

DOS FUNDAMENTOS DA PRIMAZIA DA ALMA NAS MEDITAÇÕES CARTESIANAS: O ESTATUTO GNOSIOLÓGICO DA *RES* *COGITANS*

*ON THE FOUNDATIONS OF THE PRIMACY OF THE SOUL IN
THE CHARTESIAN MEDITATIONS: THE GNOSIOLOGICAL
STATUS OF THE RES COGITANS*

André Moreira 

Universidade da Beira Interior,
Portugal

andrefermoreira@gmail.com

Recebido: 21 jun 2026

Aprovado: 14 ago 2026

Publicado: 05 set 2026

Autor para correspondencia:

andrefermoreira@gmail.com



de modo a clarificar os conceitos base que evitem obscuridades e confusões da análise propriamente dita do estatuto da alma na obra de Descartes, tal como a equivocada e recorrente ideia de *dualismo* atribuída a Descartes que revela uma falha na compreensão das *Paixões da Alma* e, sobretudo, da literatura secundária com que Descartes claramente dialoga e na qual se apoia. Por fim, estabelece-se que está patente um qualquer elemento divino na faculdade do entendimento que é, ela mesma, alicerce fundamental e imprescindível do percurso metodológico de todo o edifício gnosiológico cartesiano, a saber, o pensamento, ele que é a prova primeira da existência indubitável da *res cogitans* através da primeira verdade indubitável: *cogito ergo sum*.

Palavras-chave: Res cogitans. Alma. Νοῦς. Veraz. Ideia. Verdade. Método. Res extensa.

Resumo: Neste artigo procuro examinar e detalhar os fundamentos cartesianos que defendem a primazia da *res cogitans* no percurso metodológico de conhecimento nas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Visto que os pressupostos elementares do texto parecem estar em constante referência com os clássicos, procuro demonstrar esta conexão, determinar os argumentos base e analisar o constante fluxo conceptual e o modo como este impacta directamente o pensamento cartesiano. Para isso, parto de uma análise do próprio percurso gnosiológico nas *Meditações*

Abstract: In this article I aim to examine and elucidate the cartesian foundations that underpin the *res cogitans*'s primacy within the methodological trajectory of knowledge in the *Meditations*. Given that the fundamental presuppositions of the text appear to remain in continuous dialogue with the classical philosophical tradition, I seek to demonstrate such connections in order to identify the principal argumentative structures and to analyse the conceptual development as well as its direct impact on Cartesian thought. To this end, I begin with an analysis of the epistemological progression within the *Meditations* in order to clarify its central concepts and thereby avoid ambiguities and interpretative confusions concerning the status of the soul in Descartes' work. A particular attention is given to the recurrent and often misleading attribution of a strict dualism in the Descartes's thought, an interpretation that overlooks the complexity of *The Passions of the Soul* as well as the secondary literature with which Descartes is in explicit dialogue and in which supports his thought. Finally, it is argued that a certain divine element is operative within the faculty of understanding which functions as a necessary and foundational condition of the entire Cartesian epistemological progression that is, in itself, the primary ground for the indubitable existence of the *res cogitans*, as expressed in the foundational proposition *cogito ergo sum*, the first principle of certain knowledge.

Keywords: Res Cogitans. Soul. Νοῦς. Truthful. Idea. True. Method. Res extensa.

Introdução

No pensamento cartesiano, a distinção entre corpo e alma serve de alicerce para a compreensão e justificação do conhecimento da verdade indubitável, ela que tem sido frequentemente posta em causa, e, não poucas vezes, carece de defesa no contexto académico contra a dúvida, já não a hiperbólica, mas a pós-moderna: daí o motivo para o desenvolvimento deste artigo. O óbvio passou a precisar de defesa: é óbvio que, se existo, penso, e se pensar é prova última de existência, isso não devia ter de ser defendido... mas actualmente é. Obrigado, pós-modernos que nos tornamos. Pôr em causa é necessário, aliás, é próprio da filosofia, mas isso já o fizeram, e bem, os verdadeiros cépticos. A dúvida, e nisso Descartes foi muito claro, é o ponto de partida do processo filosófico, não o fim. A filosofia não se pode deixar ficar pela dúvida. Ainda que seja caracterizada pela dúvida, não se deixa ficar por aí. Não se pode adoptar um comportamento de ficar pela dúvida apenas e só porque a filosofia se distingue por isso: não é por ser esse o factor distintivo que é o

único. Perguntar também o faz a geologia: “por que treme a terra?”; também o faz a psicologia: “de onde vêm os traumas?”; também o faz a medicina: “como se cura o câncer?”; também o faz a culinária: “de que maneira se confecciona determinado ingrediente?”. Do mesmo modo o faz a filosofia, afinal, de onde nasceram as ciências? Ora, os verdadeiros filósofos fazem da Verdade o seu espetáculo, não a dúvida, ainda que seja imprescindível para que se contemple o objecto último do espetáculo. Quem faz da dúvida sem resposta o seu espetáculo não é filósofo, é parecido com ele¹.

O Sujeito do Conhecimento

Para compreender a Verdade é preciso algo dotado de uma tal substância que a contemple². A este *algo* tem se vindo a atribuir, ao longo da história da filosofia, diversas conotações diferentes, tais como *mente*, *alma*, *intelecto*, *razão* e outras tantas... neste contexto, chamemos-lhe *res cogitans*. Na segunda meditação, *De mente humana: quod ipsa sit notior quam corpus*³, tem de ser suposta uma substância pensante como prova concreta de existência de si mesma. O argumento parte, logo de início, da falibilidade evidente dos sentidos, e, por consequência, de uma necessidade

¹Isto é o que está patente, noutros termos porém adaptáveis, na *República* de Platão: “τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῇ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθύς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι. - Então o verdadeiro amante do entendimento deve, desde novo, ser maximamente perseguidor de toda a verdade.” - BURNET, J. (ed.). *Platonis opera*. 5 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907., 485d. Quanto aos que foi dito serem espectadores dilectos da dúvida sem resposta, encontra-se, noutros termos (φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες), formulado que se parecem, sem serem, como os filósofos: “οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ’ ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις. - De maneira alguma, disse, mas são parecidos aos filósofos.” *Ibidem*, 475e.

²Daqui parte uma das condições de Sócrates no *Fédon* que mostra esta partilha essencial, quando diz: “εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἶσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. - Se temos a intenção de alguma vez vir a conhecer puramente, devemos libertar-nos do [corpo] e, por meio da alma, contemplar as coisas elas mesmas.” - Burnet, J (ed.) - Plato. *Platonis Opera*, *Phaedon*. Oxford University Press. 1903, 66e. Um bom complemento que auxilia a compreensão desta condição jaz no *De Immortalitate Animae*, de S. Agostinho, quando explica que, entendido que o corpo vê os objectos e a alma as formas, através de uma condução sensível permitida pela relação corpo-objecto no sensível, e que esta relação só é possível porque tanto os objectos como o corpo são compostos da mesma substância, a saber, a matéria, também a alma terá de ter uma natureza semelhante à da verdade. Com efeito, visto serem as verdades eternas (e.g., a matemática, as formas e as regras da lógica), para a alma contemplar as verdades eternas terá de ter, pois, um carácter de imortalidade, como se vê quando diz: “*Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua coniunctione cum eo. Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus.* - Mas, de qualquer maneira, a verdade (*verum illud*) não pode ser contemplada pelo espírito através dos sentidos a não ser por uma qualquer conexão com ela. Decerto, tudo o que contemplamos ou colhemos pelo pensamento, ou o colhemos ou pelos sentidos ou pelo intelecto.” (6. 10). Ou seja, os sentidos são apenas um intermédio da dimensão somástica que capta as formas das suas representações que são também, por sua vez, físicas, dada a conexão de substâncias, e as transporta à alma.

³(lat.) “Sobre a mente humana: que se conhece melhor do que o corpo”.

inevitável de não serem recorridos como fonte absoluta de conhecimento verdadeiro, ao dizer que “*nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.*” (Descartes, 1641: I, 3).⁴

Na verdade, quando se atribui a “responsabilidade” de falha aos sentidos, não se faz outra coisa que não “culpar” os sentidos daquilo que, por meio deles, é mal interpretado. Quando somos enganados ao ver o aparente movimento de translação do sol, o defeito dessa visão não está nos olhos, muito menos no sentido da visão ele mesmo, mas na interpretação feita da realidade representada tal como é, a saber, a rotação da terra; na verdade, nem nasce nem se põe, nem sequer circula a terra, mas também não são os sentidos que captam mal a realidade, a mente humana é que é incapaz de discernir, por ela mesma, o fenómeno em causa⁵.

Assumida a falibilidade do conhecimento de estricte origem nos sentidos, parte-se então para um tipo de conhecimento que não possa ser posto em causa ante nenhum pretexto. Como esse conhecimento não pode ser captado pelos sentidos, visto que estes *interdum nos fallant*⁶, então tem de ser, necessariamente, intuído pela *res cogitans*, em oposição à *res extensa*⁷. Uma verdade é inabalável se resistir a qualquer dúvida, logo, para se chegar a uma verdade desse tipo, Descartes adopta uma postura de dúvida hiperbólica de modo a pôr tudo em causa. Ao contrário da dúvida céptica, que é permanente, a dúvida hiperbólica é metódica, i.e., serve de caminho para se chegar um determinado objectivo⁸, ou seja, é uma dúvida que permite chegar a algum tipo de conhecimento verdadeiro. E assim, é desta maneira que Descartes vira o cepticismo contra os cépticos, ao usar a dúvida não como atitude de suspensão mas como meio para se chegar à verdade.

⁴“Decerto, aquilo que até agora admiti como maximamente verdadeiro, admiti-o com ou pelos sentidos. Contudo, depreendi que estes são, por vezes, falhos, e também que é de prudência nunca confiar plenamente naqueles que, mesmo uma só vez, nos desapontaram.”

⁵O erro não deriva de uma causa externa enganadora (como ficará claro mais adiante – Cf. nota 15 *infra*) mas de um erro de *intelligentia* – a faculdade de *inter legere* (discernir, fazer a leitura entre) – “*cum latius pateat voluntas quam intellectus.*” – porque a vontade se mostra mais ampla do que o intelecto.” (*Ibidem*, IV, 9), ou seja, o erro surge quando a vontade vai além do que aquilo que pode ser claramente entendido pelo intelecto.

⁶lat. “por vezes nos enganam” - *Ibidem*, I, 4.

⁷i.e., o corpo.

⁸Não é sem razão que se atribui à dúvida cartesiana a categoria de metódica, isto porque *método* (μέθοδος) é a junção de μετά (entre, depois, além, a seguir) com ὁδός (caminho) e exprime a nuance de percursão de uma caminho.

A Primeira Verdade: *cogito ergo sum*

Descartes encontra, de facto, três verdades que resistem a toda a dúvida, deduzidas a partir deste processo metódico. Começa por supor a hipótese de um génio maligno, que consiste num exercício mental hiperbólico no qual admite que, mesmo que isolemos o tipo de conhecimento captado pela via sensível, não há aceção alguma que possa ser tomada como verdadeira se se supuser a existência de uma entidade sumamente poderosa e genial que aplicasse toda a sua indústria em levar a engano o sujeito que tome um qualquer conhecimento como verdadeiro⁹. Mas ainda assim, mesmo que um génio maligno levasse alguém a crer que dois mais dois é igual a quatro quando na verdade é igual a cinco, há um postulado que jamais pode ser abatido, e o raciocínio segue-se da seguinte maneira: se se duvida, é porque se pensa, não se pode duvidar sem se estar a pensar, logo, se se duvida, existe um “eu” que pensa, ao duvidar. Mesmo se se supuser que *cogito ergo sum* seja um artifício do génio, mesmo isso não pode ser válido porque o génio maligno só conseguiria enganar alguém que exista para ser enganado, daí a tão célebre e central defesa ontológica de Descartes, quando arrebate esta possível objecção, ao dizer: “*Et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.*”¹⁰

⁹Descartes leva a suposição ao extremo, de modo a que seja objecto de dúvida tudo aquilo de dimensão exterior, inclusivamente a *res extensa*, e isso fica claro no seguinte passo: “*Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem Et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falsò opinantem.* - Suporei, então, que não um óptimo Deus, fonte da verdade, mas algum génio maligno, ele simultaneamente poderoso e astuto, que pusesse toda a sua destreza para me induzir em erro. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sonhos e todas as coisas externas nada são senão ilusões de sonhos pelas quais deturpe as minhas crenças: considerar-me-ei a mim mesmo como se não tivesse mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, nem nenhum dos outros sentidos, mas opinando falsamente possuir tudo isto.” – *Ibidem*, I. 12.

¹⁰*Ibidem*, II, 3. (lat.): “Que me engane o quanto possa [o génio maligno], jamais de tal modo conseguirá que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa. De facto, depois de ter ponderado sobre tudo isto, deve concluir-se que, em última instância, sempre que: “eu sou, eu existo” for proferido por mim ou concebido pela mente, é forçoso que seja verdadeiro.”

A Ideia de Deus

Estabelecido o primeiro alicerce de conhecimento certo, ele que resiste a qualquer dúvida ainda que sob o domínio manipulador de um suposto génio maligno, parte-se então para a dedução de outros dois igualmente resistentes. Determinado o *cogito*, Descartes nota que tudo aquilo que apreende com clareza e distinção pode, em princípio, ser admitido como verdadeiro, contudo, se a hipótese do génio maligno se mantiver acesa, este critério cai por terra, afinal, clareza e distinção podem perfeitamente ser indústrias do génio. Não só é preciso encontrar uma verdade que resista inclusivamente a uma hipótese tão exagerada, mas, se esta for mesmo levada a sério, é também necessário livrar-se dela, de modo a provar o seu contrário. A maneira que Descartes encontra para resolver este problema está exposta na terceira meditação “*De Deo, quod existat*”¹¹. Para descartar definitivamente a hipótese do génio maligno, Descartes procura provar a existência de um Deus bom, que começou por descartar ao início para assumir o génio maligno, e tal dá-se pela causalidade das ideias.

Ora, todas as ideias requerem uma causa que seja ela mesma portadora de realidade, quer objectivamente, formalmente ou eminentemente. Em primeiro lugar, esta necessidade é explicada pelo pressuposto antigo e medieval de que uma causa tem sempre tanta ou mais realidade do que o seu efeito¹². Por causa objectiva de realidade nas ideias entenda-se, por exemplo, a ideia de Cavalo. A representação mental de Cavalo tem por causa contactos prévios com o objecto representado (é estritamente necessário ter em conta que *ideia*, no contexto cartesiano, não significa um *modelo qualificador universal* como as εἴδη (*formas*) em Platão, mas representações mentais menos perfeitas do que o objecto representado). Por causa formal de realidade podemos entender, agora sim, um modelo qualificador a respeito de um qualquer conceito, exemplo disso é a ideia que se tem de *amizade*, que não tem uma realidade concreta (nunca se viu a *amizade* ela mesma enquanto objecto), mas pode ser pensada enquanto modelo universal objectivo de um determinado tipo de

¹¹(lat.) “Sobre Deus, que existe”

¹²Cf. *República* (509b) onde Platão explica que as coisas boas recebem do Bem a sua causa de ser, mas ele, a causa do ser nas coisas, está para além do ser: “ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. - Mas também o ser e a essência lhes são dados [às coisas] a partir dele [o Bem], dado que o Bem não é uma essência, mas está acima da essência em dignidade e poder.”; Também isto se encontra formulado, posteriormente, em S. Tomás de Aquino: “*illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem*. - Aquilo que tiver fogo e não for fogo, é fogo por participação; assim também o que tiver ser e não for o ser, é ente por participação” – *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, Respondeo.

relação entre indivíduos. Entende-se, por outro lado, por causa de realidade eminente nas ideias a representação da perfeição de um efeito, não do mesmo modo com que se encontra nas coisas, mas superior, tal como quando se concebe a ideia de “igualdade” ao abstrair a perfeição de igualdade de objectos parecidos de forma maior do que a com que se nos apresentam.

Descartes argumenta que temos em nós a ideia objectiva de Deus porque ela não está em nós nem formal nem eminentemente, isto porque a ideia de Deus requer Deus como causa. Ora, nada pode ser mais real do que Deus, isto porque ele é maximamente ente, logo, “*ex eo solo quod ejus idea sit in nobis*.”¹³ A ideia de perfeição não pode existir num ser imperfeito, isto porque nem ele alguma vez viu algo perfeito nem sequer é ele mesmo perfeito para ser causa dessa mesma ideia de perfeição em si, logo, tal ideia tem de ter sido inscrita por um ser perfeito que pudesse ser causa dessa mesma ideia num ser perfeito, de outro modo, um ser perfeito não pode ser causa da ideia de perfeição a partir do momento em que o efeito tem sempre tanta ou menos realidade do que a sua causa, segundo o pressuposto anterior; também isto fica claro quando diz: “*Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*.”¹⁴

Outro passo absolutamente decisivo para a dedução da ideia de Deus segue-se do anterior. Ora, se se admitir que se detém, na qualidade de um ente imperfeito, a ideia de perfeição e que esta requer por causa um ser perfeito, então, ao admitir a existência de Deus, abate-se também a suposição do génio maligno. Esta passagem tem por base o seguinte raciocínio: visto que se demonstrou a existência de Deus através da ideia de perfeição, então, porque é perfeito, não pode querer enganar ninguém, isto porque vai contra a sua natureza perfeita e, por conseguinte, verdadeira¹⁵.

¹³(lat.) “apenas a partir dele é que a sua ideia está em nós.” – (A. T., VII, p. 167).

¹⁴(lat.) “E, certamente, não é de admirar que Deus, ao criar-me, tenha posto em mim esta ideia, para que fosse como que a marca do artista impressa na sua obra.” – *Ibidem*, III, 38.

¹⁵Há quatro ocorrências deste raciocínio no decorrer das *Meditações*, e são, respectivamente, VI, 10, 11, 18, 24. Ainda assim, a última resume com virtude a sequência lógica sobre a qual Descartes de apoia para abolir a hipótese do génio maligno através da perfeição de Deus, que impede que engane: “*Ex eo enim quod Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli*. – Com efeito, a partir de que Deus não é enganador se segue absolutamente que não me engana nisto.” (VI, 24). Também está claramente patente a ideia do carácter veraz de Deus na *Summa Contra Gentiles* de S. Tomás de Aquino: “*Item. Cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus: ut patet per philosophum, in VI Ethicorum. Ergo veritas in Deo est. Et hoc est quod dicitur in Psalmo: est autem Deus verax*. – Igualmente, dado que Deus é o bem de todo o Bem porque tem em si todas as bondades, como foi mostrado anteriormente, não lhe pode faltar o bem do intelecto. Mas o verdadeiro é o bem do intelecto, como disse Aristóteles no livro VI da ética. Logo, Deus é a Verdade. Também isto está dito nos Salmos: “Porque Deuz é veraz.” (I, 59, 5-6)” e ainda: “*Hinc est quod dicitur Rom. 3-4: est autem Deus verax; et Num. 23-19: non est Deus ut homo, ut mentiatur; et I Ioan. 1-5: Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae*. – Isto é o que está dito em Romanos: “mas Deus é veraz”; e em Números: “Deus não é como o Homem para que

A Ideia de Matemática

Afastada a hipótese exagerada do génio maligno, mesmo que não se possa tomar todos os dados dos sentidos como verdadeiros, pelo menos a verdade da matemática pode ser assegurada e confiada enquanto válida. Daí esta sucessão de conhecimento, ou seja, assegurado o *cogito* (a base do edifício gnosiológico e uma certeza indubitável), é legítimo, a partir daí, intuir uma cadeia de verdades, elas que são, dada a sua natureza e ponto de partida, imutáveis, isto na medida em que o erro surge pelo indivíduo ir, estictamente pelos sentidos, além da capacidade de *intelligere*, contudo, dadas as considerações anteriores sobre a perfeição de Deus, Descartes deduz que um Deus perfeito e, claro, bom, não quererá, consoante a sua natureza veraz, induzir ninguém em erro em matéria que seja alvo de ideias claras e distintas, logo, a ideia de *matemática* assume-se assim como um domínio de conhecimento que, abolida a hipótese do génio maligno, pode subsistir consequentemente, isto porque, ainda que tenha poder para isso, um Deus perfeito não quererá enganar, como fica claro no seguinte passo: “*At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eâdem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici.*”¹⁶ (*Ibidem*, 1:9). Com isto, Descartes demonstra que a hipótese de um Deus enganador, ainda que por vezes e não sempre, levanta um problema moral contrário à sua natureza sumamente boa.

Ideias inatas, factícias e adventícias

Estabelecidas as causas das ideias, partamos agora para um análise do tipo de ideias. As ideias inatas são aquelas que, como o próprio nome já denuncia, nascem com o sujeito¹⁷, a saber, o cogito, a ideia de Deus e a ideia de Matemática, e, pelos motivos demonstrados acima, têm causa objeciva. As ideias adventícias têm causa formal, ou seja, são representações mentais de objectos outrora captados pelos sentidos, tais como a ideia de “sol”, “caneta”, “livro”, e dos demais objectos

mina”; e na primeira carta de João: Deus é luz e as trevas não estão nela” (I, 61, 9).”

¹⁶“Mas decerto que Deus não quer que me engane assim, porque é dito ser o sumo bem; mas se isto contradiz a sua bondade, a saber, que me tenha criado de modo a que me enganasse sempre, vir-se-ia ser alheio à sua bondade permitir que me enganasse mesmo que ocasionalmente; ora, este último não pode ser dito.”

¹⁷Do latim *innatus*, particípio passado de *innascor* que significa “nascer em” (*in + nasci*).

representados¹⁸. Já as ideias factícias são mentalmente produzidas a partir de ideias adventícias, ou seja, são como que junções, aglomerados ou enxames de realidades objectivas moldadas pela *res cogitans*¹⁹, a saber, as ideias de “Sereia” (ideia factícia da soma das ideias adventícias de causa formal de “Peixe” e “Mulher”), “Centauro” (“Homem” e “Touro”), “Sagistário” (“Homem” e “Cavalo”), entre muitas outras, quantas mais criatividade nos levar.

O Primado da Alma

A primazia da alma sobre o corpo prova-se, dentro das *Meditações*, de duas maneiras. Descartes nota que a primeira grande diferença entre o corpo e a alma é a natureza divisível da matéria, ao passo que o espírito é absolutamente indivisível²⁰, e isso é claro quando diz:

“nam sane cùm hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantùm res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam & integram me esse intelligo; & quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quâvis aliâ corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco.” - Ibidem, VI, 19²¹.

O corpo é *res extensa*, logo, tudo aquilo que ocupe um espaço material pode ser dividido por partes e em medidas cada vez menores. Pode-se partir de um corpo para os membros, dos membros dividi-los em superiores e inferiores; os superiores dividir em dois, cada um deles em três partes (braço, antebraço e mão), a mão em cinco dedos, cada dedo em três partes (excepto o pulgar) e assim sucessivamente até que se chegue às células, compostas por moléculas, estas por átomos, compostos por eletrões, prótons ou neutrões, estes por quarks, e, mesmo se não for possível ir mais a fundo por enquanto, pode-se dividi-los, em última instância, em unidades particulares. Com a alma não é assim. Embora Platão já tivesse desenvolvido a tripartição da alma, Descartes vê, ainda que se possa admitir funções diferentes (não

¹⁸São ideias *adventícias* (do verbo *advenio* que significa “ir para”, de *ad + venio*) porque como que conduzem as formas das ideias à *res cogitans*.

¹⁹Do latim *factitius*, adjectivo de *factus* (feito).

²⁰*Cf. Ibidem*, VI, 18.

²¹“Porque, com efeito, quando considero o espírito, ou a mim próprio enquanto sou uma coisa pensante, não posso distinguir em mim quaisquer partes, mas compreendo que sou uma coisa absolutamente una e inteira. E embora me pareça que a totalidade do espírito está unida à totalidade do corpo, todavia reconheço que se se corta um pé, ou um braço, ou qualquer parte do corpo, nada é, por isso, subtraído ao espírito.”

isoladas) na alma, uma unidade indivisível, porque também as faculdades de desejar, sentir e inteligir não podem ser postuladas como partes singulares divisíveis, porque o espírito que deseja, sente e entende é um e o mesmo²².

A primazia da alma é, por outro lado, provada pelo grau de certeza e distinção com que conhece. Enquanto o corpo se vê aflito para distinguir e interpretar fenómenos da natureza, a alma conhece o *cogito*, a ideia de Deus, a Matemática, o género das coisas que pode conhecer, o modo com que as conhece e a causalidade da realidade nas ideias que detém. A matéria é mutável e não há dúvidas disso. Já a alma tira todo o proveito da sua própria natureza imaterial, isto porque o esforço filosófico não é outra coisa senão a abstracção nos fenómenos dos conteúdos relevantes que se podem conhecer em si mesmos. Abstrai-se de atitudes justas (fenómenos de comportamento) preposições (axiomas) que a definam enquanto tal (que se podem conhecer em si mesmos). Conhecer a Justiça em si é muito mais nobre do que conhecer coisas justas, o que não deixa de ter, claro, a sua nobreza²³, mas não se compara a conhecer aquilo que, estando presente como um em cada coisa, faz com

²²Descartes refere precisamente estes termos, a saber, “*facultates volendi, sentiendi, intelligendi*” (*Ibidem*, VI, 19) o que parece ser uma alusão crítica directa às partes da alma do livro IV da *República* de Platão: “θυμοειδές, επιθυμητικόν e λογιστικόν). Torna-se ainda mais plausível ser, de facto, uma crítica, se tivermos em conta que já não é a primeira alusão indirecta, embora explícita o bastante, de Platão, como se vê no décimo terceiro parágrafo desta mesma sexta meditação onde ataca a ideia da alma habitar um corpo como o marinheiro está no navio (Também Aristóteles confronta esta ideia no *De Anima*, II, 1, 413a, 8-9). Neste caso, o fundamento da crítica é o de que, se o corpo fosse um receptáculo da alma, então o *eu* não sentiria nem dor, nem fome, nem sede nem nenhuma outra sensação, porque não estaria ligado ao corpo. Na verdade, se fosse assim, nem sequer haveria necessidade de sensações, uma vez que podemos perceber as necessidades do corpo pelos efeitos surtidos nele da mesma maneira que um marinheiro percebe uma fenda num navio. Descartes segue, no caso, a crítica já anteriormente feita de S. Tomás de Aquino a respeito da mesma matéria (*Summa contra gentiles*, II, c. 57).

²³Conhecer coisas justas, belas e boas não é algo mau, aliás, até é positivo, só não se compara a conhecer as realidades de Belo, do Bom e do Justo em si mesmas. Isto diz Platão num passo que não pode deixar de ser constantemente lembrado e que, com tanta infeliz frequência, a modernidade se esquece dele (ou não o quer lembrar, seja por teimosia, por dar trabalho pensar nisso, por confrontar severamente os sacerdotes do pós-modernismo, ou, quem sabe, por lhes lembrar constantemente de que vivem, na prática, como se houvesse sentido e esse tão grande disparate a que se chama de *Bem* talvez exerça algum impacto nas nossas vidas, mas na teoria abominam por completo), e que consiste no seguinte: “φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρώας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπασασθαι. [...] ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μῆτε νομίζων μῆτε, ἂν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὅναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; [...] τὸ ὄνειρώττειν ὅρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ’ ἐγρηγορώς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὅ ἔοικεν; - Os amantes de audições e de espetáculos deleitam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos,mas o seu pensamento é incapaz de discernir e amar a natureza do belo em si. [...] Ora, quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou em realidade? [...] Acaso sonhar não é quando uma pessoa, quer a sonhar, quer acordada, julgar que um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece?” – 476b4 – 476c5.

que cada uma delas seja justa²⁴.

Há ainda uma terceira via que se pode seguir para sustentar esta primazia. Se se seguir a crítica que Descartes faz aos platônicos a respeito da união da alma com o corpo (*res cogitans* e *res extensa*) que já se encontra formulada em S. Tomás de Aquino e Aristóteles²⁵ e que consiste na capacidade de domínio. Se a alma/mente/*res cogitans* for um produto do corpo, então não pode ter poder sobre ele; no máximo, estará ao mesmo nível²⁶. O domínio da alma e o desempenho da sua função de governante mostra que não está inteiramente sujeita ao corpo (porque é impossível abster-se de todas as condições somáticas, como exigências biológicas, por exemplo), isto porque ultrapassa as leis da concupiscência e da necessidade, prova disso é a capacidade da vontade de ir contra os impulsos. É claro que a vontade pode combater os desejos mais supérfluos, porém, o verdadeiro acto de liberdade é o poder de se afirmar contra as necessidades fundamentais que vão para além da esfera da mera concupiscência, como severas abstinências ou privações voluntárias de sono. Claro que tudo isto vai até um certo ponto, e daí a alma não puder ultrapassar exigências biológicas, contudo, nem sequer isso o queria a alma, porque parte da harmonia inevitável que existe entre corpo e alma faz com que a alma queira o bem do corpo (e, idealmente, vice-versa).

Por outro lado, também o inverso é verdadeiro e se verifica. Nas *Paixões da Alma* há extensas e detalhadas descrições ao pormenor do modo como o corpo é afectado pela alma. O melhor exemplo disto é o fenómeno amoroso e o seu inverso. Descartes desenvolve a posição de que é possível reconhecer nas experiências do corpo os movimentos do amor e do ódio. Quando alguém está apaixonado, a alma que sofre essa paixão surte efeitos no corpo, e Descartes analisa e descreve esses fenómenos de um modo muito rico e preciso:

I see that in love the pulse has a regular beat, but is much fuller and stronger than normal; we feel a gentle warmth in the chest; and food is digested very quickly in the stomach, so that love is beneficial to health. In hatred, on the other hand, I observe that the pulse is irregular, weaker and often quicker; we feel chills in the chest, mingled with a certain kind of sharp, piercing heat;

²⁴Formulação de Plotino nas *Enéadas* de modo a investigar sobre que seja o *Bem*: “Τί οὖν ἐν ὧν ἐν πᾶσι τοῦτοις ποιεῖ ἀγαθὸν ἕκαστον; - O que é isso que, estando presente como um único em todas as coisas, faz que cada uma seja boa” - Cf. SANTOS, D. G., *Metafísica, Ética e Religião em Plotino: tradução e estudo da Enéada VI.7* (38). pp. 61, 62.

²⁵Cf. nota 22 *supra*.

²⁶A formulação tomista é a seguinte: “*Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexi-onem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec complexio* - Pois todo o corpo tem uma mistura de harmonia e complexidade. A harmonia não pode mover nem reger o corpo, nem sequer combater as paixões: assim como também não o pode fazer a complexidade.” - *Op. Cit.*, c. 64.

and the stomach stops doing its work and is inclined to vomit and reject the food we have eaten, or at any rate to make it go bad and turn it into bad bodily fluids.” – DESCARTES, R. *The Passions of the Soul*. Translation by Jonathan Bennett: 2010. Article 97s, p. 28.

O facto de Descartes detalhar ao pormenor salienta os benefícios, muito curiosos, que o amor traz à saúde e os malefícios, porém, do ódio. Não se pode ignorar a descrição outrora feita por Platão no *Fedro*, onde mostra que o amante, quando se depara com o portador do Belo, não consegue dormir à noite nem permanecer num só sítio durante o dia, esquece mãe, irmãos e amigos e até se dispõe a ser como um escravo se puder ficar perto do amado²⁷.

Aparato Crítico

A estrutura interna das *Meditações* e a passagem para as *Paixões da Alma* obedece à ordem do processo gnosiológico da *res cogitans*. O *cogito* surge, à partida, como resposta definitiva à atitude céptica permanente, mas logo desempenha o papel de fundamento base para o critério de dedução de outras ideias verdadeiras, elas que, para que possam ser admitidas enquanto tais, têm de cumprir com as categorias de clareza e distinção, e a partir do *cogito* se tornam inteligíveis as ideias de Deus e da Matemática.

A distinção real entre *res cogitans* e *res extensa* não instala nenhum dualismo, isto porque, como Descartes bem antecipou, a primeira não habita a segunda como um marinheiro se instala num barco, mas há uma mediação, o ponto chave que não admite dualismos: a glândula pineal. Uma pequena região no cérebro que serve de mediador entre o corpo e a alma. As circunstâncias do corpo causam consequências na alma, tais como a fome, a dor, o prazer, o cansaço e outras da mesma natureza; também as afecções da alma surtem, por sua vez, reacções corpóreas, como quando os batimentos cardíacos aumentam quando tomados de amor ou a má digestão ocorre quando possuídos pelo ódio. Todo o tratado das *Paixões da Alma* é, embora ignorado pela contemporaneidade, uma grande prevenção a uma já antecipada crítica de

²⁷*Fedro*, 252a-252b: “ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἐταίρων πάντων λέλῃσται, καὶ οὐσίας δι’ ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ’ οὐδὲν τίθεται, νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα δουλεύειν ἐτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἔῃ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου: πρὸς γὰρ τῷ σέβασθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἱατρὸν ἤρρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων. – mas esquece-se da mãe, dos irmãos e de todos os outros amigos, não se importa se se perder a sua fortuna, e os costumes e conveniências com as quais se adornava, menospreza-os a todos ao estar pronto a ser escravo e a dormir onde quer que lhe seja permitido desde que perto do [objecto de seu] desejo; além de venerar aquele que tem a beleza encontrou um médico para os maiores tormentos.”

dualismo. Quem rotula Descartes de dualista não leu as Paixões. Aliás, nem sequer chega a ser preciso ir tão longe, as próprias *Meditações* já se defendem por si mesmas, como ficou claro acima²⁸.

A respeito do objectivo primeiro deste ensaio, a primazia da alma sobre o corpo, foi dito que o contra-argumento a uma das teorias mais queridas da oposição, a saber, da alma enquanto harmonia do corpo, se sustenta na máxima de que, se alma fosse harmonia do corpo, não se poderia sobrepor nem contrapor ao corpo. Vale a pena trazer Aristóteles ao debate, principalmente se tivermos em conta um postulado tomado como óbvio no *Protréptico*: “οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν · ”²⁹. Aristóteles toma logo como ponto sólido de partida que a alma tem mais capacidade de governo (ἀρχικώτερον) do que o corpo, o que, outra vez, é tão constantemente posto em causa. É claro que a alma não manda no corpo de modo absoluto, daí ser *mais governadora* (ἀρχικώτερον) e não *governadora absoluta*. Não faltam tentativas de resposta para esta insistência da parte do corpo em deixar-se governar. S. Agostinho diria que temos vontades pervertidas, daí o nosso gozo com o mal³⁰; Nietzsche, por outro lado, entende o *eu* como uma sociedade de impulsos, então na verdade não passamos de um conflito interno de pulsões umas contra as outras³¹. Em todo o caso, parece ser mais viável a solução de Platão aplicada ao contexto cartesiano, a saber, a de que o corpo sai a ganhar com o governo da alma³².

²⁸Cf. *Ibidem*, VI, 19.

²⁹“A alma é certamente melhor do que o corpo (por ser mais governante), pois a alma tem razão e pensamento.” – *Protrepticus*, 41.29.

³⁰Vd. livro II das *Confessiones*.

³¹Vd. terceiro capítulo da *Genealogia da Moral*.

³²Esta posição não se encontra formulada desta maneira. Na verdade, o que está em causa no livro IV da *República* é que todas as partes da alma têm proveito se for a racional (λογιστικόν) a governar, contudo, é possível fazer a leitura de que o corpo também saia beneficiado com o governo da alma, isto porque cada um faz o que lhe compete, e dado que à alma racional governar é a sua competência, então daí brota a justiça (justiça mesmo no próprio sentido platónico de τὰ αὐτοῦ πραττεῖν καὶ ἀληθείαν λεγεῖν – fazer o que é de si/o que lhe é próprio e dizer a verdade, que ocorre em *República*, 370a e 443a-d.). Não só isso, como está explícito em 590c-d que deve habitar no homem um *elemento divino* que o governe: “οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἷουπερ ὁ βέλτιστος, δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου καὶ ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου οἰόμενοι δεῖν ἄρχεσθαι αὐτόν, ὥσπερ Θρασύμαχος ὤρετο τοὺς ἀρχομένους, ἀλλ' ὥς ἄμεινον ὄν παντὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκείον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος, ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι; - Por isso, para que também este seja governado por um semelhante ao melhor, não dizemos que ele deve ser um escravo desse melhor e que tem em si o princípio divino sem julgar dever ser governado para prejuízo do escravo, como Trasímaco pensava os governados, mas que é melhor para todos ser governado pelo divino e prudente, e sobretudo tendo-o como habitante em si, mas, se não, ao mandar-nos de fora/do exterior, para que, governados por ele, sejamos todos, na medida do possível, semelhantes e amigos?”. Esta ideia de haver um elemento divino no Homem que governe (ἄρχειν) é também fortemente sugerida por Aristóteles; veja-se, principalmente: “[...] ὅμως οὕτως ὥκονόμηται χαριέντως ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν

ἄνθρωπον. "Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός", [εἴθ' Ἐρμώτιμος εἴτ' Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο,] καὶ ὅτι 'ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος'. – Semelhantemente assim, [a vida] foi ordenada tão graciosamente que em comparação com os outros, o humano parece ser um deus. O pensamento é deus em nós (ou Hermótimo ou Anaxágoras diz isto) e o tempo da vida mortal tem uma parte de deus". (*Protrepticus*, 109-110); "ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ. – privado apenas de irracionalidade mas ainda com pensamento assemelha-se a Deus." (*Ibidem*, 28, 3). Esta ideia de se assemelhar a deus aparece também em Platão (*Timeu*, 90b-c; *Teeteto*, 176a-b; *Fedro*, 253a, *República*, 500d e 613a-b) e reaparece em Aristóteles (*Metafísica*, I.2, 928b28; *Ética a Nicómaco*, X.8, 1177b) – Cf. ARISTOTLE - *Protrepticus or Exhortation to Philosophy (citations, fragments, paraphrases, and other evidence)*. Edited and translated by D. S. Hutchinson & Monte Ransome Johnson, 2017 September 20's version. p. 55. Em suma, encontra-se formulada em Cícero uma categorização que sintetiza todo este esforço de consolidação: "*sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum* – Assim o Homem, como diz Aristóteles, está voltado para duas coisas: entender e agir, e nasceu como se fosse um deus mortal." – *De Finibus Bonorum et Malorum*, II.13.40.

Referências

- ARISTOTLE. *Protrepticus or Exhortation to Philosophy: Citations, Fragments, Testimonia, and Reconstruction*. Edited and translated by D. S. Hutchinson; Monte Ransome Johnson. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- AQUINAS, T. *Summa Contra Gentiles*. Romae: Editio Leonina, 1934.
- AQUINAS, T. *Summa Theologiae*. Romae: Editio Leonina, 1906.
- BURNET, J. (ed.). *Platonis opera*. 5 Vols. Oxford: Clarendon Press: 1900-1907.
- BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera, Tomus I: Tetralogia I-II*. Oxford: Clarendon Press, 1905.
- DESCARTES, R. *The Passions of the Soul*. Translation by Jonathan Bennett: 2010.
- CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Theodor, S. (ed.) Leipzig: Teubner: 1915.
- DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. Cottingham, J. (ed.). Cambridge University Press: 2013.
- PLATO. *Lysis, Symposium, Phaedrus*. Emlyn-Jones, C., Preddy, W. (ed.). Harvard University Press: London, 2022.
- SANTOS, D. G., *Metafísica, Ética e Religião em Plotino: tradução e estudo da Enéada VI.7 (38)*.