consciência), como os atributos de Deus, podemos, considerando-os à parte, adquirir uma ideia mais perfeita dela (AT, III, 661; B TL, 1746).²⁹

Na carta de 20 de junho de 1643, a princesa é mais explícita com sua perspectiva materialista e enuncia o duplo problema da união: ação da alma sobre o corpo e ação do corpo sobre a alma. Vejamos: “E confesso que me seria mais fácil conceder a matéria e a extensão à alma, do que a capacidade de mover a um corpo e de ser movido por um a um ser imaterial” (AT, III, 685; B TL, 1770).³⁰

V – A terceira noção primitiva

Em resposta à questão de Elisabeth, depois de reapresentar as duas naturezas simplíssimas de coisas, chamadas agora de noções primitivas, como vimos acima, Descartes apresenta uma nova noção primitiva: “enfim, para a alma e o corpo em conjunto, não temos senão aquela de sua união, da qual depende aquela da força que tem a alma para mover o corpo e o corpo para agir sobre a alma, causando os seus sentimentos e paixões” (AT, III, 665; B Let, 1748).³¹

Em seguida, Descartes reafirma a estruturação do conhecimento humano a partir dessas noções primitivas: pensamento puro, corpo em geral e união substancial. Elas formam séries próprias, independentes, cada uma constitui um eixo próprio de entendimento. A cada uma pertence um modo de conhecimento particular. Na percepção da diferença entre os modos de conhecimento,³² reside a nossa ciência:

“Considero também que toda a ciência dos homens não consiste senão em bem distinguir essas noções e a não atribuir a cada uma delas senão às coisas as quais elas pertencem” (AT, III, 666; B T L, 1748).³³

De certo modo, cada um tem o seu modo de ver próprio (AT, III, 666; B T L, 1748).³⁴ Não vejo o corpo em geral (mecânico) vendo. Vejo combinando a imaginação e o intelecto. Não vejo a alma quando a imagino, mas aprendendo-a pelo intelecto puro. Vejo os corpos a partir da união

29 « Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables, (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite ».

30 Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel..

31 “enfim, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions ».

32 A noção de conhecimento se amplia para dar conta do acesso à união substancial. A união é apreendida de modo muito diferente do conhecimento metafísico e do conhecimento mecânico.

33 Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent.

34 « j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule ».

substancial, do meum corpus que se nela manifesta, quando abro os olhos. No entanto, esse ver está longe de se confundir com o ver fisiológico, com o olho como dispositivo ótico. Ver é sempre pensar ver (Paixões da alma, artigo XXXIII, AT, XI, 346; B Op I, 2354).³⁵ Todo problema seria desconhecer os eixos e tomar um pelo outro:

Pois, quando queremos explicar alguma dificuldade por meio de uma noção que lhe pertence, não podemos deixar de no enganar; como também quando queremos explicar uma dessas noções por uma outra (AT, III, 666; B T L, 1748).³⁶

O caráter primitivo de cada um não permite que confundamos os diferentes modos de ver ou conhecer: “pois, sendo primitivas, cada uma delas não pode ser entendida senão por ela mesma” (AT, III, 666; B T L, 1748).³⁷

Quando abusamos da linha tênue que separa a imaginação dos sentidos, podemos perder a noção de extensão própria do corpo mecânico e suscetível à aplicação da Matemática. A familiaridade proveniente desse abuso dos sentidos pode levar-nos à confusão:

E desde que o uso dos sentidos nos tornou as noções da extensão, das figuras e dos movimentos muito mais familiares que as outras, a principal causa de nossos erros é que queremos ordinariamente servir-nos dessas noções para explicar as coisas a que elas não pertencem (AT, III, 666; B T L, 1748).³⁸

Em seguida, temos exemplos da confusão entre os modos de ver e, em particular, a resposta à Elisabeth: não podemos ver a correlação entre o imaterial e o material em termos materialistas e da ciência mecânica: “como quando se quer servir da imaginação para conceber a natureza da alma, ou, quando se quer conceber o modo pelo qual a alma move o corpo, por aquele pelo qual um corpo é movido por um outro corpo” (AT, III, 666; B T L, 1748).³⁹

VI - A descrição da experiência

É interessante notar que talvez o tratamento do eixo das noções da união não seja regulado pela inteligibilidade da explicação causal, mas pela descrição factual. A causalidade é usada na explicação mecânica e em parte na explicação metafísica (Marion, 1986, pp. 97-126).⁴⁰ A irredutibilidade da terceira noção parece exigir também um outro modo de investigação exclusivo: a descrição.

Alguns erros explicativos na Física podem indicar o uso de uma noção da união para lhe dar

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

36 « Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ».

37 « car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même ».

38 « Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas ».

39 « comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mù par un autre corps ».

40 Jean-Luc Marion nos mostra em *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, PUF, 1986, pp. 97-126) que há uma descontinuidade na Metafísica entre o *ens cogitatum* e o *ens causatum*. Daniel Garber em *Descartes Embodied* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 185-186) nos mostra a limitação da causalidade na Mecânica a partir da regulação das leis da natureza, na medida em que não há causalidade eficiente entre Deus (ente imaterial) e matéria. De certo modo, paradoxalmente, o modelo da união nos ajuda a pensar o assim limitado quadro causal da Mecânica.

algum sentido e entendimento no próprio cometimento do erro. O modelo antigo da gravidade, abandonado na Física mecanicista que emerge da distinção, será reativado na mencionada carta a Elisabeth, como uma referência para se pensar a união:

Por exemplo, supondo que a gravidade é uma qualidade real da qual não temos de modo algum conhecimento senão que ela tem a força de mover o corpo no qual ela está para o centro da Terra, não temos dificuldade para conceber como ela move esse corpo nem como ela lhe é junta; e não pensamos de modo algum que isso se faça por toque real de uma superfície sobre a outra, pois experimentamos em nós mesmos que temos uma noção particular para conceber isso; e acredito que usamos mal dessa noção, aplicando-a à gravidade, que não é nada de realmente distinta do corpo, como espero mostrar na Física, mas que ela nos foi dada para conceber o modo pelo qual a alma move o corpo (AT, III, 667-668 ; B T L, 1750).⁴¹

O ponto é que temos uma noção particular para conceber isso. Uma noção – para conceber o modo pelo qual a alma move o corpo – que, apesar de mal aplicada, salva a ciência antiga do absurdo, conferindo-lhe sentido.

Na *Carta-prefácio aos Princípios da Filosofia*, de 1647, Descartes distinguirá a experiência da gravidade, que nos dá a impressão de que os corpos descem para o centro da terra, da explicação propriamente científica. A causa mostra como a experiência da gravidade é vista num plano que apreende todo um processo em que ela é um efeito. Na experiência da gravidade a vejo de outro modo. O problema da ciência anterior foi confundir os modos de ver, tratar, de certo modo, a descrição da experiência como princípio da própria experiência. Lemos no referido texto:

Por exemplo, nenhum [dos outros pensadores] que eu saiba deixou de supor o peso nos corpos terrestres. Mas, embora a experiência nos mostre muito claramente que os corpos que se dizem pesados descem para o centro da terra, não é por isso que conhecemos qual a natureza do que se denomina peso, isto é, a causa ou o princípio que os faz descer: devemos aprendê-lo alhures. (AT, IX-2, 8; B op I, 2222).⁴²

Na carta a Arnault, de 29 de julho de 1648, Descartes será ainda mais explícito quanto à evidência da terceira noção primitiva e da sua prioridade de entendimento em relação à concepção antiga da gravidade:

Mas nos mostra cotidianamente a experiência mais certa e mais evidente; esta é uma dessas coisas por si conhecidas, que obscurecemos quando se quer explicá-la por outras. De sorte que não nos seja mais difícil entender de que modo a mente move o corpo, do que entender de que modo a gravidade faz uma pedra cair (AT, V, 222-223; B Let, p. 2578).⁴³

41 « Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion; en l'appliquant | à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps ».

42 “Par exemple, je n'en sache aucun qui n'ait supposé la pesanteur dans les corps terrestres; mais encore que l'expérience nous montre bien clairement que les corps qu'on nomme pesants descendent vers le centre de la terre, nous ne connaissons point pour cela quelle est la nature de ce qu'on nomme pesanteur, c'est-à-dire de la cause ou du Principe qui les fait ainsi descendre, et nous le devons apprendre d'ailleurs”.

43 «sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; hæc enim una est ex rebus per se notis, quas cum volumus per alias explicare, obscuramus; adeo ut nobis non sit difficilior intelligere, quomodo mens moveat cor-

VII – Os modos de visibilidade das noções primitivas

O exemplo da gravidade é um modo negativo de revelar a união, que deve ser aprendida diretamente na descrição da própria experiência. Na Carta a Elisabeth, de 28 de junho de 1643, Descartes tentará explicitar esse modo de acesso, de ver e de lidar com cada uma dessas noções:

[...] após ter distinguido três gêneros de ideias ou de noções primitivas que se conhecem cada uma de um modo particular e não por comparação de uma a outra, a saber, a noção que temos da alma, a do corpo e a da união que há entre a alma e o corpo, eu devia explicar a diferença que há entre essas três sortes de noções e entre as operações da alma pelas quais as temos e dizer os meios de nos tornar cada uma delas familiar e fácil (AT, III, 691; B Let, 1780).⁴⁴

Descartes explica melhor como vemos cada tipo de ideia, explicitando as faculdades envolvidas em sua operação:

Primeiramente, então, noto uma grande diferença entre essas três sortes de noções, no que a alma não se concebe senão pelo intelecto puro; o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos, podem ser conhecidos também só pelo intelecto, mas muito melhor seria pelo intelecto ajudado pela imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não se conhecem senão obscuramente pelo intelecto só, nem mesmo pelo intelecto ajudado pela imaginação; **mas elas se conhecem muito claramente pelos sentidos** [grifos meus] (AT, III, 691-692; B Let 1780).⁴⁵

As noções da união são conhecidas obscuramente pelo intelecto. Elas têm o seu modo próprio de clareza e distinção, o seu modo próprio de apreensão, o seu modo próprio de intuição e visão. O seu conhecimento se dá pelos sentidos. Considero muito importante essa ideia do modo próprio de cada noção. Essa ideia de uma visibilidade própria da união e de uma distinção a seu modo começou a ser pensada na *Sexta Meditação*:

E, como as idéias percebidas pelo sentido fossem muito mais vívidas e expressas e, **a seu modo, mais distintas** também do que qualquer uma das que, meditando prudente e conscientemente, eu podia formar por mim mesmo, ou das que percebia estarem impressas em minha memória [grifos meus] (Meditação VI, p. 163: AT, VII, 75).⁴⁶

Ainda que de um ponto de vista intelectual, do seu significado à mente na economia das *Meditações* – o de ser sinal de comodidade ou incomodidade, fundamental para a sobrevivência da união –, encontramos na *Sexta* um reconhecimento do modo próprio de se aprender a união, conferindo-lhe suficiente clareza e distinção: “A natureza deu-me as percepções dos sentidos para

pus, quam istis aliis quomodo talis gravitaqs lapidem deorsum ferat”. Em seu artigo *Le débat sur l’union dans les lettres de René Descartes: un esquisse* (Educação e Filosofia Uberlândia, v. 29, n. especial, 2015, p. 44), Giulia Belgioioso nos diz a respeito: “Descartes utilisera la comparaison de la pesanteur, en la subordonnant à l’évidentissima experientia de l’union, qui sera alors qualifiée comme per se nota ».

44 « après avoir distingué trois genres d’idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d’une façon particulière et non par la comparaison de l’une à l’autre, à savoir la notion que nous avons de l’âme, celle du corps, et celle de l’union qui est entre l’âme et le corps, je devais expliquer la différence qui est entre ces trois sortes de notions, et entre les opérations de l’âme par lesquelles nous les avons, et dire les moyens de nous rendre chacune d’elles familière et facile ».

45 «Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l’âme ne se conçoit que par l’entendement pur; le corps, c’est-à-dire l’extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l’union de l’âme et du corps, ne se connaissent qu’obscurément par l’entendement seul, ni même par l’entendement aidé de l’imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens ».

46 Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004.

que propriamente fosse significado à mente o que é cômodo ou incômodo ao composto, uma de cujas partes é a mente, e, até aqui, essas percepções são suficientemente claras e distintas”(Meditação VI, p. 179: AT, VII, 83).

Na referida carta de 28 de junho, Descartes nos fala do modo de acesso a esse modo de visibilidade: paradoxalmente é não filosofando, não buscando a ciência e a Metafísica, que eu vejo, que eu vivo a união: “Donde vem que aqueles que nunca filosofam e que se servem apenas de seus sentidos não duvidam de modo algum que alma mova o corpo e que o corpo aja sobre a alma” (AT, III, 692; B Let, 1780).⁴⁷

Aqueles que não filosofam aprendem aquilo que, segundo o estrito cânone da Mecânica, não pode ser unido. Eles aprendem algo que propriamente não é cientificamente falando, eles apreendem o nada ou o próximo do nada. O esforço metódico e científico que caracterizou a Metafísica sempre foi o de distinguir, de obter o simples, o independente. No momento, estamos considerando o absolutamente confuso, a união dos distintos, para a visibilidade científica, para aquilo que talvez deveria ser desconsiderado como um nada desse ponto de vista. Mas, a partir de um outro ponto de vista, da visibilidade não científica, não filosofante,⁴⁸ a união tem a sua simplicidade, a sua clareza, a sua distinção, a sua facilidade de concepção: “mas eles consideram um e outro como uma só coisa, isto é, eles concebem sua união; pois conceber a união que há entre duas coisas, é concebê-las como uma só” (AT, III, 692; B Let, 1780).⁴⁹

No entanto, todos podem conceber e experienciar a união, todos podem ser não filosofantes e se voltar para a meditação e estudo próprios da vida, ao nos atermos aos sentidos e às conversações ordinárias. Podemos estudar Metafísica e ciências quando usamos do intelecto e da imaginação, mas temos de mudar o nosso exercício mental para tornar visível a união:

E os pensamentos metafísicos, que exercem o intelecto puro, servem a nos tornar a noção da alma mais familiar; e o estudo das Matemáticas, que exerce principalmente a imaginação na consideração das figuras e movimentos, nos acostuma a formar noções do corpo bem distintas; e, enfim, é usando somente da vida e das conversações ordinárias e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo (AT, III, 692; B Let, 1780).⁵⁰

O próprio Descartes nos diz, em seguida nessa carta, que é a esse tipo de vivência da união pelo repouso do espírito a que ele mais se dedica. Ou seja, paradoxalmente, ele assinala a importância de não filosofar para bem filosofar:

“E posso dizer, com verdade, que a principal regra que observei sempre em meus estudos e aquela que acredito ter-me mais servido para adquirir algum conhecimento foi que nunca empreguei senão poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação, e muito poucas horas por ano àqueles que ocupam só o intelecto e que dei todo o resto de meu tempo ao relaxamento dos

47 « D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme »

48 Não científica ou não filosofante, pelo menos, no sentido do conhecimento tradicional da Metafísica, Física e, até mesmo, da Moral.

49 « mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule ».

50 « Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ».

sentidos e ao repouso do espírito” (AT, III, 692-693; B Let, 1782);⁵¹

Descartes retoma esse tema do relaxamento do espírito próprio da união e o vincula ao fortalecimento da disposição para a busca da verdade na carta a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645: “Pois a constituição de nossa natureza sendo tal que nosso espírito tem necessidade de muito relaxamento, a fim de que ele possa empregar alguns momentos na busca da verdade” (AT, IV, 307; B Let 2100).⁵²

Ainda na carta, acima referida, de julho de 1643, Descartes assinala a dificuldade de misturar as noções. Ou seja, pensar a união a partir da distinção mais do que significar ou se aproximar do nada, aproxima-se do absurdo:

De modo que não me parece que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente e, ao mesmo tempo, a distinção entre a alma e o corpo e a sua união; porque é preciso, para tanto, concebê-los como uma só coisa e, em conjunto, concebê-los como duas, o que se contraria (AT, III, 693; B Let, 1782).⁵³

Por isso, a experiência que temos da materialidade da alma - um absurdo mecânico, que nada ou quase nada significa para a ciência mecânica - só é apreensível a partir da união: “Eu lhe suplico querer livremente atribuir essa matéria e essa extensão à alma; pois isso não é outra coisa que a conceber unida ao corpo”⁵⁴ Trata-se da experiência das ações e paixões da alma: “mover um corpo e ser movida por um”.⁵⁵

”E após ter bem concebido isso e após tê-lo provado em si mesmo”, surge um pensamento, ao qual a matéria foi atribuída, que “não é o pensamento mesmo”. Surge mesmo uma extensão que não “é determinada a um certo lugar, do qual exclui toda outra extensão de corpo”:⁵⁶ a extensão do pensamento, que é de outra ordem.

VIII – Exploração da terceira noção primitiva

Em 1644, Descartes publica os *Princípios da Filosofia*, texto dedicado à Elisabeth. Na carta de 1º de agosto de 1644, Elisabeth agradece muito a dedicatória, na qual Descartes, depois de caracterizá-la como sua principal interlocutora em virtude de sua inteligência única, diz:

“E, quando considero que um conhecimento tão variado e perfeito de todas essas coisas não se encontra em algum gimnosofista já velho, que tenha tido muitos anos para a contemplação, mas em uma jovem princesa que, pela beleza e idade, representa não uma Minerva de olhos glaucos, ou alguma das Musas, mas antes uma das Graças, não posso senão ser arrebatado por

51 « Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j’ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m’avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n’ai jamais employé que fort peu d’heures, par jour, aux pensées qui occupent l’imagination, et fort peu d’heures, par an, à celles qui occupent l’entendement | seul, et que j’ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l’esprit ».

52 « Car la constitution de notre nature étant telle, que notre esprit a besoin de beaucoup de relâche, afin qu’il puisse employer utilement quelques moments en la recherche de la vérité ».

53 « ne me semblant pas que l’esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d’entre l’âme et le corps, et leur union; à cause qu’il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ».

54 « je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l’âme; car cela n’est autre chose que la concevoir unie au corps » (Ibidem).

55 « de mouvoir un corps et d’en être mue » (Ibidem).

56 « Et après avoir bien conçu cela, et l’avoir éprouvé en soi-même il lui sera aisé de considérer que la matière qu’elle aura attribuée à cette pensée, n’est pas la pensée même, et que l’extension de cette matière est d’autre nature que l’extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième » (Ibidem).

uma suprema admiração.” (AT, VIII, 4).

Nos parágrafos 47 e 48 da primeira parte dos *Princípios*, Descartes apresenta explicitamente, pela primeira vez, na sua obra publicada a terceira noção primitiva como uma das noções simples (Marion, 2013, p. 139):

“(…) enumerarei agora de maneira sumária todas noções simples [simplices omnes notiones] de que se compõem nossos pensamentos (...) Tudo o que cai sob a nossa percepção, nós o consideramos ou bem como [tanquam] uma coisa, ou uma certa afecção das coisas (...) Não reconheço, porém, mais do que dois gêneros supremos de coisas. Um é o das coisas intelectuais, ou cogitativas, 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. (...). 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 da nossa mente com o corpo.” (AT, VIII, 22).

O fenômeno da união começa então a ser pensado em seus termos próprios. Na correspondência essa temática se aprofunda e terá grande repercussão nas *Paixões da alma*. O campo dos sentidos, da sensibilidade, como vimos, é disposto em sensações, percepções do corpo próprio e paixões. No caso, das duas primeiras e, sobretudo, da primeira, há um uso metafísico (a questão da existência do mundo ancorada na veracidade divina) e um científico (integrado a uma teoria da experiência). No caso das paixões, temos o fenômeno mais extremo da união, em que não há mais nenhuma pretensão representativa. Ela apenas nos revela a nós mesmos, comungando da apodicticidade absoluta do Cogito (AT, XI, 348; B Op I, 2356). Do ponto de vista da distinção, no entanto, é um erro científico. O projeto de pensar as paixões é antigo, remonta talvez ao *Compendium Musicae* (AT, X, 89; B Op II, 55),⁵⁷ mas só então Descartes tem recursos próprios para não o limitar pela análise mecânica. A ação da alma sobre o corpo, que integra o outro aspecto importante da união, estará presente na discussão, sobretudo, no âmbito de uma reflexão sobre a conduta na vida em meio às paixões.

Na carta a Elisabeth, de julho de 1644, Descartes formula o seu princípio fundamental para descrever a fenomenalidade própria da união:

Mas não é diretamente por sua vontade que conduz os espíritos [animais] aos lugares onde podem ser úteis ou prejudiciais; é somente pensando em alguma outra coisa. Pois a construção de nosso corpo é tal que certos movimentos seguem naturalmente de certos pensamentos; como se vê que o rubor do rosto segue a vergonha, as lágrimas da compaixão e o riso da alegria (AT, V, 64; B Let 1920).⁵⁸

Trata-se de temática chave para elaborar o *Tratado das paixões*. O seu artigo 44 nos diz que essa sequência, vinculação ou relação entre pensamento e movimento do corpo é variável segundo a natureza ou o hábito. Ela se mostra originalmente sem razão de ser (não há conexão lógica entre a vergonha e o rubor), tanto assim que podem ser alteradas por experiências de vida. Por exemplo, diante do perigo, certas experiências despertam pensamentos corajosos de enfrentá-lo ou medrosos de fugir. O fundamental para a elaboração de uma teoria da moralidade é a alteração por hábito e por decisão da vontade. No entanto, a decisão se exerce sempre indiretamente e sem

57 “O fim é deleitar e mover em nós vários afetos” (« Finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus »);

58 « Mais ce n'est pas directement par sa volonté qu'elle conduit les esprits dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles ; c'est seulement en voulant ou pensant à quelque autre chose. Car la construction de notre corps est telle, que certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées : comme on voit que la rougeur du visage suit de la honte, les larmes de la compassion, et le rire de la joie ».

deixar o campo das paixões. Estamos sempre apaixonados, trocamos apenas de paixões. O combate que experimentamos entre a alma e o corpo resulta da impossibilidade de uma ação direta da vontade sobre as paixões. Apenas com indústria podemos provocar as paixões mais adequadas. Essa convocação da paixão se dá por “pensar em alguma outra coisa”. Para ver ao longe, não pensamos em abrir as pupilas, mas no objeto distante; para falar, não pensamos na boca, mas no sentido das palavras. Exemplos que encontramos no artigo 44.

A progressão da primeira parte do *Tratado das paixões*: da Física à circunscrição do fenômeno das paixões, passando pela Fisiologia, pela Psicologia, pelos princípios da moralidade etc prepara a emergência própria do fenômeno das paixões, cuja descrição é feita na segunda parte. Esse percurso foi elaborado na correspondência com Elisabeth durante os anos de 1644 a 1646. Por exemplo, nas cartas de maio e junho de 1645, Descartes a partir de seu princípio que correlaciona pensamentos e movimentos do corpo ensaia uma forma de Psicoterapia para tratar a tosse seca de Elisabeth pela alegria; critica os filósofos que não consideram as paixões; e, diante dos caprichos da Fortuna, propõe um deslocamento do olhar para uma outra temporalidade, a da eternidade, que nos permite ver a vida como uma comédia (AT, IV, 218-222; B Let 2019-2022 ; AT, IV, 236-238; B Let 2030-2032). Em julho, agosto e setembro de 1645, estudam o *De beata vita*, de Sêneca. Na carta de 18 de agosto de 1645, propõe uma composição entre Aristóteles, os estoicos e Epicuro na elaboração da noção de supremo bem, assinalando a sua ineliminável conjuntura voluptuosa (AT, IV, 271-278; B Let 2066-2071). Elisabeth, na sua carta de 13 de setembro de 1645, põe duas questões fundamentais: como devemos fortalecer o nosso intelecto para conduzir melhor nossas ações? Como Descartes não entende que há uma oposição entre razão e paixão? Pois ele as entende como podendo ser elas úteis e colaboradoras da Moral no exercício da razão. Elisabeth pede, em suma, que Descartes explicita a sua ideia de paixão (AT, IV, 288-290; B Let 2080-2082). A primeira resposta vem na carta de 15 de setembro: nós fortalecemos o discernimento sobre o que é melhor em todas as ações da vida, considerando principalmente: em primeiro lugar, a infalibilidade dos decretos de Deus, ou seja, a inexorabilidade do que acontece; em segundo lugar, a distinção entre a alma e o corpo na medida em que ela nos permite desapeçar das coisas do mundo; em terceiro lugar, a crítica ao antropocentrismo; e, em quarto lugar, que somos sempre parte de uma comunidade. Nessa carta, ele trata um pouco das paixões e de como lidar com elas, no horizonte de que se trata de nossa condição permanente (AT, IV, 290-296; B Let 2082-2087). Na carta de 6 de outubro de 1645, por nós já citada, além de tecer considerações sobre sua carta anterior explicita a sua ideia de paixão: “Assim não resta senão os pensamentos que vêm de alguma particular agitação dos espíritos, <e cujos efeitos se sentem como na própria alma>, que sejam propriamente nomeados paixões” (AT, IV, 311; B Let 2104).⁵⁹ Na carta de 3 de novembro de 1645, Descartes, além de tratar do livre-arbítrio, faz considerações sobre a utilidade da paixão, sua compatibilidade com a razão e que há paixões que são tanto mais úteis quanto mais pendem para o excesso. Porém, ainda não havia formulado a sua teoria das paixões, desdobramento exemplar da terceira noção primitiva:

“Pensei estes dias no número e na ordem de todas essas paixões, a fim de poder mais particularmente examinar a sua natureza; mas ainda não digeri suficientemente minhas opiniões no que toca esse assunto, para ousar a escrevê-las à V.A” (AT, IV, 332; B Let 2116).⁶⁰

Finalmente, em março de 1646⁶¹, Descartes envia à princesa a primeira versão do *Tratado*,

59 « Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, <et dont on sent les effets comme en l'âme même>, qui soient proprement nommées des passions ».

60 « J'ai pensé ces jours au nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions, touchant ce sujet, pour les oser écrire à V. A. » .

61 Além da menção na carta de Elisabeth de 1646. Jean-Marie e Michelle Beyssade, apoiados na carta de Descartes a

onde se encontra a sua descrição do fenômeno das paixões. O característico desse fenômeno é não poder ser tratado a partir da noção mecânica de corpo, na sua acepção fisiológica. Nesse caso, resolveríamos o assunto da servidão pelo conhecimento científico da Mecânica. Também não pode ser tratado a partir da atividade da alma, da sua vontade, segundo o modelo das emoções interiores da alma, elaborado quicá a partir da noção de amor intelectual a Deus, tematizada na carta a Chanût, de 1º de fevereiro de 1647 (AT, IV, 600-617; B Let 2383-2397). Nesse caso, libertaríamos de vez o homem pela Metafísica. De certa maneira, a apresentação das seis paixões primitivas, “seu número e ordem”, é um modo assinalado de desdobrar a noção de união substancial. Elas, ao mesmo tempo, caracterizam o fenômeno das paixões, a começar pela admiração. A admiração é a paixão no seu caráter acontecimental, imprevisível e arrebatador, do que me surpreende, do que me espanta, do que tira a minha ação na estupefação e na perplexidade e me absorve por completo. Não se lhe põe questão de conhecimento, mas apenas de estima e respeito ao que me aparece. Sua temporalidade é do intempestivo, extemporâneo, da irrupção do momento, da duração sem medida nem parâmetro. É do tempo fora do tempo. O amor e o ódio me abrem a dimensão originária de conhecimento em que se faz um juízo do bem e do mal no âmbito da eternidade. O tempo propriamente dito, por assim dizer da ocupação com o mundo, se me apresenta no desejo, essa vivência do futuro, em decorrência do qual vivo o presente ou passado nas experiências da alegria e da tristeza. De certo modo, todas as paixões têm o caráter acontecimental e imprevisível da admiração, assim como, todas, à exceção da admiração, trazem consigo algum sentido do bem e do mal (pp. 327-328).⁶²

Conclusão

Somos obrigados a fazer uma revisão vertiginosa das ideias cartesianas, pois que emerge aí um corpo que não é o da Física, quer dizer, que não é propriamente extenso, o *meum corpus* da Sexta Meditação (AT, VII, 75) avulta; uma alma entendida como corporal (AT, III, 424; B Let, 1516);⁶³ e uma ciência já não é sobre um objeto, no sentido de certeza e determinação próprias à prática científica. Talvez o grande problema filosófico com o qual Descartes se depara, de modo muito consciente aqui por imposição de Elisabeth, seja o de pensar a espacialização do que não é espacializável. Como o pensamento pode ter um corpo, como ele pode encarnar-se e dar sentido a toda referência à matéria? Como ele pode mover a matéria? Como ele pode agir? E como o corpo pode afetar a alma?

A reflexão sobre essa encarnação da alma apresenta uma oportunidade para Descartes ampliar o seu pensamento. Ele pode desdobrar questões que sempre o acompanharam: Como lidar com as paixões? Como devo agir? Para pensá-las bem, temos de encontrar um certo modo de conhecimento (do sentir) e de visibilidade (próximo ao nada) que não é próprio dos filósofos (metafísicos ou físicos mecanicistas). Trata-se de um pensamento que se encontra para além da Mecânica, da Metafísica e da própria Moral, na medida em que a conduta da vida não se faz a partir da ação, mas da paixão. Mais do que moralista e filósofo, Descartes se mostra um pensador que reconsidera o alcance, o método e o significado da própria Filosofia.

Referências bibliográficas:

Chanût, de 6 de março de 1646, acreditam que a data possa ter sido 7 de março.

62 Sigo com leve modificação a formulação de Jean-Marie Beyssade no texto citado anteriormente.

63 “Se, com efeito, por corporal entende-se tudo o que pode, de algum modo, afetar o corpo, a mente também deverá, nesse sentido, ser dita corporal” (“si enim per corporeum intelligatur in omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda”).

- ARMOGATHE, J-R. 2011. “Descartes em seu século”, in: Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 25, N. Especial
- BEYSSADE, J-M. 2001. *Études sur Descartes*. Paris : Seuil.
- BELGIOIOSO, G. 2015. « Le débat sur l’union dans les lettres de René Descartes: un esquisse », in: Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 29, n. Especial, DESCARTES, R. 1996. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes. Paris: Vrin (AT).
- _____. 2009. *Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009*. Milão: Bompiani.
- _____. 1989. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Paris : Flammarion.
- _____. 1994. *Obra Escolhida*, traduzido por J.Guinsburg e Bento Prado Júnior. Prefácio. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2004. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, traduzido por Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp.
- _____. 2002. *Princípios de Filosofia*, traduzido por Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CASTILHO, F. 1998. *Curso sobre Descartes*. Campinas: Unicamp.
- GARBER, D. 1992. *Descartes’ metaphysical physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2001. *Descartes Embodied*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GILSON, E. 1967. *Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Paris : Vrin.
- GUEROULT, M. 1968. *Descartes selon l’ordre des raisons*. Paris : Aubier.
- GUENANCIA, P. 1998. *L’intelligence du sensible*. Paris : Gallimard.
- HENRY, M. 1985. *Généalogie de la psychanalyse*, Paris : PUF.
- LANDIM, R.1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola.
- LAPORTE, J. 1945. *Le rationalisme de Descartes*. Paris : PUF, Paris.
- KAMBOUCNER, D. 1995. *L’homme des passions*. Paris : Albin Michel.
- MARION, J-L. *Sur l’ontologie grise de Descartes*. Paris : Vrin.
- _____. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF.
- _____. 2013. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : PUF.
- _____. 1996. *Questions cartésiennes II*. Paris, PUF.
- RENAULT, L. 2000. *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris : PUF.
- RODIS-LEWIS, G. 1971. *L’oeuvre de Descartes*. Paris : Vrin.
- _____. 1970. *La morale de Descartes*. Paris: PUF.
- SILVA, F; DESCARTES.1993. *A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna.
- TEIXEIRA, L. 1990. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

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