



A causalidade na esfera dos sentimentos segundo Descartes

The causality in the sphere of sentiments by Descartes

Mariana de Almeida Campos

Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pela Université de Bourgogne (co-tutela), pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ), Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado da CAPES (PNPD/CAPES). Rio de Janeiro, RJ - Brasil, e-mail: marianacampos1@gmail.com

Resumo

Este artigo examina quais teorias da causalidade explicam a ocorrência de sentimentos em animais e homens, segundo Descartes. Esse exame é feito à luz do debate entre as teorias ocasionalista e interacionista, bem como da posição de Descartes nesse debate. Nesse contexto, são discutidas algumas objeções a essas teorias, buscando determinar em quais pontos Descartes poderia ser considerado um adepto de uma ou da outra. A hipótese defendida é a de que ele adota certos aspectos da teoria interacionista para explicar a causalidade entre corpos, que caracteriza a ocorrência de sentimentos em animais. Por outro lado, ressalta-se o uso de duas linguagens em sua explicação da causalidade entre corpos humanos e mentes, que caracteriza os sentimentos humanos. Esse uso é explicado pelo fato de que, no caso desses sentimentos, ele adota uma posição que concilia ocasionalismo e interacionismo.

Palavras-chave: Descartes. Causalidade. Sentimentos. Ocasionalismo. Interacionismo.

Abstract

This article examines which theories of causality explain the occurrence of sentiments in animals and men, according to Descartes. This examination is done in light of the debate between occasionalist and interactionist theories, as well as Descartes' position in this debate. In this context, we discuss some objections to these theories, seeking to determine which points Descartes could be considered in support of one or the other. The hypothesis to be defended is that he adopts certain aspects of interactionist theory to explain the causality between bodies, which characterizes the occurrence of sentiments in animals. On the other hand, we emphasize the fact he makes use of two idioms in his explanation of causality between human bodies and minds, which characterize human sentiments. This usage is explained by the fact that in the case of these sentiments, he adopts a position that reconciles occasionalism and interactionism.

Keywords: *Descartes. Causality. Sentiments. Occasionalism. Interactionism.*

Introdução

Nas *Respostas às Sextas Objeções*, Descartes apresenta três graus de resposta sensorial e reconhece existir uma diferença de natureza entre o primeiro e os dois últimos. Neste texto, ele afirma que o primeiro grau corresponde aos movimentos de partículas nos órgãos corpóreos, assim como às mudanças de figura e de situação que provêm desses movimentos, ao passo que o segundo e o terceiro graus correspondem, respectivamente, às ideias que ocorrem na mente na ocasião desses movimentos e aos juízos fundados nessas ideias (AT, 1996, IX, 236)¹. Além disso, em algumas cartas que tratam da teoria dos animais-máquinas, ele admite que animais sentem, compreendendo por sentimentos apenas puros

¹ As referências aos textos de Descartes remetem sempre à edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery, abreviada como AT, seguida do ano da edição, número do volume em algarismos romanos e número da página. As citações de passagens das *Meditações Metafísicas* serão extraídas da tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

movimentos corpóreos². Porém, na maior parte dos seus textos, sobretudo, na *Sexta Meditação*, ele considera que homens sentem em um sentido completamente distinto dos animais, compreendendo por sentimentos ideias sensíveis e juízos fundados nessas ideias (AT, 1996, VII, 81).

Diante desse cenário, é possível admitir que Descartes reconhece a existência de sentimentos quer em animais quer em homens, mas apenas às custas de salvaguardar a especificidade do que significa sentir para cada uma dessas criaturas. Tendo em conta essa especificidade, que revela uma diferença de natureza (e não de grau), este artigo pretende examinar quais teorias da causalidade explicam a ocorrência de sentimentos em animais e homens, segundo Descartes. Este exame exigirá, portanto, uma clarificação da natureza da interação causal entre corpos, corpos humanos e mentes. O que será feito levando em consideração a posição de Descartes no debate entre as teorias ocasionalista e interacionista da causalidade.

A teoria ocasionalista

A teoria ocasionalista foi adotada por alguns cartesianos, como Géraud de Cordemoy, Louis de la Forge, Arnold Geulinx e Johannes Clauberg, por exemplo, mas foi sistematizada, sobretudo, por Nicolas Malebranche. Em linhas gerais, essa teoria supõe que toda ação ocorre por intermédio de Deus. Isso significa que mudanças que corpos

² É o caso das cartas a Reneri (para Pollot), de abril/maio de 1638, ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, e a Morus, de 5 de fevereiro de 1649. Particularmente, na carta a Morus, Descartes sustenta que podemos perceber nos animais movimentos naturais de raiva, medo e fome, mas que, apesar disso, não temos nenhuma razão ou prova para afirmar que esses animais possuem uma linguagem que revele que esses movimentos são acompanhados de pensamentos nessas criaturas. Assim, nesta carta, o que Descartes entende pelo sentimento de fome que podemos perceber nos animais são movimentos na matéria, que devem ser explicados apenas pela disposição dos órgãos dessas criaturas. Certamente, essa não é a compreensão que ele tem do sentimento de fome que ocorre nos homens, que, em sua visão, deve ser explicado como uma ideia confusa causada por um movimento na matéria. Portanto, a fome como ideia confusa, causada por um movimento na matéria, só pode ser sentida por um sujeito capaz de ter ideias desse tipo, ou seja, por um homem. Porém, a fome, como movimentos na matéria, também pode ser sentida por um sujeito capaz de ter movimentos desse tipo, ou seja, por um animal. Descartes reconhece esse segundo sentido do termo *fome*, ao declarar, no fim da carta a Morus, que ele nunca negou sentimentos aos animais, desde que os sentimentos fossem compreendidos como designando apenas movimentos nos órgãos corpóreos (AT, 1996, V, 276-279).

causam em outros corpos e mudanças que corpos causam em mentes e vice-versa são, na verdade, causadas por Deus e podem ser expressas sob a fórmula “x ocasiona y”. Essa fórmula significa que a ação pela qual x ocasiona y supõe a intervenção de Deus, no sentido de que ele desempenha um papel causal essencial na produção de y.

Em *A busca da verdade*, Malebranche distingue a noção de causa natural ou ocasional de causa principal ou verdadeira. O que está na base dessa distinção são as noções de força ou poder, bem como de conexão necessária. Assim, Malebranche afirma que corpos são causas ocasionais de movimentos em outros corpos porque eles não têm a força ou o poder requeridos para tais ações (OC, 1958-1970, II, 313)³. Mesmo no caso do choque entre duas bolas de bilhar, ele não admite que uma bola seja a causa principal ou verdadeira que leva a outra bola a se mover. Na sua visão, uma bola é a causa natural ou ocasional do movimento que ela comunica a outra bola. Isso porque apenas Deus é a verdadeira causa dos movimentos entre os corpos e, portanto, a única causa que tem força ou poder para agir na natureza (OC, 1958-1970, II, 313-314).

Da mesma forma que corpos são apenas causas ocasionais dos movimentos de outros corpos, mas não suas causas verdadeiras, Malebranche sustenta que mentes são apenas causas ocasionais dos movimentos voluntários, porque elas não têm poder ou força para serem consideradas suas causas verdadeiras. Para Malebranche, toda causa verdadeira deve supor uma conexão logicamente necessária entre ela e seu efeito (OC, 1958-1970, II, 316). Levando em conta esse critério, ele acrescenta que não existe tal conexão entre atos voluntários de mentes finitas e movimentos corpóreos que são desencadeados por esses atos. Essa conexão, em sua visão, só pode ser encontrada entre esses atos e a vontade de Deus. Dessa forma, Malebranche defende que a verdadeira causa desses atos é Deus e, como consequência, que eles são apenas causas ocasionais da vontade divina (OC, 1958-1970, II, 317).

³ As referências aos textos de Malebranche remetem à edição das obras completas de André Robinet, abreviada como OC, seguida do ano da edição, número do volume em algarismos romanos e número da página.

Assim, para Malebranche, não existe uma conexão necessária entre a vontade de uma mente finita de levantar o braço do corpo ao qual ela está unida e o movimento desse braço, e visto que uma tal conexão só existe entre a vontade de Deus e as ações que ocorrem na natureza, segue-se que essa volição não é a causa verdadeira de tal efeito, mas apenas sua causa ocasional. De acordo com essa visão, a vontade de Deus concorre em todas as ações voluntárias, e representa assim a verdadeira eficácia causal destas ações. Como Nadler (2006, p. 115) resumiu com clareza, o que podemos extrair da posição ocasionalista de Malebranche é a visão de que corpos e mentes são totalmente desprovidos de real eficácia causal, visto que Deus é o verdadeiro agente causal de todos os fenômenos da natureza, isto é, a causa verdadeira dos fenômenos, que são apenas causas ocasionais ou naturais desta causa principal.

Segundo Garber, Descartes poderia ser considerado um defensor da posição ocasionalista do tipo que podemos encontrar em Malebranche no que concerne à causalidade corpo-corpo (quando, por exemplo, uma bola de bilhar se choca com outra bola de bilhar), mas não no caso da causalidade mente-corpo (quando, por exemplo, executamos o movimento voluntário de levantar o braço). Por um lado, Garber sustenta que, para Descartes, Deus seria a causa verdadeira e principal dos movimentos dos corpos, de tal modo que eles seriam apenas causas ocasionais da vontade divina (GARBER, 1993, p. 208). Por outro lado, ele reconhece que, em relação à causalidade mente-corpo, Descartes não seria um ocasionalista, visto que, em sua visão, mentes seriam capazes de causar movimentos em corpos (GARBER, 1993, p. 209)⁴.

Porém, quando se trata da causalidade corpo-mente (quando, por exemplo, sentimos calor ou tristeza), a posição de Descartes é retratada

⁴ Essa leitura pode ser corroborada pela carta a Morus, de 15 de abril de 1649. Nesta carta, Descartes afirma que assim como concebemos que Deus, uma substância incorpórea, é capaz de mover os corpos, mesmo que ele não tenha extensão, também podemos reconhecer que somos capazes de mover nosso corpo através de nosso pensamento (AT, 1996, V, 347). Em uma carta posterior a Morus, de agosto de 1649, ele sustenta que o movimento de um corpo pode ser causado pela mente, substância a qual Deus dá a força de movê-lo (AT, 1996, V, 403-404). Além disso, na carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648, ele afirma que mentes podem causar movimentos em corpos (AT, 1996, V, 222).

por Garber de forma mais complexa. Primeiramente, ele argumenta que se admitimos que para Descartes corpos são apenas causas ocasionais de movimentos em outros corpos, visto que Deus é sua causa verdadeira e principal, então parece contraditório aceitarmos que corpos sejam causas verdadeiras de ideias sensíveis (GARBER, 1993, p. 213). Garber retrata Descartes como se, ao longo de sua vida, ele tivesse começado defendendo uma posição interacionista e, posteriormente, tivesse adotado uma posição ocasionalista sobre a causalidade corpo-mente. Para Garber, embora na *Sexta Meditação*, na prova da existência das coisas materiais, Descartes tenha defendido a tese de que corpos são causas verdadeiras de ideias sensíveis, ele teria adotado, em textos posteriores, uma posição cada vez mais ocasionalista no que concerne a esse tipo de causalidade (GARBER, 1993, p. 217).

Assim, levando em consideração a diferença entre as versões latina e francesa dos *Princípios*, II, artigo 1, Garber sustenta que, na segunda versão, Descartes teria mudado sua opinião sobre a causalidade corpo-mente, e teria passado a sustentar que corpos são apenas causas ocasionais de ideias sensíveis, isto é, causas cujos efeitos são produzidos em última instância pela atividade de Deus (AT, 1996, VIII, 41; AT, 1996, IX, 64). Garber observa ainda que, em um trecho dos *Comentários sobre um programa*, Descartes afirma que ideias sensíveis não podem provir diretamente dos movimentos corpóreos que as causam, pois na medida em que essas ideias são inatas, elas são apenas despertadas na mente na ocasião desses movimentos, que são comunicados ao cérebro pelos órgãos sensíveis (AT, 1996, VIII, 359). Esses textos levam Garber a considerar que teria havido uma evolução na posição de Descartes sobre a causalidade corpo-mente, no sentido de que inicialmente, na prova da existência das coisas corporais, na *Sexta Meditação*, ele teria defendido uma posição interacionista de que corpos são causas verdadeiras de ideias sensíveis produzidas na mente, mas posteriormente, na versão francesa dos *Princípios*, II, artigo 1, e sobretudo em um trecho dos *Comentários*, ele teria sustentado uma posição ocasionalista de que Deus é a causa verdadeira das ideias sensíveis na ocasião dos movimentos corpóreos.

Dessa forma, para Garber (1993, p. 218), Descartes não seria um ocasionalista estrito, porque, embora ele tivesse defendido uma posição ocasionalista no que concerne à causalidade corpo-corpo e corpo-mente, ele não a teria aplicado à causalidade mente-corpo. Garber (1993, p. 219) conclui, portanto, que, ao reconhecer uma causalidade real nesta última esfera, Descartes não teria negado a eficácia causal das causas finitas simplesmente em virtude de sua finitude, como havia feito Malebranche.

Objeções à interpretação ocasionalista de Descartes

O caso da causalidade corpo-corpo

Alguém que defenda que Descartes teria adotado uma teoria ocasionalista para explicar as mudanças na natureza precisa enfrentar o problema de compatibilizar essa teoria com os textos nos quais ele parece sugerir que corpos causam movimentos em outros corpos. Como observou Della Rocca (1999, p. 49), não existe nenhum texto no qual Descartes negue que corpos podem ser causas de movimentos em outros corpos, o que seria esperado se ele fosse de fato um ocasionalista. Além disso, existem alguns textos em favor da visão oposta, como indicarei nesta seção.

Na segunda parte dos *Princípios*, depois de examinar a natureza do movimento, Descartes passa ao exame de sua causa. Então, no artigo 36, ele estabelece uma distinção entre a causa universal, “que produz todos os movimentos do mundo”, e a causa particular, “que faz com que cada matéria adquira o que antes não tinha” (AT, 1996, VIII, 61). Com base nessa distinção, Descartes sustenta que Deus é a causa primeira e universal do movimento, e acrescenta que ele não apenas cria a matéria com o movimento e repouso de suas partes, mas também conserva no universo, pelo seu concurso ordinário, a mesma quantidade de matéria que ele criou, bem como a mesma quantidade de movimento e repouso (AT, 1996, VIII, 61).

Um importante aspecto, destacado por Schmaltz (2008, p. 90), é o fato de que o reconhecimento de Descartes, no artigo 36, de que Deus é a causa primeira e universal do movimento, não significa que ele seja a única causa eficaz dos efeitos naturais, como ocorre no contexto de uma teoria ocasionalista, mas apenas que todas as outras causas são essencialmente subordinadas à causa primeira e universal. Ainda no que tange ao concurso ordinário de Deus, Schmaltz chama a atenção para o fato de que, para Descartes, o ato pelo qual Deus cria a quantidade total de matéria, movimento e repouso é idêntico ao ato pelo qual ele conserva essa mesma quantidade.

Quanto à questão da causa particular do movimento, Descartes reserva seu exame para os artigos posteriores, nos quais ele discute as leis do movimento. Mas dentre as três leis que ele oferece na segunda parte dos *Princípios*, nos artigos 37, 39 e 40, respectivamente, apenas a terceira parece discutir mais diretamente essa questão. Assim, no artigo 40, no qual Descartes apresenta a terceira lei do movimento, ele explica como um corpo ganha ou perde movimento através do choque com outro corpo. Ao determinar o que essa lei compreende, Descartes inclui todas as causas particulares de mudanças que ocorrem nos corpos, e por essas causas, neste caso, ele parece ter em mente os corpos. Isso pelo fato de que, neste artigo, por um lado, ele exclui dessas causas os anjos e os pensamentos dos homens e, por outro lado, restringe-as a causas corporais, que parecem ser elas mesmas os corpos (AT, 1996, VIII, 65). Depois, na carta a Silhon, de 1648, Descartes afirma que um corpo é capaz de mover outro corpo. Ainda nessa carta, ele oferece exemplos de como corpos transferem movimentos através do contato ou do choque com outros corpos, como ele havia feito em sua explicação da terceira lei do movimento (AT, 1996, V, 135).

Outra base textual em favor da tese de que, para Descartes, corpos são causas efetivas de movimentos em outros corpos pode ser encontrada a partir da análise de sua noção de tendência de um corpo. Essa noção aparece no contexto de sua explicação da primeira e segunda lei do movimento. No artigo 37, Descartes afirma que “cada coisa particular, enquanto simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas” (AT, 1996, VIII, 61). O que

ele parece ter em mente, neste trecho, quando se refere a causas externas, parece ser efetivamente os corpos. Pois, no artigo 38, ele afirma que corpos em movimento se conservam neste estado até que sejam impedidos por outros corpos (AT, 1996, VIII, 63)⁵. O que sugere que corpos são causas. Isso fica ainda mais claro quando ele enuncia a segunda lei do movimento, no artigo 39. Neste artigo, ele afirma que partes da extensão podem causar mudanças na natureza (AT, 1996, VIII, 63). Dessa forma, é possível concluir que as explicações de Descartes sobre a permanência de uma coisa em seu estado, se nada o alterar, na primeira lei do movimento, bem como da tendência de um corpo a perseverar em linha reta, na segunda lei, supõem a tese de que corpos causam movimentos em outros corpos.

Ainda nessa perspectiva, a noção de força, tal como aparece nos *Princípios*, também contribui para corroborar com a tese de que Descartes não adota uma posição ocasionalista para explicar a causalidade entre os corpos. Pois, se ele adotasse essa posição, teria que admitir, como faz Malebranche, que os corpos não têm força para causar movimentos em outros corpos, e são assim causas ocasionais dessas ações (OC, 1958-1970, II, 313). Mas isso ele não parece admitir. No artigo 37, ao descrever uma parte da matéria em repouso, e depois em movimento, ele se refere à força que essa parte possui para permanecer no estado em que se encontra (AT, 1996, VIII, 61). No artigo 40, ele se refere à força que um corpo tem para manter seu movimento em linha reta (AT, 1996, VIII, 65). E no artigo 45, ele afirma que corpos têm força para causar ou para impedir movimentos em outros corpos (AT, 1996, VIII, 67). Ainda nos *Princípios*, no artigo 55, ele apresenta uma explicação sobre a força de um corpo (AT, 1996, VIII, 108). E, finalmente, no artigo 56, ele sustenta que aquilo que um corpo se esforça a fazer ele fará exceto se for impedido por causas externas (AT, 1996, VIII, 108).

Assim, levando em consideração esses textos em que Descartes discute a causa do movimento, bem como as noções de tendência e força, é possível constatar que existem bases textuais que corroboram

⁵ Essa lei também vale para corpos em repouso, que tendem a continuar nesse estado até que sejam impedidos por outros corpos.

para salvaguardar a visão de que ele não é um ocasionalista no que concerne à causalidade entre corpos. Embora ele admita que Deus é a causa primeira e universal da quantidade total de matéria, movimento e repouso, que constitui a substância extensa, ele também admite que isso é compatível com o fato de que corpos são causas secundárias e particulares de movimentos em outros corpos, e, assim, de que eles possuem tendências e forças, que são elas mesmas expressas pelas leis do movimento (SCHMALTZ, 2008, p. 124).

O caso da causalidade corpo-mente

Alguém que defenda que Descartes teria adotado uma teoria ocasionalista para explicar a causalidade que ocorre entre corpos humanos e mentes, isto é, nos casos em que experimentamos sensações, apetites e paixões, tem que enfrentar o problema de compatibilizar essa teoria com a prova da existência dos corpos oferecida na *Sexta Meditação*. Essa prova supõe que corpos são causas efetivas de ideias sensíveis. Primeiramente, Descartes observa que existe uma faculdade passiva de sentir. Tendo reconhecido a existência desta faculdade passiva de sentir, que por sua vez corresponde a uma faculdade ativa, que é a causa das ideias sensíveis, ele se pergunta se essa última faculdade está em alguma substância diferente da mente. A resposta de Descartes é a de que a faculdade ativa não está nem na mente nem em Deus, mas nos corpos, visto que Deus não é enganador, e que temos uma forte inclinação para crer que as ideias sensíveis são causadas pelos corpos. Sua conclusão é que os corpos são as causas das ideias sensíveis e que, portanto, eles existem (AT, 1996, VII, 79-80).

Se Descartes admite na prova da existência das coisas corporais que corpos são causas de ideias sensíveis, então ele não pode ser considerado um ocasionalista no que concerne à causalidade entre corpos humanos e mentes. Levando em conta essa possível objeção à interpretação ocasionalista de Descartes, Garber (1993, p. 214-218) tenta resolvê-la sugerindo que teria havido uma evolução no pensamento do filósofo, de modo que na *Sexta Meditação*, no contexto da prova da

existência das coisas corporais, ele teria adotado uma posição interacionista sobre esse tipo de causalidade, mas a teria abandonado, progressivamente, no período que se estende da versão francesa dos *Princípios* até os *Comentários*. Contudo, parece pouco provável que Descartes possa ser retratado dessa forma, como Garber pretende que ele seja. Pois se ele admite, como foi possível constatar anteriormente, que corpos possuem forças e tendências que os permitem causar movimentos em outros corpos, e assim serem considerados causas secundárias de movimentos corpóreos na natureza, então não parece haver impedimento para que eles sejam considerados também causas de modificações em mentes.

A teoria interacionista

Em linhas gerais, a teoria interacionista supõe que toda ação ocorre através de uma causalidade eficiente. Isso significa que mudanças causadas por corpos em outros corpos e mudanças causadas por corpos em mentes e vice-versa podem ser expressas sob a fórmula “x causa y”. Admitir que essa é a posição de Descartes parece implicar aceitar que corpos têm eficácia causal para agir sobre corpos e que mentes têm eficácia causal para agir sobre corpos e vice-versa. Alguns intérpretes de Descartes atribuem a ele essa teoria. Gueroult (1980, p. 198) sustenta que corpos possuem forças que os tornam capazes de serem considerados causas eficientes de mudanças em outros corpos. Mais recentemente, em oposição à leitura ocasionalista proposta por Garber, Della Rocca retoma, com alguns refinamentos, a posição de Gueroult (1980, p. 60). Além disso, seguindo a leitura interacionista, Schmaltz (2008, p. 130-131) retrata Descartes como admitindo não apenas que corpos são causas eficientes de movimentos em outros corpos, mas também que eles são um tipo especial de causas eficientes de ideias sensíveis em mentes.

A noção de causa eficiente remonta a Aristóteles. Uma causa eficiente, para Aristóteles, é aquilo que é o princípio imediato da mudança, o pai, por exemplo, é a causa eficiente de seu filho (ARISTOTE,

2000, 1013a29; 1990, 194b29). Sendo assim, parece que essa noção poderia ser explicada nos seguintes termos: se x é causa eficiente de y , então x é o que produz y . Além desse sentido amplo da noção de causa eficiente, que podemos encontrar em Aristóteles, Descartes adota um sentido mais estrito, segundo o qual a noção de causa é associada à noção de razão. No primeiro axioma da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele afirma que não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual existe, e complementa essa afirmação dizendo que causa é razão (AT, 1996, VII, 164-165). Isso significa que, para Descartes, a relação entre a causa e o efeito corresponde a uma sequência inteligível de eventos⁶.

Segundo Baker e Morris (1996, p. 146), Descartes admite dois tipos de sequências inteligíveis de eventos na natureza: as relações lógicas que existem entre ideias e as relações mecânicas que existem entre corpos por contato com outros corpos. Esses dois tipos de sequências inteligíveis, admitidas por Descartes, são exclusivas e exaustivas, como observam Baker e Morris (1996, p. 147). E o que caracteriza uma sequência inteligível de eventos é a semelhança que existe entre a causa e o efeito. Esse critério não é problemático no contexto dos exemplos fornecidos por Baker e Morris, pois em ambos os casos a causa possui a mesma natureza ou essência do efeito: o pensamento, no primeiro caso, e a extensão, no segundo.

Assim, a busca pela causa eficiente do funcionamento de um relógio, por exemplo, requer a observação do mecanismo pelo qual as partes dessa máquina interagem entre si por contato. Na visão de Descartes, esse mecanismo, isto é, o funcionamento da engrenagem do relógio, é totalmente inteligível para o intelecto humano. Neste caso, tanto o efeito quanto a causa compartilham a mesma essência, que é a extensão, e assim é suposta uma semelhança entre a causa e o efeito. Outro exemplo, em consonância com o do relógio, é o caso do choque entre duas bolas de bilhar. Porém, Descartes não toma o modelo da inteligibilidade mecânica, que ele usa para explicar a causalidade entre

⁶ Porém, Descartes não assimila em todos os casos "causa" e "razão". Em sua explicação da causalidade corpo-mente, por exemplo, essa assimilação não é possível.

corpos, para explicar a causalidade entre corpos humanos e mentes. De modo contrário, ele afirma, na *Sexta Meditação*, não existir qualquer afinidade ou relação que sejam inteligíveis ao intelecto humano sobre como corpos humanos agem sobre mentes (AT, 1996, VII, 76).

Diante do reconhecimento de Descartes da não inteligibilidade da relação causal existente entre corpos e mentes, a seguinte questão pode surgir: será que o fato de que, para Descartes, a causalidade entre corpos e mentes não é inteligível para o intelecto humano e, portanto, não pode ser explicada sob um modelo mecânico, torna inviável que, para ele, corpos possam ser causas eficientes de ideias sensíveis em mentes? Será que, ao divorciar a noção de causa eficiente dos critérios de inteligibilidade e semelhança, Descartes nega com isso que possa haver uma verdadeira causalidade eficiente entre corpos e mentes? Acredito que, embora Descartes admita que os critérios de inteligibilidade e semelhança sejam suficientes para o reconhecimento de uma causalidade eficiente na natureza, ele não admite que esses critérios sejam necessários em todos os casos. Pois, embora ele caracterize a causalidade entre corpos como inteligível e, portanto, mecânica, ele não aplica esse tipo de caracterização à causalidade entre corpos humanos e mentes. Apesar disso, defenderei que ele não nega que a causalidade entre corpos humanos e mentes possa ser explicada pela noção de causa eficiente.

Contrariamente à posição de Baker e Morris (1996, p. 155-156), não me parece que, ao dissociar a noção de causa eficiente das noções de inteligibilidade e semelhança, Descartes teria, através disso, esvaziado por completo o sentido dessa noção. Pois, não acredito que a noção de causa natural ou ocasional seja adequada para caracterizar, na visão de Descartes, a causalidade entre corpos humanos e mentes, como defendem esses intérpretes. Dessa forma, uma consequência da leitura que proponho é a de que a noção de causa eficiente, adotada por Descartes, possui dois sentidos: um sentido amplo, que remonta a Aristóteles, segundo o qual a causa deve ser concebida simplesmente como o princípio da mudança; e um sentido estrito, que descreve um processo mecânico, segundo o qual a causa deve ser concebida como a razão ou princípio de inteligibilidade desse processo, de modo que

deve existir uma semelhança entre ela e seu efeito. Com base nesses dois sentidos de causa eficiente, que podemos encontrar nos textos de Descartes, pretendo mostrar que o primeiro, que corresponde à causalidade corpo-mente, serve como modelo explicativo dos sentimentos humanos, e o segundo, que corresponde à causalidade corpo-corpo, serve como modelo explicativo dos sentimentos animais.

Objções à interpretação interacionista de Descartes

Na *Terceira Meditação*, no contexto da prova da existência de Deus, Descartes oferece duas formulações do princípio de causalidade. Na primeira formulação, ele afirma o seguinte: “deve haver tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão da causa” (AT, 1996, VII, 41). De acordo com essa formulação, a causa não pode ter menos grau de realidade do que seu efeito. Uma dificuldade em relação a essa formulação diz respeito à causalidade entre corpos e mentes. Se, para Descartes, um modo tem menos realidade do que uma substância, então é preciso explicar como um corpo humano, isto é, um modo da substância extensa, pode ser a causa eficiente e total de uma mente, isto é, de uma substância pensante, visto que ele tem menos realidade do que essa substância.

Essa dificuldade, que se baseia no problema da diferença do grau de realidade entre um modo e uma substância, só seria efetiva se a causalidade entre corpos humanos e mentes significasse que corpos humanos fossem causas de mentes, isto é, que um modo fosse a causa de uma substância. Porém, o que ocorre neste caso é apenas o fato de que modos são causas de modos, isto é, de que movimentos na glândula pineal são causas eficientes de sensações, apetites e paixões em mentes. O que pode ser formulado nos seguintes termos: x causa y ; x e y são modos; logo, modo causa modo. Sob esses termos, é possível concluir que o problema da diferença do grau de realidade entre um modo e uma substância não se aplica à causalidade entre corpos humanos e mentes, assim como não se aplica à causalidade entre os corpos. Se é assim, o fato de corpos possuírem forças para causar movimentos

em outros corpos, na esfera da explicação dos sentimentos animais, bem como de eles possuírem forças para causar sensações, apetites e paixões em mentes, na esfera da explicação dos sentimentos humanos, supõe, em ambos os casos, que a causa possui tanta realidade quanto seu efeito, de modo que a primeira formulação do princípio de causalidade, relativa ao grau de realidade entre a causa e o efeito, é satisfeita.

Na segunda formulação do princípio de causalidade, Descartes afirma o seguinte:

a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si formalmente ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra (AT, 1996, VII, 41).

De acordo com essa formulação, Descartes parece admitir que o efeito obtém o seu ser da causa, o que sugere haver uma transferência ou comunicação de ser entre a causa e o efeito. Uma primeira dificuldade em relação a essa formulação diz respeito ao problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito. Descartes afirma que a causa deve conter as mesmas coisas que existem no efeito ou outras mais excelentes do que ele. Essa exigência é satisfeita no caso da causalidade entre corpos, pois enquanto modos da substância extensa, eles compartilham a mesma essência ou natureza, que é a extensão. Isso significa que há uma semelhança entre a causa e o efeito quando se trata da causalidade entre corpos.

Porém, quando consideramos a causalidade entre corpos humanos e mentes, isto é, entre movimentos corpóreos e sensações, apetites e paixões em mentes, surge então o problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito. Nesse caso, trata-se de uma relação entre modos de substâncias realmente distintas, que não possuem a mesma essência ou natureza, mas essências ou naturezas contrárias, e assim a relação de causalidade entre esses modos não supõe uma semelhança entre a causa e o efeito. Outra dificuldade que emana desta segunda formulação do princípio de causalidade diz respeito ao problema da transferência

de ser ou essência entre a causa e o efeito. Essa dificuldade parece de imediato não se aplicar ao caso da causalidade entre corpos, visto que eles possuem o mesmo atributo principal, e assim parecem facilmente transferir ser ou essência uns aos outros. É um fato que nos *Princípios*, II, artigo 40, Descartes usa expressões que podem nos levar a pensar que ele admite que movimentos podem ser transferidos de um corpo a outro quando ocorrem colisões entre eles (AT, 1996, VIII, 65). Porém, em uma passagem da carta a Morus, de 30 de agosto de 1649, ele rejeita explicitamente a visão de que corpos podem transferir movimentos a outros corpos (AT, 1996, V, 405).

A resposta para essa aparente incompatibilidade entre os textos encontra-se na explicação que Descartes fornece sobre como movimentos são alterados quando corpos colidem uns com outros. Essa explicação pode ser conferida nos *Princípios*, II, artigo 45, no qual ele afirma que para saber como corpos aumentam ou diminuem seus movimentos, ou mudam sua determinação quando colidem com outros, “basta apenas calcular quanta força há em cada um destes corpos para desencadear o movimento ou para lhe resistir” (AT, 1996, VIII, 67). Neste texto, como Schmaltz (2008, p. 114) observa, Descartes parece conceber a comunicação de movimento entre corpos não em termos da transferência de ser ou essência, mas antes em termos da produção de modos numericamente distintos de movimentos através da aplicação de uma força. Assim, Schmaltz propõe que, no caso da causalidade entre corpos, Descartes considera a causa eficiente, que formalmente contém seu efeito, não como transmitindo ser ou essência, mas antes como produzindo um modo numericamente distinto deste ser ou essência que ela possui. Se é assim, embora Descartes possa admitir que corpos são causas eficientes e totais de movimentos em outros corpos, concordo com Schmaltz (2008, p. 159) que ele admite isso não pelo fato de que corpos transferem ser ou essência, mas porque eles possuem forças que os tornam capazes de produzir modos numericamente distintos de movimentos em outros corpos.

Quanto à causalidade entre corpos humanos e mentes, acredito que ela também não supõe a transferência de ser ou essência entre a causa e o efeito, assim como a causalidade entre corpos não a supõe.

Isso parece claro pelo fato de que movimentos na glândula pineal e ideias sensíveis em mentes podem ser considerados como modos que correspondem a substâncias realmente distintas e heterogêneas, logo, não pode existir qualquer semelhança entre esses modos. Apesar disso, acredito que, para Descartes, tanto a causalidade entre corpos quanto a causalidade entre corpos humanos e mentes são exemplos de causalidade eficiente, embora representem tipos distintos de causalidade eficiente. Ainda que corpos sejam causas eficientes e totais de movimentos em outros corpos, eles são apenas causas eficientes parciais de sensações, paixões e apetites em mentes. Parciais porque que a ocorrência desses sentimentos em mentes humanas depende, além dos movimentos na glândula pineal do corpo ao qual a mente está unida, da atividade de uma faculdade mental inata de produzir ideias. Assim, de acordo com a leitura que proponho, Descartes deve admitir que a causa eficiente e total dos sentimentos humanos supõe a conjunção de dois fatores, a saber, movimentos na glândula pineal e atividade da faculdade mental inata de produzir ideias — que são eles mesmos causas eficientes parciais desses sentimentos —, mas não supõe, no âmbito dessa relação causal, a transferência de ser ou de essência entre a causa e o efeito. Esta leitura interpretativa do problema da causalidade entre corpos humanos e mentes em Descartes, baseada na distinção entre dois tipos de causas eficientes, a saber, causas eficientes totais e causas eficientes parciais, consiste na engenhosa sugestão proposta por Schmaltz (2008, p. 154).

Animais, sentimentos e causalidade

Nas *Respostas às Quartas Objeções*, Descartes admite a ocorrência de movimentos no corpo humano que são causados sem que a mente tenha qualquer papel a desempenhar nestes casos (tais como o batimento do coração, a digestão dos alimentos, a nutrição, a respiração daqueles que dormem, o ato de colocar as mãos para frente para se proteger em uma queda etc.). Em seguida, ele acrescenta que movimentos

desse tipo também ocorrem nos animais, que não possuem mentes, e considera de um modo puramente mecânico como uma ovelha ao avistar um lobo sente medo e assim foge dele. O que causa a fuga da ovelha é a transmissão da imagem do lobo aos seus nervos óticos, a qual produz certos movimentos nesses nervos que, por intermédio dos espíritos animais, são transmitidos ao cérebro do animal, de modo que toda a história causal desse evento se restringe a um mecanismo puramente corpóreo. Levando em conta essa explicação, ele conclui que, se alguns movimentos que ocorrem nos animais são semelhantes àqueles que ocorrem em nós, então devemos compreendê-los sem o exercício de qualquer ação da mente (AT, 1996, XI, 178).

Em outro texto, na carta a Plempius (para Fromondus), de 3 de outubro de 1637, Descartes admite que animais têm percepções sensíveis como nós, desde que consideremos apenas o lado físico de nossas percepções (AT, 1996, I, 423-424). Depois, nas *Paixões da Alma*, I, artigo 35, ele descreve a visão através de um mecanismo puramente corporal que os animais poderiam compartilhar conosco (AT, 1996, XI, 355-356). Porém, tanto no artigo 35 quanto no 36, ele deixa claro que esse mecanismo puramente corpóreo não representa a percepção sensível humana em sua integralidade, que supõe, além do processo causal de formação da figura ou imagem no cérebro e, finalmente, na glândula, um outro bem distinto, a saber, a produção de uma ideia sensível na mente (AT, 1996, XI, 356). O alvo aqui, no entanto, é a discussão sobre a causalidade na esfera dos sentimentos dos animais cujo mecanismo é puramente corpóreo. A questão que surge, portanto, é como devemos compreender essa causalidade.

Acredito que o modelo explicativo baseado na fórmula “x causa y”, onde x é causa eficiente e total de y, é plenamente satisfatório neste caso. Mas o que caracteriza esse modelo? Em primeiro lugar, como salientei anteriormente, quando a causalidade em questão diz respeito àquela que existe entre corpos ou partes da extensão, isto é, entre modos da substância extensa, a causa possui o mesmo grau de realidade que o efeito, de modo que o efeito, por sua vez, já deve estar contido formalmente na causa e, além disso, é suposta uma semelhança entre a causa e o efeito. Assim, a causalidade puramente corpórea,

que caracteriza a percepção sensível animal, é marcada por uma conexão constante entre movimentos causados pelos corpos externos e sua transmissão pelos espíritos animais, através dos nervos, até o cérebro do animal. Nas *Paixões da Alma*, I, artigo 12, Descartes faz uma analogia dessa rígida conexão causal, puramente corpórea, através da imagem de uma corda, para mostrar que existe uma explicação mecânica para descrever o modo como corpos externos atuam sobre o corpo humano (AT, 1996, XI, 336-337). Essa conexão necessária entre os movimentos causados pelos corpos externos e os movimentos no cérebro representa toda a história causal dos sentimentos dos animais, concebidos como puros movimentos corpóreos. Essa história supõe um determinismo e, assim, uma regularidade em seus comportamentos, os quais Descartes ilustra por meio do exemplo dos cães perdigueiros cujas ações podem ser previstas, calculadas e adestradas, como é possível conferir nas *Paixões da Alma*, I, artigo 50 (AT, 1996, XI, 368-370). O que parece claro até aqui é que os sentimentos dos animais, tais como são concebidos por Descartes, consistem em respostas mecânicas às ações que provêm dos corpos externos, cujo modelo explicativo pode ser expresso pela fórmula “ x causa y ”, onde x é causa eficiente e total de y .

Homens, sentimentos e causalidade

Os sentimentos humanos, tais como Descartes os descreve, supõem um mecanismo puramente corpóreo, segundo o qual corpos externos causam movimentos no corpo humano e esses movimentos, por intermédio dos espíritos animais, causam movimentos na glândula pineal, localizada no cérebro. Isso significa, em outras palavras, que modos da substância extensa (corpos externos) causam movimentos em outro modo da substância extensa (meu corpo) e esses movimentos causam movimentos em outro modo dessa substância (a glândula pineal). Esse mecanismo é restrito à interação entre corpos, que não pode ser explicada sem o recurso à tese de que Deus é a causa primeira do movimento, e sua tese consequente de que corpos são causas

secundárias que têm forças que os tornam capazes de causar movimentos em outros corpos.

Porém, para Descartes, sentimentos humanos não se restringem a um mecanismo puramente corpóreo nem podem ser explicados em sua integralidade através dele, pois eles supõem a passagem de movimentos na glândula pineal para ideias sensíveis na mente. Essa passagem não pode ser explicada através fórmula “ x causa y ”, onde x é causa eficiente e total de y . No caso da causalidade entre corpos, isto é, entre modos da substância extensa, não há problema em explicá-la dessa forma, porque, visto que modos de uma única substância extensa compartilham a mesma essência ou natureza, a relação causal entre eles supõe que o efeito encontra-se totalmente contido na causa. Mas quando se trata da causalidade entre movimentos na glândula pineal e ideias sensíveis na mente, então surge o problema da heterogeneidade entre a causa e o efeito e, como consequência, da transferência de essência ou ser da causa para o efeito, porque a relação causal, neste caso, é entre um modo da substância extensa e um modo da substância pensante, isto é, entre modos de substâncias realmente distintas.

Contudo, uma saída para essa dificuldade aparente é considerar que, para Descartes, a relação entre movimentos na glândula pineal e ideias sensíveis na mente não é regida pelo mesmo tipo de causalidade eficiente que explica a causalidade entre corpos. No primeiro caso, não há semelhança entre a causa e o efeito, e assim não há transferência de essência ou ser. Apesar disso, Descartes admite que movimentos na glândula pineal são causas eficientes e parciais de ideias sensíveis na mente, e têm assim verdadeira eficácia causal sobre elas. Embora Descartes admita que movimentos na glândula pineal causam ideias sensíveis na mente, ele também admite que isso é compatível com o fato de que a mente, dotada de uma faculdade inata de produzir ideias, e estreitamente unida a um corpo humano em particular, tem papel ativo na passagem dos movimentos na glândula pineal para a ocorrência das ideias sensíveis na mente⁷.

⁷ Machamer e McGuire (2009, p. 210) indicam diversas passagens dos textos de Descartes em que ele ressalta o papel ativo da

Em *O Homem*, por exemplo, ele afirma que a alma racional considera as imagens na glândula pineal para então imaginar e sentir (AT, 1996, XI, 176-177)⁸. Depois, na definição II da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ele argumenta que não devemos compreender por ideias as simples imagens que são pintadas na fantasia, isto é, ele distingue claramente as ideias das imagens corpóreas que se encontram no cérebro. Neste texto, ele também sustenta que é justamente quando a mente se aplica a essas imagens que ela então forma suas ideias (sensíveis, neste caso) (AT, 1996, VII, 160-161). Além disso, nas *Respostas às Quintas Objeções*, ele afirma que a mente se aplica às imagens que se encontram no cérebro quando imagina e sente (AT, 1996, VII, 387).

O reconhecimento, por parte de Descartes, do papel ativo da mente na formação das ideias, até mesmo na formação das ideias sensíveis, tem como pano de fundo sua teoria das ideias inatas. Essa teoria foi desenvolvida de forma um pouco mais explícita nos *Comentários sobre um Programa*⁹. Nesse texto, ao defender a tese de que as ideias são inatas, Descartes considera que a ideia é uma maneira de pensar, e enquanto tal tem a natureza da mente, que representa esse poder (AT, 1996, VIII, 357-358). Levando em conta esse texto, Guenancia (1998, p. 126) propõe que o inatismo de Descartes seja denominado de *dinâmico* em oposição à *estático*. Isso significa que, embora para Descartes as ideias sensíveis tenham como causa eficiente parcial uma entidade heterogênea à mente, a saber, o corpo, elas também têm como causa eficiente parcial a atividade de uma faculdade inata da mente de produzir ideias. Essa atividade é responsável por explicar o fato de que ideias sensíveis são modos da mente e são, assim, naturais ou inatas a

mente na formação das ideias sensíveis.

⁸ Para Descartes, as imagens que se encontram no cérebro e que a mente considera quando imagina e sente não aparecem para ela como sinais em uma tela, mas como maneiras de pensar. Na sexta parte da *Dióptrica*, Descartes critica a ideia de que a mente considera essas imagens como se houvesse dois olhos a mais em nosso cérebro, pelos quais ela poderia contemplá-las. Cf.: AT, 1996, VI, 130.

⁹ A teoria cartesiana das ideias inatas aparece, sobretudo, nos *Comentários sobre um Programa*, mas também na *Quinta Meditação*, no exemplo da ideia do triângulo, bem como nas *Respostas às Quintas Objeções*, no comentário de Descartes a esse exemplo. Além disso, nas *Respostas às Terceiras Objeções*, em sua resposta à décima objeção de Hobbes, Descartes oferece uma definição de ideia inata.

ela. Para exemplificar essa visão, Descartes observa que, assim como a generosidade é natural a algumas famílias, e que certas doenças são naturais a outras, ideias são naturais à mente, no sentido de que a mente tem uma disposição natural para ter ideias, isto é, um poder ou uma faculdade para produzi-las (AT, 1996, VIII, 357-358).

Ainda nos *Comentários*, Descartes afirma que é uma falsa opinião sustentar que a mente não tem a faculdade de produzir as ideias sensíveis, pelo fato de que essas ideias teriam sua origem em algo externo à mente (AT, 1996, VIII, 358). Então, ele explica que, no caso das ideias sensíveis, não é a experiência, por intermédio dos órgãos corpóreos, e sob o modelo da fórmula “x causa y”, onde x é causa eficiente e total de y, que transmite essas ideias à mente, mas sim alguma coisa (uma imagem no cérebro) que dá ocasião à mente, pela faculdade natural que ela possui, de formar essas ideias (AT, 1996, VIII, 358). Em seguida, ele sustenta que, embora os objetos externos tenham forças para causar movimentos corpóreos, transmitidos através dos órgãos dos sentidos ao cérebro, sob a forma de uma conexão causal eficiente e total, esses movimentos não causam ideias sensíveis em mentes humanas, sob essa mesma conexão. Ao invés disso, eles dão ocasião à mente para que ela os possa representar, isto é, eles funcionam como causas eficientes parciais que ativam as disposições latentes na mente para que ela, através de sua faculdade inata de produzir ideias, atualize as ideias sensíveis que lhe são naturais (AT, 1996, VIII, 359). Nesse contexto, Descartes também afirma que não pode existir qualquer semelhança entre movimentos corpóreos e ideias sensíveis. Essa afirmação está em consonância com a tese da distinção real entre mentes e corpos, que supõe a existência de uma diferença de natureza entre modos da substância extensa e modos de substâncias pensantes.

Posteriormente, mas ainda nos *Comentários*, Descartes propõe uma distinção entre duas formas pelas quais podemos dizer que uma coisa provém de outra, a saber, ou pela sua causa próxima e principal, sem a qual o efeito não é produzido, ou pela sua causa distante e acidental, que dá ocasião à causa principal, em um momento anterior, de produzir o efeito. Então ele oferece dois exemplos destas causas: os artesãos, que são causas principais e próximas de suas obras, e aqueles

que ordenam aos artesãos para que eles façam suas obras, e enquanto tais são suas causas acidentais e distantes (AT, 1996, VIII, 359). Visto que as ideias dos sentidos ou da imaginação supõem a ocorrência de imagens corpóreas no cérebro que dão ocasião à mente de ter essas ideias, Descartes sugere que essas imagens seriam suas causas distantes e acidentais. Assim, ele afirma que as imagens de Deus, representadas pelos pintores, devem ser consideradas como causas desse tipo, embora elas sejam consideradas pelos ateus, e mesmo por um homem que tenha perdido o juízo, como causas próximas ou efetivas da ideia de Deus (AT, 1996, VIII, 359-360). Ainda nesse texto, ele explica que as ideias são aquilo que é significado pelos signos, tais como as palavras e as pinturas. Ele também sustenta que elas provêm da faculdade que temos de pensar, e são assim naturais a essa faculdade. Isto é, na sua visão, elas existem em potência na mente, como maneiras ou modos de pensar (AT, 1996, VIII, 360). Essa breve análise dos *Comentários* nos permite concluir que Descartes considera que a causalidade entre imagens no cérebro e ideias sensíveis depende tanto de movimentos na glândula pineal quanto da atividade da mente de produzir essas ideias, isto é, da atualização das disposições presentes na mente, e assim não corresponde a uma relação causal, que supõe uma transferência de ser ou essência da causa para o efeito.

A conexão causal entre a imagem corpórea no cérebro e a ideia sensível na mente é caracterizada por Descartes, em outros textos, pela noção de “instituição da natureza”¹⁰. Quando se trata da causalidade expressa por essa noção, não é suposta qualquer semelhança entre a causa e o efeito, e, além disso, Deus tem um papel a desempenhar nessa relação. Esse papel se refere ao fato de que ele é o agente causal que une estreitamente corpos humanos a mentes humanas, e ao compor assim a natureza humana ou “minha natureza”, na linguagem de Descartes, ele a faz como envolvendo uma correlação natural entre movimentos

¹⁰ Os textos em que Descartes recorre à noção de “instituição da natureza” para caracterizar a causalidade corpo-mente são os seguintes: primeiro capítulo de *O Mundo ou Tratado da luz* (AT, 1996, XI, 4), quarto capítulo de *Dióptrica* (AT, 1996, VI, 130), artigo 190 da quarta parte dos *Princípios* (AT, 1996, VIII, 316-318) e artigo 36 da primeira parte das *Paixões da Alma* (AT, 1996, XI, 356-357).

corpóreos na glândula pineal e ideias sensíveis na mente¹¹. Essa correlação corresponde à tradução simultânea dos movimentos corpóreos em ideias sensíveis e vice e versa.

No primeiro capítulo de *O Mundo ou Tratado da Luz*, Descartes recorre à analogia dos signos para explicar a causalidade entre movimentos corpóreos e ideias sensíveis na mente (AT, 1996, XI, 4). Nesse texto, ele explica que assim como as palavras, instituídas pelos homens, não se assemelham àquilo que elas significam, é possível pensar que a natureza, instituída por Deus, possui certos signos que não se assemelham àquilo que eles significam. Esses signos naturais são o riso, as lágrimas etc., isto é, movimentos corpóreos que significam à mente sentimentos de alegria e tristeza, por exemplo. O que caracteriza essas relações é a falta de semelhança entre signos naturais ou artificiais e ideias sensíveis que eles significam à mente. Depois, nos *Princípios*, IV, artigo 197, Descartes estabelece um paralelo entre signos de instituição, signos naturais e seus significados. Ele argumenta que, se movimentos corpóreos têm a mesma natureza das palavras escritas no papel, as ideias, que são desencadeadas na ocasião desses movimentos, não existem na mente desta forma. Elas existem na mente como maneiras de pensar, como a compreensão de um signo, isto é, como sua significação (AT, 1996, VIII, 320-321). Nessa mesma perspectiva, na carta a Chanut, de 1º de fevereiro de 1647, ele recorre ao paralelo com a linguagem para explicar a relação entre movimentos corpóreos e ideias sensíveis na mente (AT, 1996, IV, 603-604). Para Descartes, a causalidade que explica essa relação, baseada na analogia dos signos, supõe uma conexão desses movimentos com essas ideias. Essa conexão pode ser explicada como um ato de compreensão de um signo por um sujeito racional, como quando lemos certas palavras e nos tornamos conscientes de seus significados¹².

O que podemos verificar, até aqui, no que concerne à teoria cartesiana da causalidade, é que embora Descartes tenha se apoiado em

¹¹ A expressão *minha natureza* aparece na *Sexta Meditação* e é definida por Descartes, nesse texto, deste modo: “E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (AT, 1996, VII, 81).

¹² Em todo caso, na visão de Descartes, para que a mente tenha ideias sensíveis, é preciso que existam movimentos ou imagens corpóreas no cérebro do corpo humano ao qual ela está estreitamente unida. Pois, na falta destas imagens, a mente não formaria ideias deste tipo.

uma explicação causal mecânica para explicar a ocorrência de sentimentos em animais, ele recorreu a uma explicação causal não mecânica para explicar sentimentos em homens. Visto que ele compreendeu os últimos como ideias sensíveis, que são modos de mentes humanas unidas estreitamente a corpos humanos, ele teve que os conceber como possuindo a mesma natureza inteligente, racional e livre da substância da qual eles são modos. Portanto, para Descartes, sentimentos animais e sentimentos humanos designam modos de naturezas completamente distintas, e assim as causalidades que os regem também expressam, por sua vez, ordens completamente distintas de conexões causais.

Conclusão

É um fato que Descartes não usou os termos *ocasionalismo* e *interacionismo* em seus textos, nem quando discutiu a causalidade corpo-corpo, nem quando examinou a causalidade corpo-mente. Apesar disso, fez uso desses termos, nas seções anteriores, para expressar o que seriam duas teorias hipotéticas da causalidade, com o objetivo de determinar em quais pontos Descartes poderia ser considerado um adepto de uma ou da outra. Embora Descartes não tenha realmente refletido sobre essas teorias nos termos em que propus anteriormente, em diversos textos ele fez uso de linguagens causais que parecem remeter a elas. Essas linguagens podem ser observadas em seus usos de expressões como “fazer”, “causar”, “agir”, “provocar”, “impelir” e “produzir”, por um lado, e como “dar a ocasião”, “instituído pela natureza”, “naturalmente” e “dar naturalmente”, por outro lado.

Dentre os textos em que Descartes faz uso de uma linguagem interacionista, encontram-se tanto passagens que tratam da causalidade corpo-corpo quanto outras que discutem a causalidade corpo-mente. Assim, como vimos anteriormente, nos *Princípios*, II, artigo 40, no contexto em que Descartes apresenta a terceira lei do movimento, ele descreve as mudanças que um corpo pode causar em outro por impacto (AT, 1996, VIII, 65). E nos *Princípios*, II, artigo 45, ele explica que a causalidade entre os corpos ocorre por contato (AT, 1996, VIII, 67). Ainda

no âmbito de uma causalidade puramente corpórea, nas *Respostas às Quartas Objeções*, ele descreve o modo como corpos externos causam movimentos no cérebro que determinam os espíritos animais a passar pelos nervos de modo a produzir movimentos em nossos membros (AT, 1996, IX, 178). E na *Sexta Meditação*, ele afirma que sentimentos humanos são causados pelos movimentos que se verificam em uma parte do cérebro (AT, 1996, VII, 87). Ainda na *Sexta Meditação*, ele usa a expressão *causar* para caracterizar a relação entre um movimento no cérebro e uma ideia sensível na mente (AT, 1996, VII, 88). Depois, na carta a Clerselier sobre as *Quintas Objeções*, ele afirma que é uma falsa suposição considerar que a mente e o corpo não podem agir um sobre o outro (AT, 1996, IX-1, 213).

Dentre os textos em que Descartes faz uso de uma linguagem ocasionalista, encontram-se na maior parte dos casos passagens que tratam da causalidade corpo-mente. Podemos destacar, por exemplo, uma passagem de *O Homem* na qual ele sustenta que certos movimentos no cérebro dão ocasião à mente de conceber a ideia da cor e da luz (AT, 1996, XI, 151). A expressão *dar a ocasião* é retomada mais duas vezes nesse texto. Primeiramente, ele afirma que um movimento no cérebro pode dar ocasião à mente de conceber a ideia da sede (AT, 1996, XI, 164). Depois, ele sustenta que figuras traçadas na glândula pineal dão ocasião à mente de sentir diversas qualidades e paixões (AT, 1996, XI, 176). Além disso, na quarta parte da *Dióptrica*, ele usa a expressão *dar a ocasião* para caracterizar a relação entre imagens no cérebro e sensações na mente (AT, 1996, VI, 114). Posteriormente, na sexta parte da *Dióptrica*, ele sustenta que movimentos no cérebro, causados por objetos externos, são instituídos pela natureza para fazer a mente ter certos sentimentos (AT, 1996, VI, 130). A expressão *instituído pela natureza* é retomada ainda uma terceira vez nesse texto (AT, 1996, VI, 138). Depois, nos *Princípios*, IV, artigo 190, ele utiliza novamente uma linguagem ocasionalista para explicar a causalidade entre o sentimento de alegria e o movimento dos nervos (AT, 1996, VIII, 316-318). E, finalmente, na carta a Chanut, de 1º de fevereiro de 1647, ele afirma que certos movimentos do coração estão naturalmente ligados a certos pensamentos, e

que a boa disposição do corpo dá naturalmente à mente o sentimento de alegria (AT, IV, 1996, 603-605).

Levando em consideração o uso de Descartes dessas linguagens em seus textos, é possível sustentar que elas expressam aspectos tanto da teoria ocasionalista quanto da interacionista, mas não sem antes considerarmos algumas ressalvas a essa identificação terminológica e conceitual. Se o princípio causal que rege a teoria interacionista é uma causalidade eficiente, que pode ser expressa sob a fórmula “ x causa y ”, onde x é causa eficiente e total de y , de acordo com a primeira formulação do princípio de causalidade, então Descartes pode aceitar que essa teoria serve para explicar a causalidade entre corpos, e assim para explicar a causalidade que ocorre na esfera dos sentimentos animais, puramente corpórea e mecânica. Isso explica seu uso de uma linguagem interacionista nesses contextos.

Porém, Descartes não pode aceitar que movimentos na glândula pineal sejam causas eficiente e totais de ideias sensíveis em mentes. Embora ele possa aceitar que a fórmula “ x causa y ” se aplique à causalidade entre corpos humanos e mentes, neste caso, x deve ser concebido apenas como a causa parcial de y , na medida em que a produção de y depende também da atividade da faculdade mental inata de produzir ideias. Assim, para Descartes, a causa eficiente e total dos sentimentos humanos seria a conjunção de dois tipos de causas eficientes parciais. Essa precisão na teoria interacionista geral, que consiste na introdução de um tipo especial de causa eficiente em relação à causa eficiente e total, mencionada na primeira formulação do princípio de causalidade, a saber, a causa eficiente parcial, explica o uso de Descartes de uma linguagem ocasionalista no contexto da causalidade entre corpos humanos e mentes. Assim, um movimento na glândula pineal, por exemplo, é causa eficiente parcial de um sentimento na mente, na medida em que o movimento “dá a ocasião” para a mente exercer sua eficácia causal e parcial na produção do sentimento, isto é, da ideia sensível.

Contudo, quando nos detemos com mais atenção sobre o fato de que a causalidade entre corpos humanos e mentes também é descrita por Descartes através de uma linguagem ocasionalista, uma dificuldade pode surgir. Se ele faz uso dessa linguagem, em alguns textos, e se

ela expressa uma teoria ocasionalista, então isso parece implicar que Descartes estaria defendendo a tese de que corpos não têm qualquer poder de agir sobre mentes, visto que apenas Deus tem verdadeira eficácia causal, segundo essa teoria. Em resposta a essa dificuldade, acredito que o uso de Descartes de uma linguagem ocasionalista, neste contexto, não expressa sua adesão conceitual à tese de uma completa ineficácia causal do corpo sobre a mente, mas apenas seu reconhecimento de que o corpo tem uma eficácia causal parcial sobre as ideias sensíveis produzidas na mente. Essa eficácia parcial do corpo, no entanto, é compatível com uma interpretação interacionista de Descartes da causalidade corpo-mente.

Assim, acredito que Descartes usa uma linguagem ocasionalista para descrever a causalidade corpo-mente porque ele pretende sustentar que movimentos na glândula pineal são causas eficientes parciais de ideias sensíveis na mente, na medida em que eles não são suas causas eficientes e totais. Mas embora os movimentos na glândula pineal sejam somente a causa eficiente parcial das ideias sensíveis, isso não é incompatível com a tese de que, para Descartes, a causalidade entre corpos humanos e mentes é real. O que a torna real é o fato de que a causa desencadeia o efeito, mesmo que não o cause totalmente. Portanto, movimentos na glândula pineal são causas eficientes parciais de ideias sensíveis, visto que a ocorrência dessas ideias depende tanto desses movimentos quanto da atividade de uma faculdade mental inata de produzi-las, de tal modo que a causa eficiente e total das ideias sensíveis consiste na conjunção de dois tipos de causas eficientes parciais.

Dessa forma, o que podemos observar até aqui é que, embora Descartes sempre utilize uma única linguagem causal (interacionista) para descrever a causalidade corpo-corpo, ele utiliza duas linguagens causais (interacionista e ocasionalista) para descrever a causalidade corpo-mente. Acredito que o uso de duas linguagens causais, nesse contexto, tem como objetivo assinalar a existência de um tipo especial de causa eficiente, a saber, a causa eficiente parcial, que se distingue da causa eficiente e total. Esta última é tomada por Descartes como modelo explicativo dos processos mecânicos envolvidos na interação entre corpos. Ao passo que, quando ele trata da causalidade entre corpos

humanos e mentes, e recorre assim ao uso de duas linguagens causais, ele não tem como objetivo expressar duas teorias incompatíveis da causalidade, nem mesmo expressar uma mudança de opinião de sua parte, mas antes chamar a atenção para a complexidade da relação causal envolvida nos sentimentos humanos, que não podem ser reduzidos a um processo mecânico.

Referências

- ARISTOTE. *Physique*: I-IV. Texte établi et traduit par H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- ARISTOTE. *Métaphysique*: livres A – Z. Traduit par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 2000. Tome 1.
- BAKER, G.; MORRIS, J. K. *Descartes' dualism*. London: Routledge, 1996.
- DELLA ROCCA, M. If a body meet a body: Descartes on body-body causation. In: GENNARO, R. J.; HUENEMANN, C. (Ed.). *New essays on the rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 48-81.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996. 12 v.
- DESCARTES, R. *Meditações, objeções e resposta*. Cartas. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2).
- GARBER, D. Descartes and occasionalism. In: NADLER, S. (Ed.). *Causation in early modern philosophy: Cartesianism, occasionalism, and preestablished harmony*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993. p. 9-26.
- GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 1998. (Collection Folio. Essais).
- GUEROULT, M. The metaphysics and physics of force in Descartes. In: GAUKROGER, S. (Ed.). *Descartes: philosophy, mathematics and physics*. Sussex: Harvester Press; Totowa: Barnes & Noble Books, 1980. p. 196-225.

MACHAMER, P.; McGUIRE, J. E. *Descartes's changing mind*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

MALEBRANCHE, N. *Ceuvres complètes*. Édité par André Robinet. Paris: J. Vrin, 1968-1970. 21 v.

NADLER, S. Malebranche on causation. In: NADLER, S. (Ed.). *The Cambridge companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 112-136.

SCHMALTZ, T. M. *Descartes on causation*. Oxford: University Press, 2008.

Recebido: 17/02/2014

Received: 02/17/2014

Aprovado: 09/09/2014

Approved: 09/09/2014