

REFLEXÕES SOBRE A IRREDUTIBILIDADE DAS PAIXÕES NO SISTEMA CARTESIANO

REFLECTIONS ON THE IRREDUCIBILITY OF THE PASSIONS IN THE CARTESIAN SYSTEM

*Juliana da Silveira Pinheiro*¹

Resumo: Este texto apresenta reflexões sobre as conseqüências que o caráter irredutível das paixões a eventos físicos e a juízos puramente intelectuais, do qual partilha a doutrina de Descartes, traz para a compreensão da sua metafísica. Ou seja, as paixões, no sistema cartesiano, por serem eventos mentais de origem somática, não são nem funções do corpo, já que são estados qualitativos da mente, nem pensamentos exclusivamente racionais, por serem afecções da alma. Isto acarreta conseqüências para o enquadramento metafísico das paixões na doutrina cartesiana. Inspirado na análise de John Cottingham, o texto apresenta uma leitura contemporânea que coloca a necessidade da compreensão de uma ontologia cartesiana distinta da metafísica de Descartes.

Palavras-chave: Descartes. Paixões. Irredutibilidade. Metafísica. Ontologia.

Abstract: This paper presents some reflections on the consequences that the irreducible character of the passions to physical events and purely intellectual judgments, which Descartes' doctrine shares, brings to his understanding of metaphysics. That is, since passions, according to Cartesian system, are mental events of somatic origin, they are neither bodily functions, as they are qualitative states of mind, nor strict rational thoughts, because they are affections of the soul. This has consequences for the metaphysical framing of passions in Cartesian doctrine. Inspired by John Cottingham's analysis, the paper presents a contemporary reading that asks for an account of a Cartesian ontology that differs from Descartes' metaphysics.

Keywords: Descartes. Passions. Irreducibility. Metaphysics. Ontology.

* * *

Descartes elaborou uma metafísica, na qual considera a existência de três substâncias, a saber, Deus, a alma e o corpo. Enquanto Deus é a substância por excelência, no sentido de ser aquilo que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir², dentre as coisas criadas, somente a alma e o corpo comportam esta denominação. A “alma” sendo a substância cuja essência ou natureza consiste

¹ Professora Adjunta na Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. E-mail: pinheirojuliana@yahoo.com.br

²“Lorsque nous concevons la *substance*, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. IX. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 47).

apenas em pensar³ (*res cogitans*); o “corpo” a substância cuja essência é a extensão em comprimento, largura e profundidade⁴ (*res extensa*). À alma pertencem nossos pensamentos que possuem, na doutrina cartesiana, a característica de serem conscientes⁵; ao corpo, a matéria e todas as suas funções. Enquanto os modos de pensar são imateriais, os atributos do corpo podem ser mensurados e quantificados.

As paixões, de um modo geral, conforme a doutrina cartesiana, podem ser definidas como percepções da alma causadas pelo corpo⁶. Na medida em que são percepções, considerando o esquema dualístico cartesiano, elas pertencem ao domínio da mente⁷. Paixões, na perspectiva de Descartes, não são sentidas no corpo, mas na alma. Embora o corpo seja sua causa, a paixão em si mesma é apenas um modo de pensar, pois as percepções são tipos de pensamentos. Ser a causa de um evento não é propriamente ser o evento ele mesmo, assim como o combustível e o oxigênio podem ser condições necessárias (ainda que não suficientes) para o fogo, mas não são o próprio fogo. Portanto, ainda que o corpo seja condição para o desencadeamento de paixões, a paixão em si mesma não é um processo fisiológico ou uma função do corpo. Elas são um modo de afecção da alma.

Conforme a doutrina de Descartes, o pensamento não tem materialidade – sua natureza não possui características corpóreas ou extensas. Ou seja, ele não ocupa espaço. Assim, os eventos mentais⁸ podem também ser denominados “estados qualitativos” (no latim, *qualia*), os quais, segundo a perspectiva cartesiana, distinguem-se *por natureza* dos objetos quantitativos do mundo físico. Deste modo, o pensamento é

³ “La pensée constitue la nature de la substance qui pense.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. IX Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 48).

⁴ “L’estendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. IX. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 48).

⁵ No sistema cartesiano, o estado de consciência é característica de todos os pensamentos. Para se referir a este aspecto, Descartes utilizou o termo “imediateidade”. A imediateidade dos conteúdos da mente diz respeito ao estado consciente destes conteúdos – “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant”. (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. IX. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 124). Ou seja, o pensamento é imediatamente dado a conhecer para a mente, isto é, é consciente.

⁶ “On peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n’est pas notre âme qui les fait telles qu’elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. XI. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 342).

⁷ Descartes utilizou também o termo “*mens*” [latim], traduzido para o português como “mente”, como sinônimo de “alma” (“*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*”). (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. VII. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 27). O que ele tinha em consideração era o âmbito da atividade mental consciente. Utilizaremos o termo “mente” neste texto como sinônimo de “alma”.

⁸ Utilizamos a expressão “evento mental” como sinônimo de “pensamento enquanto ato de consciência”, designando, portanto, toda a gama de atividades que acontecem na mente.

irredutível a fenômenos físicos – a eventos cerebrais inclusive –, e não pode ser descrito numa linguagem fisicalista⁹, ou seja, em termos quantitativos (matematicamente determináveis) como comprimento, largura, posição espacial, duração, etc., os quais são aplicados às coisas extensas e estudados pela física¹⁰. Os eventos mentais propiciam uma experiência subjetiva que não pode ser decomposta em propriedades físicas mais primárias. Isto significa que, para um cartesiano, toda tentativa de explicar e considerar propriedades psicológicas como propriedades físicas, como propõe o fisicalismo ontológico, incorreria num erro, porque deixaria escapar o aspecto subjetivo essencial ao fenômeno mental. É isto que significa dizer que os pensamentos são *irredutíveis* a elementos materiais.

Desta mesma forma, as paixões, no sistema cartesiano, enquanto são eventos mentais, comportam a mesma característica da *irreducibilidade* que quaisquer outros fenômenos subjetivos. Ainda que as sensações e os apetites indiquem a variedade das coisas, havendo uma correlação entre as variedades geométricas, que estão nos corpos, e as diversidades qualitativas, que estão na mente, eles são intrinsecamente diferentes e *irredutíveis* uns aos outros. Ou seja, as paixões existem como estados da mente, as quais, embora causadas por elementos físicos, não podem ser reduzidas a estes. A intuição cartesiana, muitos séculos antes da neurologia e das ciências cognitivas, era de que, por princípio, nenhuma tentativa de trazer o domínio mental para o domínio físico poderia dar conta de explicar suficientemente eventos como as sensações e os sentimentos. A desconfiança de Descartes era de que a dimensão subjetiva da vida mental não poderia ser adequadamente explicada pela física, nem mesmo quando atingisse grandes avanços, simplesmente porque o domínio da consciência e seus eventos são de uma natureza completamente distinta da natureza dos objetos que a física tem sob seu escopo. Poderíamos analisar estados qualitativos em aspectos estritamente quantitativos? Não escaparia nada às qualidades sensíveis se as reduzíssemos a números ou figuras? Uma ciência física, por mais avançada que seja, poderia explicar completamente o que queremos dizer ter o gosto de café, cheirar como pêssego ou ouvir o som de um tamborim? Estas sensações, que também chamamos paixões, têm, para o

⁹ Estamos utilizando o termo “linguagem fisicalista” num sentido amplo, significando um conjunto de termos empregados para descrever fenômenos do mundo físico, isto é, que estão localizados no espaço e no tempo.

¹⁰ A Física cartesiana tem um sentido bastante amplo. Ela constitui o estudo das coisas extensas, do mundo natural, que se opõe ao mundo mental. O *physicien* das paixões seria responsável, portanto, pela investigação das causas somáticas das paixões, não pelas paixões em si mesmas.

cartesianismo, uma existência não-física, e, por isso, pertencem a um domínio de estudo diferente da física.

No entanto, se as paixões são provocadas pelo corpo, elas não têm origem na própria alma, isto é, não é a alma que as inventa. Elas não são, portanto, um tipo de pensamento puramente intelectual; são pensamentos que, por sua origem, são percepções sensíveis, e por isso possuem a característica de serem obscuros e confusos. Assim, se, por um lado, as paixões são eventos cuja natureza é não-física, por outro lado, da perspectiva de sua gênese, elas indicam a heterogeneidade do pensamento. Por terem no corpo a condição de serem suscitadas, não podemos considerá-las como puramente intelectuais, mas tampouco podemos reduzi-las a eventos físicos, como vimos. Partindo do princípio da distinção das duas substâncias, as paixões encontrariam dificuldades de serem enquadradas no esquema metafísico dualista de Descartes, como discutimos anteriormente em outro artigo¹¹. Mantidas as fronteiras entre o mundo físico e o mundo espiritual, as paixões têm um lugar não claramente discriminado. Isto é, do ponto de vista de sua gênese, não pertencem exclusivamente ao domínio da alma, nem exclusivamente ao domínio do corpo. Para que ocorram, as paixões necessitam da interação entre a mente e o corpo. Não podem existir sem a confluência destes dois domínios. As paixões são modos da união entre a alma e o corpo. Como afirma Rodis-Lewis, “este domínio *sui generis* do sentimento não se deixa, portanto, reduzir nem à complexidade dos pensamentos confusos, nem ao produto de perturbações corporais”¹². Neste sentido, podemos dizer que as paixões são irredutíveis, não somente quanto à irredutibilidade do pensamento à matéria, mas também no sentido de não poderem ser atribuídas exclusivamente à mente, por remeterem ao corpo, ou exclusivamente ao corpo, por serem percepções da alma. Deste modo, são irredutíveis à extensão, bem como ao puro pensamento.

O caráter irredutível da paixão nos leva, portanto, a reconhecer, no sistema de Descartes, três classes de eventos: os puramente mentais (atribuídos à alma), os puramente físicos (atribuídos ao corpo) e os que chamamos passionais (atribuídos à união entre mente e corpo). Para esclarecer a irredutibilidade da paixão, bem como do pensamento e da extensão, podemos recorrer ao conceito de “noções primitivas”

¹¹ PINHEIRO. “As paixões segundo Descartes: obscuras e irrecusáveis experiências” in: *Controvérsia*, v. 3, nº 1, jan-jun 2007.

¹² RODIS-LEWIS, G. “Introduction.” In DESCARTES, R. *Les Passions de l’âme*. Tradução nossa. Paris: Vrin, 1994, p. 17.

utilizado por Descartes para explicar à Princesa Elisabeth sua concepção de união substancial.

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

Em relação ao corpo em particular, [temos] apenas a noção da extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção de força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões.¹³

Segundo a doutrina cartesiana, as noções primitivas “são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos”¹⁴. Isto significa que uma noção primitiva não pressupõe nenhuma outra noção e, portanto, não se reduz a nenhum outro conceito.

Por serem primitivas, estas noções podem ser percebidas clara e distintamente independentemente da percepção de outras noções. Ao contrário, as noções não-primitivas não podem ser clara e distintamente percebidas isoladamente, isto é, sem relação com as noções primitivas das quais dependem. Assim, por exemplo, a idéia de figura não pode ser (clara e distintamente) percebida sem a idéia de extensão. Daí se segue que a noção de figura pressupõe a noção de extensão.¹⁵

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

“Primitivo” sugere “básico”, ou “não mais analisável”. Mas se a união é feita de corpo mais alma, em outro ponto declaradas categorias fundamentais da metafísica cartesiana, como pode o amálgama das

¹³“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 ; enfin, 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.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. III. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 665).

¹⁴“Je considere qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. III. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 665).

¹⁵ LANDIM, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 40.

duas ser apreendido via uma “noção primitiva”? É como se um químico dissesse que o conceito de água é “primitivo”, mas fosse em frente e dissesse também que a água é feita de substâncias mais básicas: oxigênio e hidrogênio.¹⁶

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

ao insistir que temos uma “noção primitiva” da união de mente e corpo, lado a lado com nossas noções primitivas de pensamento e de extensão, Descartes deve ser compreendido como quem afirma que o complexo mente-corpo é algo *portador de propriedades distintivas e irredutíveis por direito próprio*. Nesse sentido, poderíamos dizer que “água” é uma noção primitiva, querendo dizer que ela não é uma mera mistura, mas um composto genuíno, possuindo atributos “por direito próprio” (características distintamente “aquosas” que não podem ser reduzidas a propriedades do oxigênio ou do hidrogênio que a compõem).¹⁷

Para John Cottingham, Descartes está na trilha de algo muito importante, e isto pode ser visto considerando a fome, por exemplo, e o fato de sua experiência não poder ser redutível seja a (i) fazer o julgamento intelectual “preciso de alimento”, seja à (ii) ocorrência de eventos puramente fisiológicos (contrações no estômago ou queda de glicemia). Pois, (i) alguém poderia ser drogado para não sentir fome e ainda assim fazer o juízo de que precisa se alimentar, por exemplo, calculando o tempo decorrido desde a última refeição ou medindo sua glicemia. E (ii) os eventos fisiológicos poderiam obviamente ocorrer sem a experiência de fome, por exemplo, em um paciente anestesiado¹⁸. Assim, as paixões, modalidades da união entre corpo e alma, sem ser redutíveis a apenas juízos intelectuais ou, por outro lado, somente a ocorrências fisiológicas, possuem um caráter primitivo.

Mas a irredutibilidade da união substancial não necessariamente implica qualquer conflito lógico com o dualismo cartesiano. De acordo com Cottingham,

a divisão ‘triádica’ encontrada nas cartas a Elisabeth pode, na linha ora sugerida, ser entendida como triadismo *atributivo* e não

¹⁶ COTTINGHAM, J. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 47, grifo do autor.

¹⁷ COTTINGHAM, J. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 49, grifo do autor.

¹⁸ COTTINGHAM, J. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 49.

substantival: o ser humano não é uma substância adicional, lado a lado com mente e corpo (do mesmo modo que a água não é uma *substância* adicional no universo, a ser listada ao lado do hidrogênio e do oxigênio).¹⁹

Através da análise de Cottingham, podemos considerar que a união substancial não diz respeito a outra coisa, portanto, ao lado da coisa extensa e da coisa pensante, mas refere-se à relação entre elas. Em outras palavras, a união substancial não diz respeito a uma terceira substância, como poderíamos pensar, ao lado do corpo e da alma. Isto é, ela não corresponde a outra categoria metafísica, portanto. Metafisicamente falando, não há uma categoria chamada “humana” ao lado das substâncias “corpo” e “alma”. O que há, do ponto de vista fenomenológico, é outro *aspecto* dessas substâncias. Elas não são vistas como coisas separadas, ou separáveis, pelo entendimento puro, mas são consideradas em seu aspecto de interação, na perspectiva da sensibilidade. Como diz Kambouchner, a união substancial não é uma substância, mas a *condição* das duas substâncias estarem unidas²⁰. Enquanto o entendimento puro visa à distinção máxima do conhecimento, concebendo separadamente o corpo e a alma, a experiência sensível os percebe como unidos. Desta forma, podemos dizer que corpo e alma podem ser abordados separadamente (perspectiva do que concebemos baseada numa distinção metafísica) ou unidos (perspectiva da experiência de vida, isto é, do que cotidianamente experimentamos). Assim, não só as noções primitivas são distintas, como o modo como as conhecemos. Por isso, conforme a doutrina cartesiana, as noções primitivas devem ser entendidas por si mesmas – as dificuldades aparecem quando queremos explicar uma noção pela outra. Descartes afirma:

Primeiramente, portanto, noto grande diferença entre essas três espécies de noções, pelo fato de só concebermos a alma através do entendimento puro; o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos também podem ser conhecidos só pelo entendimento, porém será melhor ainda pelo entendimento com a ajuda da imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos.²¹

¹⁹ COTTINGHAM, J. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 49, grifo do autor.

²⁰ KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: commentaires sur Descartes*. Tradução nossa. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A, 1995, p. 43.

²¹ “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 mouvemens, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement

Conceber a união entre mente e corpo não significaria, portanto, renunciar à tese metafísica da separação das substâncias. Segundo Guérout, o entendimento da distinção entre corpo e alma deve ser dissociado do conhecimento da união entre mente e corpo, pois a união não pode mascarar a sua distinção. Conceber a união entre mente e corpo, sem o conhecimento prévio da distinção, torna impossível revelar seu caráter ao mesmo tempo substancial e composto²². A renúncia da tese da distinção entre corpo e alma não pode ser feita sob pena de destruir a compreensão das duas substâncias, não reconhecendo suas diferenças de natureza, ou seja, a mente desprovida de qualquer materialidade e o corpo desprovido de pensamento. Segundo a ordem das razões nas *Meditações*, o conhecimento da essência da alma e do corpo – feito pelo entendimento – precede a experiência de que a mente está unida a ele. Deste modo, segundo Landim, “a noção de união parece exprimir, na visão dualista de Descartes, apenas a experiência de uma interação entre duas entidades heterogêneas”²³.

Contudo, vale reafirmar aqui que, embora a união substancial não seja uma substância, ela é uma noção primitiva, pois não pode ser compreendida exclusivamente pela noção de pensamento, nem somente pela noção de extensão. Segundo Kambouchner²⁴, isto significa, entretanto, uma distinção *conceitual*, e não *metafísica*, ou seja, trata-se de uma distinção entre três gêneros de *ideias* e não de três *coisas* distintas. Essas três noções resultam dos dois diferentes aspectos que podemos abordar: o corpo e alma: separados ou unidos, como notamos acima. Pelo entendimento puro temos a noção de “pensamento”, pelo entendimento com a ajuda da imaginação temos a de “extensão”; pelos sentidos temos a noção de “união entre corpo e alma”. Irredutível à noção de “corpo” e de “alma”, a “união substancial” é por isso chamada “noção primitiva”, pois “união” é mais do que simples “composição”. Ou como virá a dizer Kambouchner, “a noção primitiva da união deve nos dar acesso ao conhecimento autêntico de toda uma facticidade²⁵ particular”²⁶. E ele acrescenta que a união

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 seule, ny même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très-clairement par les sens.” (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. III, Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 691-692).

²² GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2.ed. Paris: Mouton, 1968, p. 58, tradução nossa.

²³ LANDIM, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 46.

²⁴ KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: commentaires sur Descartes*. Tradução nossa. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A, 1995, p. 40.

²⁵ No francês, “factualité”.

substancial é primitiva porque seu conhecimento não pode remontar ou ser explicado pelo entendimento puro, mas somente com ajuda dos sentidos, pois só eles fazem sínteses originais que o entendimento não pode compreender no mesmo grau que aqueles conhecimentos que ele é capaz de produzir²⁷. Assim, precisamos admitir que, no contexto cartesiano, enquanto só existem duas substâncias criadas, são três as noções primitivas.

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

O que Descartes parece querer referir ao falar das três ‘noções primitivas’ é a idéia de que, embora o *sujeito* das sensações e dos sentimentos possa não ser uma substância primitiva, os *atributos* da sensação e do sentimento inserem-se, apesar de tudo, numa categoria deles próprios distinta e irreduzível.²⁸

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

A principal distinção que observo entre as coisas criadas é que umas são intelectuais, isto é, substâncias inteligentes, ou então propriedades que pertencem a tais substâncias; as outras são corporais, isto é, corpos ou propriedades que pertencem ao corpo. Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa; ao corpo referem-se a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas, e ainda outras propriedades. Além disso, há ainda certas coisas que experimentamos em nós que não podem ser atribuídas somente à alma ou somente ao corpo, mas à estreita união que existe entre eles, assim como explicarei a seguir: tais são os apetites de beber e de comer, etc., como também as emoções ou paixões da alma que não dependem só do pensamento, como a cólera, a alegria, a tristeza, o amor, etc.; tais

²⁶ KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions*: commentaires sur Descartes. Tradução nossa. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A, 1995, p. 43.

²⁷ KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions*: commentaires sur Descartes. Tradução nossa. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A, 1995, p. 50.

²⁸ COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 173, grifo do autor.

são, enfim, todos os sentimentos como a dor, as cócegas, a luz, as cores, os sons, os cheiros, o gosto, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com o sentido do tato.²⁹

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

Uma tal distinção entre a perspectiva metafísica e a perspectiva conceitual pode ser mais claramente encontrada contemporaneamente quanto a uma distinção feita entre metafísica e ontologia. Conforme Dutra, atualmente, é comum filósofos dizerem que a ontologia é uma parte da metafísica. Simplificadamente podemos dizer que, enquanto a metafísica trata dos traços mais gerais da realidade, a ontologia trata do ser, do ente, do que há, isto é, dos inúmeros tipos fundamentais de entidades que compõem o universo. Num segundo sentido, como Quine empregou, “ontologia” faz referência à coleção de entidades das quais uma teoria ou um discurso qualquer fala. Assim, por exemplo, a ontologia do nosso senso-comum é composta de canetas, livros, formigas, pessoas, etc.

²⁹ Et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances ; et les autres sont corporelles c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps. Ainsi l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense ; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. ; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'atouchement. (DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). Vol. IX. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996, p. 45).

Já a ontologia da teoria atômica tradicional é formada de prótons, nêutrons, elétrons, etc. Segundo esta teoria, estas são as coisas que existem³⁰. É neste sentido que Quine apresenta o critério segundo o qual podemos decidir quais são as coisas que há de acordo com determinado discurso ou teoria – o *critério de compromisso ontológico*³¹. Para ele, as coisas que existem são aquelas sobre as quais podemos quantificar, e estas são questões relativas a cada teoria. Assim, de acordo com a ontologia do senso comum, canetas, livros, formigas, etc., são as entidades que existem. Conforme a teoria atômica tradicional, o que existe são prótons, elétrons, nêutrons. Do ponto de vista desta teoria, os objetos da ontologia do senso comum são apenas construções teóricas porque não correspondem a entidades reais. Essa ontologia de objetos macroscópicos pode ser *reduzida* à ontologia da teoria atômica, formada por aquelas entidades microscópicas. Por outro lado, se adotamos a perspectiva do senso comum, o que existe são as mesas, pessoas, xícaras, etc., e os nêutrons, prótons e elétrons é que serão considerados construções teóricas. As construções teóricas são, portanto, entidades que não correspondem a entidades reais e podem ser reduzidas a outras mais fundamentais. É sobre estas últimas entidades de que fala uma ontologia, segundo Quine. Neste sentido, as questões ontológicas tratam de saber se as entidades de que fala a teoria que adotamos podem ou não ser reduzidas a outras entidades mais fundamentais, enquanto as questões metafísicas versam sobre a natureza das coisas.

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

³⁰ DUTRA, L.H. *Oposições Filosóficas: a Epistemologia e suas Polêmicas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p. 106-108.

³¹ QUINE, W. V. “Sobre o que há”. Tradução de Oswaldo Prochat. In *Coleção Os Pensadores. Ryle/Strawson/Austin/Quine*. São Paulo : Abril Cultural, p. 28.

mundo, tomando em conta o sistema cartesiano, acaba por diferenciar uma “ontologia” cartesiana da metafísica de Descartes.

Considerações finais

Sabemos que Descartes nunca utilizou o termo “ontologia” em seus escritos. A distinção existente entre ontologia e metafísica realizada contemporaneamente pode ser, de um lado, anacrônica, visto que Descartes, ele mesmo, não o fez em sua doutrina. Por outro lado, uma tal distinção permite-nos refletir sobre a problemática encontrada no sistema de Descartes e mostrar como essas questões podem nos dizer respeito ainda hoje. O aspecto irreduzível das paixões e da união substancial pode colocar Descartes como um antecipador daquilo que hoje se denomina “emergentismo”. Em filosofia da mente, “emergentismo” é a crença em propriedades emergentes, isto é, em propriedades de um sistema que são mais do que a soma das partes deste sistema. Essas propriedades emergentes não podem ser redutíveis a seus elementos constitutivos, embora não possam existir sem eles. O “emergentismo” se opõe, portanto, ao “reducionismo” – e é contra esta possibilidade de reduzir eventos mentais a eventos físicos que, como vimos, Descartes se posiciona. Este posicionamento cartesiano é uma resposta sobre a importante questão contemporânea que indaga se uma ontologia reducionista consegue dar conta de explicar aspectos cruciais de nossa experiência humana, como são nossas paixões, se os reduzisse à física e à química ou mesmo à biologia. Defender a irreducibilidade das paixões e do composto humano significa dizer, portanto, que eles possuem propriedades emergentes e que requerem uma ontologia capaz de incorporá-los, e não desconstruí-los. Nesse sentido, somente uma leitura ontológica seria capaz de abarcar a compreensão de que as paixões e a união substancial possuem propriedades distintas por direito próprio, o que o esquema dualístico da metafísica das duas substâncias – corpo e alma – não permitiria conceber.

Referências

- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *A Filosofia da Mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. In ADAM et TANNERY (Ed.). 11 vol. Paris: Vrin-C.N.R.S., 1996.

- DUTRA, L.H. *Oposições Filosóficas: a Epistemologia e suas Polêmicas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2.ed. Paris: Montaigne, 1968.
- KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: commentaires sur Descartes*. Vol I – Analytique. Paris : Albin Michel S.A., 1995.
- LANDIM, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- QUINE, W. V. “Sobre o que há”. Tradução de Oswaldo Porchat. In *Coleção Os Pensadores. Ryle/Strawson/Austin/Quine*. São Paulo : Abril Cultural, 1985. p. 21-39.
- RODIS-LEWIS, G. “Introduction.” In DESCARTES, R. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin, 1994. p. 5-39.