

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

DESCARTES E ELISABETH: O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS

Rafael Teruel Coelho

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

teruel@usp.br

RESUMO: O “problema das ações voluntárias”, tradicionalmente conhecido como o “problema da união substancial”, é uma das questões mais controversas da doutrina cartesiana. Trata-se de buscar compreender o modo como a alma, sendo apenas uma substância imaterial, cuja natureza consiste unicamente em pensar, poderia determinar os espíritos animais a realizar ações voluntárias. O *modus operandi*, a partir do qual Descartes pretendeu explicar como a substância pensante determinaria os movimentos da glândula pineal (e, conseqüentemente, o dos espíritos animais), é o que incomodou fortemente Elisabeth da Boêmia. Neste artigo, apresentaremos os aspectos centrais das respostas de Descartes ao problema levantado pela princesa, sobretudo ao tentar mostrar que ele é insolúvel, pois, de acordo com o filósofo, trata-se de uma questão mal formulada. Sendo assim, em sua correspondência com Elisabeth, o papel do filósofo circunscreve-se a identificar e esclarecer equívocos, o que, certamente, não satisfaz o gênio filosófico de Elisabeth.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Elisabeth, união substancial, vontade, ações voluntárias, noções primitivas.

INTRODUÇÃO

Em *As Paixões da Alma*, Descartes escreve que a vontade humana, entendida como um *pensamento* que revela uma *ação da alma*, subdivide-se em duas espécies (DESCARTES, 1983, AT XI 343, p. 224). Consideremos apenas uma delas: as chamadas “ações voluntárias”. Estas são aquelas que, pressupondo a união da alma com o corpo, se expressam a partir da influência do espírito exercida na corporeidade. Trata-se de movimentos concebidos como “ações [da alma] que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos” (DESCARTES, 1983, AT XI 343, p. 224). Em caráter ilustrativo, suponhamos que sentimos a vontade de comer uma fatia de pão. Para Descartes, este sentimento, que se origina na alma, é capaz de causar uma circunstancial alteração no organismo humano. Movido por tal desejo, qualquer homem buscaria satisfazê-lo, dirigindo-se a algum lugar em que houvesse pães.

Ações dessa natureza, equivalentes à “força que a alma possui de mover o corpo”, Descartes jamais as negou em toda a sua vida. Em julho de 1648, por exemplo, o filósofo escreve ao teólogo jansenista Antoine Arnauld: “que a mente, que é incorpórea, possa mover o corpo é algo que não nos é ensinado por qualquer raciocínio ou comparação”. Entretanto, continua o autor, não podemos duvidar disso, “[...] posto que experiências demasiado certas e demasiado evidentes no-lo mostram todos os dias” (DESCARTES, 1973, AT V 222, p. 222). Portanto, Descartes sustenta firmemente que a “eficácia motriz” da vontade é “[...] um fato *sui generis*, independente de todo raciocínio, e contra o qual nenhum deles poderia prevalecer” (LAPORTE, 1988, p. 228).

Todavia, embora as reiteradas afirmações cartesianas acerca das ações voluntárias sejam bastante claras, o *modus operandi* a partir do qual a alma moveria o corpo ainda precisava ser explicado. Como tal processo se daria? Por quais mecanismos a alma moveria o corpo do homem? Quais os elementos envolvidos nesse processo? Tais respostas Descartes não hesita em as oferecer:

[...] a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula [pineal] diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros (DESCARTES, 1983, AT XI355,p. 230).

Dada nossa disposição anatômica, a alma pode determinar os movimentos da glândula pineal de diversas maneiras e, conseqüentemente, impelir os espíritos animais para além dos poros do cérebro. A partir daí, conduzidos a certos nervos e músculos, os espíritos animais alteram circunstancialmente os contornos desses mesmos músculos, fazendo mover determinados membros. Toda a ação da alma, portanto, “[...] consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade” (DESCARTES, 1983, AT XI 360, p. 233). Apliquemos o exemplo do pedaço de pão aos mecanismos de mobilidade da glândula pineal: a vontade, enquanto um *modo* do pensamento, é capaz de alterar as inclinações da glândula, fazendo com que os espíritos animais sejam direcionados aos nervos e músculos de um de nossos braços, possibilitando-lhe alcançar o alimento e levá-lo à boca. Eis, em linhas gerais, as explicações de Descartes acerca dos mecanismos subjacentes às ações voluntárias. Entretanto, trata-se

de colocações que não permaneceram imunes às críticas dos próprios contemporâneos do filósofo.

I. O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS

Em maio de 1643, a princesa Elisabeth da Boêmia envia a Descartes uma pergunta que lhe fora suscitada pela leitura das *Meditações Metafísicas*. Observemos o teor da correspondência:

[...] como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias. Efetivamente, parece que toda a determinação de movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pelo qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contato é exigido às duas primeiras condições e a extensão à terceira. Excluí esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial (DESCARTES, 2017, AT III 661, pp. 194-195).

O problema é perspicaz e não se fez esperar: como a alma do homem, sendo uma mera uma substância imaterial (DESCARTES, 1973, AT III 247, p. 247), cuja natureza consiste unicamente em pensar (DESCARTES, 1973, AT I 353, p. 353), poderia alterar o fluxo dos espíritos animais no interior do corpo humano? Embora Elisabeth não mencione a glândula pineal, certamente ela conhecia seu modo de funcionamento, bem como seu papel preponderante na fisiologia cartesiana. As razões evocadas pela princesa para sustentar suas afirmações são claramente mecanicistas, muitas delas hegemônicas no contexto seiscentista, compartilhadas até mesmo pelo próprio Descartes.

De acordo com a eleitora palatina, toda a determinação ao movimento se dá somente por intermédio do choque entre duas substâncias extensas, ou seja, entre dois corpos. Sendo a alma incorpórea, como ela poderia chocar-se com quaisquer elementos naturais, até mesmo com a glândula pineal, à qual se encontra estreitamente unida (DESCARTES, 1973, AT III 19, p. 19)? Ora, uma vez que o contato entre dois corpos pressupõe que ambos possuam figura e superfície; e, visto que apenas as possui algo que seja extenso, a alma é naturalmente incapaz de alterar as inclinações da glândula pineal e, com isso, não poderia redirecionar o fluxo dos espíritos animais. Apoiada na perspectiva mecanicista, Elisabeth sustenta que a alma, em virtude de sua própria natureza, é incapaz de mover o corpo do homem, o que inviabiliza o mecanismo de operação das ações voluntárias.

Aos olhos da princesa, constituía uma certeza irretocável, fundada em um dado da natureza, a necessidade de colisão entre os corpos para que o movimento pudesse ser transferido de um corpo a outro. Portanto, Elisabeth da Boêmia apoderou-se dos conceitos peculiares à Física mecanicista, sobretudo da importante noção de impacto, aplicando-os ao modo como a alma moveria o corpo, isto é, à maneira como se daria a interação substancial. Nas palavras de Lisa Shapiro (2007, p. 37),

embora Elisabeth seja talvez mais conhecida por seus desafios à consistência da metafísica dualista de Descartes e ao relato da natureza humana [...], esses desafios estão fundamentados em uma compreensão clara de uma série de relatos de causalidade. [...] A maneira como Elisabeth enquadra sua pergunta revela duas coisas. Primeiro, ela demonstra um grande interesse em alternativas à filosofia aristotélica e, em particular, na nova ciência mecanicista. Segundo, ela se mostra mais do que uma mera discípula, mantendo-se a par dos debates sobre o relato adequado da causalidade em um mundo natural descrito mecanicamente. [...] E argumenta que

ninguém pode fazer o trabalho necessário para explicar o caminho através do qual a alma, uma coisa imaterial, poderia mover o corpo.

Os novos relatos de causalidade, passíveis de serem descritos mecânica e matematicamente, forneceram a base sobre a qual repousa o problema formulado por Elisabeth. Abandonando a *vieille philosophie*, a princesa se vale de um novo modelo em Física, aplicando-o aos mecanismos subjacentes à interação psicofísica, conforme a concebia Descartes. Na visão de Elisabeth, haveria determinado “padrão” a partir do qual ocorreriam tanto a interação corpo-corpo, quanto a relação alma-corpo. Em outras palavras, o modo como a alma moveria o corpo *deveria ser o mesmo* através do qual um corpo moveria um outro corpo (CUSTÓDIO, 2013, pp. 17-18). Daniel Garber argumenta que a princesa procura estabelecer “[...] alguma conexão entre os dois domínios, um modo de compreender o mecanismo aparentemente incompreensível da interação mente-corpo em termos do fenômeno relativamente mais inteligível da interação corpo-corpo” (GARBER, 2001, p. 172). Insatisfeita com a maneira pela qual Descartes explicou a interação substancial, Elisabeth retoma o *axioma da medida comum*, fortemente censurado por Descartes em suas respostas às *Instâncias* de Pierre Gassendi.¹ É bastante desarrazoado, advoga a princesa, que uma substância de natureza imaterial tenha a “força” ou o “poder” de mover algo extenso, como é o caso do corpo humano.

1 Cf. a *Carta a Clerselier* em resposta às *Instâncias* de Gassendi: “[...] Mas dir-vos-ei que toda a dificuldade nelas contida procede apenas de uma suposição que é falsa e que de modo algum pode ser provada, a saber, que, se a alma e o corpo são duas substâncias de natureza diversa, isto as impede de poder agir uma sobre a outra” (DESCARTES, 1983, AT IX 213, p. 210).

II. A DOCTRINA DAS NOÇÕES PRIMITIVAS

Em resposta às considerações de Elisabeth, Descartes observa que os traços do pensamento da princesa “[...] não somente parecem engenhosos na abordagem, mas tanto mais judiciosos e sólidos quanto mais os examino” (DESCARTES, 2017, AT III 664, pp. 195-196). Além disto, o filósofo se resigna ao admitir que “[...] as questões que vossa alteza me propõe, parecem ser aquelas que me podem fazer com tanto mais razão, seguindo os escritos que publiquei” (DESCARTES, 2017, AT III 664, p. 196). Como nas *Meditações Metafísicas* os principais objetivos de seu autor eram demonstrar a *existência de Deus* e a *distinção real entre a alma e o corpo do homem*, restaria ao filósofo esclarecer “[...] a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo, e como ela tem a força de movê-lo” (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196). Para tanto, Descartes apresenta aquilo que pode ser denominado a “doutrina das noções primitivas”. Eis o cerne de tal teoria:

primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos. E não há senão poucas noções, pois além das mais gerais, do ser, da quantidade, da duração, etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, nós não temos, do corpo em particular, senão a noção de extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; da alma só, temos a noção do pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; e, enfim, da alma e do corpo juntos, temos a noção da união, da qual depende a força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma, causando seus sentimentos e paixões (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196).

Para a clareza da compreensão, prossigamos por partes. De antemão, esclareçamos aquilo que o filósofo entende por uma “noção

primitiva”. De acordo com Broughton & Mattern (1978, p. 26), as noções primitivas possuem três características centrais. Em primeiro lugar, elas nos são inatas, pois é em nossa alma que as podemos encontrar — daí o sentido da frase “há *em nós* certas noções...”. Esta opinião é igualmente sustentada por Jean Laporte: “[...] todas as *noções primitivas* ‘nasceram e se produziram conosco’, e que ‘não podemos buscá-las em outros lugares, exceto em nossa alma, que as possui todas em si’. Dizer que elas exprimem nossa *natureza* é afirmar que elas nos são naturais e, por conseguinte, inatas” (LAPORTE, 1988, p. 134). Disso se segue que elas “[...] são realidades inteligíveis, criadas por Deus, não fabricadas por nós. Não depende de nós que elas sejam tais como são, tampouco em seu número. E, ainda que nós não as percebamos através de outros [seres], mas em nosso próprio ser, depende de nós apenas percebê-las”. (LAPORTE, 1988, p. 176). Em segundo lugar, é evidente aos olhos de Descartes que tais noções envolvem (e constituem as condições de possibilidade de) diversos outros conceitos, pois elas são como que o “padrão” (ou o “modelo”) a partir do qual formamos todos os nossos outros conhecimentos. Em terceiro e último lugar, diz-se dessas noções que elas são “primitivas” ou “originais”, no sentido de que cada uma delas é irreduzível às demais, sendo compreendida unicamente por si mesma (BROUGHTON & MATTERN, 1978, p. 26).

Dentre as “noções primitivas”, Descartes destaca as “mais gerais”, quais sejam: as ideias do *ser*, da *quantidade*, da *duração*, dentre outras. David Yandell explica que se trata de conceitos metafísicos mais “básicos e universais”, pressupostos indispensáveis “[...] para termos as ideias que se enquadram nas menos genéricas (pensamento, extensão e união)” (YANDELL, 1997, p. 259). Na perspectiva do comentador, por exemplo, não é possível que tenhamos uma correta noção de impacto (peculiar à

extensão), caso não possuamos de antemão noções como as de duração e número. As noções primitivas mais gerais, portanto, “[...] correspondem aos *transcendantaux* da escolástica — predicados atribuíveis não importando qual seja o sujeito [...]” (LAPORTE, 1988, p. 103).

E, como que “no interior” dessas ideias mais gerais, nos deparamos com três outras noções primitivas que, dada sua relevância para o problema das ações voluntárias, nos interessam particularmente. Do corpo, escreve Descartes, temos a noção primitiva de “extensão”, da qual derivam a “figura” e o “movimento”, isto é, os modos da substância extensa. Da alma, em particular, temos a noção primitiva “pensamento”, da qual decorrem os “atos do entendimento” e as “inclinações da vontade” (ambos modos da substância pensante). Por fim, acerca da alma e do corpo tomados conjuntamente, possuímos a noção primitiva “união”, da qual derivam “a força que a alma tem de mover o corpo”, bem como “a do corpo de agir sobre a alma”. Sendo todas essas noções igualmente primitivas, há que considerá-las unicamente *per se*, à luz de seus próprios termos, devendo ser “[...] compreendidas uma a uma, independentemente de todas as outras, e não podem ser explicadas em termos de uma outra” (GARBER, 2001, p. 154). Em última análise, Descartes considera cada uma delas como uma espécie de “[...] pré-condição conceitual para domínios distintos da ciência [...], cujos objetos não podem ser concebidos em termos pertencentes a qualquer outro domínio do conhecimento” (ALANEN, 1996, pp. 3-4).

Justamente por isso, Descartes é enfático ao estabelecer que, “[...] toda ciência dos homens não consiste senão em distinguir bem essas noções, e em não atribuir a nenhuma delas senão as coisas que lhe pertencem” (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196). Em outras palavras, o filósofo pretende deixar claro que toda e qualquer pessoa que, ao anali-

sar quaisquer objetos ou problemas, não os enquadrar em seu domínio epistêmico apropriado é necessariamente conduzida a falsos problemas ou a aporias. *Trata-se de dizer que cada domínio ontológico pressupõe “ferramentas epistêmicas” específicas, o que não é algo inédito no contexto do sistema cartesiano.* Tomemos, por exemplo, o caráter inapropriado da imaginação para a investigação de problemas metafísicos. No *Discurso do Método*, anos antes de Descartes iniciar sua correspondência com Elisabeth, ele argumenta:

mas o que leva muitos a se persuadirem de que há dificuldade em conhecê-lo [Deus], e mesmo também em conhecer o que é sua alma, é o fato de nunca elevarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal modo acostumados a nada considerar senão imaginando, que é uma forma de pensar particular às coisas materiais, que tudo quanto não é imaginável lhes parece não ser inteligível (DESCARTES, 1983, AT VI 37, p. 49).

Eis o equívoco perpetrado por aqueles que, ao pretenderem investigar a natureza do criador ou a essência da alma humana, valem-se dos sentidos ou da imaginação para tal. O correto seria, na visão cartesiana, que ambos os objetos se enquadrassem na noção primitiva “pensamento”, única capaz de nos fazer compreender as naturezas de Deus e da alma humana. Pois, circunscritas a esse domínio, ao investigarmos problemas metafísicos, só nos valeríamos do entendimento puro, abdicando plenamente da faculdade da imaginação e da sensibilidade. O mesmo se dá com aqueles que, ao se apegarem demasiadamente aos sentidos, são unicamente capazes de conceber o homem à luz das propriedades físico-geométricas de seu corpo, desconsiderando completamente sua alma imaterial. Por isso, afirma Descartes, “assim creio, antes de tudo, que temos confundido a noção da força pela qual a alma age no corpo, com aquela pela qual um corpo age em outro [...]” (DESCARTES, 217, AT III 667, p. 197). Portanto, na visão de Descartes, o problema das ações

voluntárias está mal formulado, pois, ao tentar compreender algo que pertence unicamente à terceira noção primitiva (a de união), Elisabeth o situa nos domínios da primeira, ou seja, da de extensão. Ao tentar compreender como a alma move o corpo à luz do modo como um corpo move outro corpo, a princesa confunde a primeira com a terceira noção primitiva, isto é, a de extensão com a de união.

Diversamente, se a palatina tivesse circunscrito suas investigações ao domínio da terceira noção primitiva, certamente ela não pretenderia analisar o homem à luz de noções essencialmente físicas, como as de impacto, movimento e/ou translação (que pertencem à noção primitiva extensão). Limitar o homem a este domínio é, antes de tudo, não compreender sua verdadeira natureza, e, conseqüentemente, “[...] reduzir a substância composta humana ao corpo físico (ou ao animal máquina)” (LEBRUN, 1973, p. 147). O erro de Elisabeth se dá porque, “em Descartes, a psicofisiologia humana não é materialista” (LEBRUN, 1973, p. 147). O composto humano só é bem compreendido à luz de sua estreita união, uma vez que o homem não deve ser identificado unicamente com o seu espírito, tampouco apenas com o engenhoso mecanismo que é o seu corpo, mas com algo novo, irreduzível à alma e ao corpo. O homem é fruto de uma mistura, ou conjugação muito estreita, entre a alma e a máquina – devendo ser circunscrito, portanto, à terceira noção primitiva, ou seja, a de união substancial.

III. A ANALOGIA DO PESO

Em sua correspondência com a princesa palatina, Descartes é absolutamente inventivo. Com o intuito de fazer Elisabeth compreender que se confundiu naquilo que concerne às noções primitivas, ele formula

o que se denominou um “contraexemplo eficaz” (CUSTÓDIO, 2013, p. 22). Na tradição de estudos cartesianos, esse contraexemplo ficou conhecido como a “analogia do peso”². Recorrendo à escolástica, Descartes toma-lhe de empréstimo a noção de *gravitas* (*pensanteur*), isto é, de peso ou gravidade. De acordo com o filósofo, os medievais, desconhecendo a perspectiva mecanicista, concebiam o peso como uma *qualidade real*, inerente ao corpo dito pesado, mas *distinta* dele. Nesse sentido, Descartes argumentava que eles, ao imaginarem o peso como algo *real*, pensando que ele tinha uma existência distinta daquela do corpo, consequentemente o entendiam como uma substância (DESCARTES, 2017, AT III 667, p. 197).

Como bem destaca Étienne Gilson (1967, p. 170), “[...] Descartes não pode pensar uma realidade [como uma qualidade *real*, por exemplo] sem a pensar sob o aspecto de uma substância” (GILSON, 1967, p. 170). Laporte, por sua vez, também destaca que *independência* ou *existência per se* são sinônimo de substancialidade (LAPORTE, 1988, p. 226). Isso sugere claramente que uma *qualidade* escolástica (se existisse de fato) seria, para Descartes, sinônimo de *substância*. E, no caso específico da qualidade “peso”, ela se equipararia à substância “imaterial”, isto é, à alma do homem. Nas *Respostas às Sextas Objeções*, evocadas na presente correspondência, Descartes escreve:

2 A analogia do peso aparece nas *Respostas às Sextas Objeções* (DESCARTES, 1973, AT IX 240-241, p. 240-241), na *Carta a ****, redigida em agosto de 1641 (DESCARTES, 1973, AT III 424, p. 424; DESCARTES, 1973, AT III 434, p. 434), na *Carta a Elisabeth* de 28 de junho de 1643 (DESCARTES, 2017, AT III 694, p. 197) e na *Carta a Arnauld*, datada de 29 de julho de 1648 (DESCARTES, 1973, AT V222-223, p. 222-223).

mas o que melhor evidencia que essa ideia de peso deva ter sido extraída, em partes, da que tenho em meu espírito, é que pensei que o peso estivesse levando os corpos em direção ao centro da terra, como se ela tivesse em si qualquer conhecimento do centro, pois, certamente, não é possível que isso se faça sem conhecimento, e, portanto, onde há conhecimento, é necessário que haja espírito (DESCARTES, 1973, AT IX 240-241, pp. 240-241).

Ora, sendo o peso uma qualidade inerente ao corpo, capaz de fazê-lo se dirigir para baixo, cada vez mais próximo do centro da Terra (onde se encontra seu *lugar natural*), é bastante plausível que ele seja pensando como uma “tendência motriz eficaz”, própria da alma. Isso se justifica no fato do espírito, igualmente distinto do corpo, poder também conduzir suas ações, levando-o à direita ou à esquerda, semelhante ao modo em que o peso, invariavelmente, leva um corpo para baixo. Ocorre, portanto, por parte da escolástica, uma *projeçãoequivocada* da ideia que temos da “força que a alma tem de mover o corpo” nos fenômenos naturais³. “O erro escolástico é assim denunciado, ao mesmo tempo que é explicado por uma projeção antropomórfica que remonta à nossa infância” (RODIS-LEWIS, 1990, p. 44).

A noção cartesiana de peso, em contrapartida, não pressupõe mais o hilemorfismo aristotélico, ressignificado pela escolástica, para sua compreensão. Trata-se, tão somente, da chamada “matéria sutil”⁴ que

3 A esse respeito, comenta Martial Guéroult (2016, p. 627): “a falsa noção de peso é a mistura dos elementos tirados da experiência de nossa força ao mover os corpos com elementos propriamente físicos; em outras palavras, ele nasce da confusão da substância composta alma-corpo com a substância do corpo só, ao passo que a gravidade como movimento do corpo em direção ao centro da terra se explica inteiramente pelo corpo só, isto é, pela extensão e pelo movimento”.

4 A “matéria sutil” (ou matéria do primeiro elemento) é composta por partículas extensas pequeninas e mais velozes em comparação às que compõe o planeta (as do

envolve a Terra “[...] empurrar todas as partículas da sua superfície para o centro; e pelo simples fato de se mover à volta da terra, atrai também todos os corpos ditos pesados [...]” (DESCARTES, 1997, AT VIII 212, p. 183). Na verdade, não são os corpos que “tendem” em direção ao centro da Terra por possuírem a qualidade do peso *interior* à sua natureza, mas eles são apenas deslocados, “empurrados” para baixo por partículas materiais sutis, invisíveis a olho nu. Em síntese, “após a física cartesiana, o peso resulta unicamente da pressão ou, mais exatamente, dos choques das partículas da matéria sutil” (LAPORTE, 1988, p. 229). Em poucas palavras, Henri Gouhier explica que a perspectiva cartesiana de peso não é mais

[...] uma força alojada no corpo e agindo nele à maneira de uma tendência, mas de uma atração terrestre sobre ele. Dito de outro modo, os dois físicos [Descartes e Beekman] já ultrapassaram a ideia peripatética de um ‘movimento natural’ definido em função da existência de um ‘lugar natural’ do corpo. A força que provoca o movimento do corpo lhe é exterior (GOUHIER, 1958, p. 92).

A partir do exterior, a relação mecanicamente descrita entre as partículas de matéria sutil (que envolvem a Terra) e os corpos naturais viabiliza uma “mecânica dos choques sutis”. Tal mecânica se resume, como tudo no cosmo geométrico cartesiano, a interações entre elementos físicos. Em poucas palavras, os fenômenos naturais do mundo de Monsieur Descartes, desde as “[...] vastas revoluções dos corpos celestes aos eventos na atmosfera e na superfície terrestres, e mesmo para os processos microscópicos que ocorrem dentro de nossos próprios corpos”, resumem-se à extensão em movimento (COTTINGHAM, 1999, p. 12). Portanto, uma vez que a explicação da gravidade se limita à compreensão da

terceiro elemento).

matéria sutil em movimento ao redor da Terra, ela só pode ser verdadeira quando investigada à luz da primeira noção primitiva, a de extensão, da qual decorrem as noções de grandeza, comprimento, largura, altura, figura, movimento, localização etc. (DESCARTES, 1997, AT VIII 23, p. 44). Supor qualidades inerentes aos corpos, semelhante ao modo como nós próprios temos uma alma, é confundir a gravidade (que nada mais é que uma relação corpo-corpo) com a união substancial (alma-corpo), ou, em termos cartesianos, a primeira noção primitiva com a terceira.

O apego obstinado a uma física equivocada levou os escolásticos ao erro. De modo semelhante, Elisabeth da Boêmia, sustentando suas posições à luz do modelo mecanicista, ao tentar compreender a união substancial (que pertence essencialmente à noção primitiva de união), a confunde com a noção de extensão, igualmente primitiva. Em outras palavras, a princesa tenta compreender o homem exclusivamente à luz da física, desconsiderando sua dimensão não extensa, que se insurge contra o império absoluto da extensão e das leis naturais. Identificam-se, portanto, os equívocos, embora eles se desenrolem em sentidos antagônicos: enquanto os medievais almejavam compreender algo pertencente à noção primitiva de extensão à luz da de união, Elisabeth pretende investigar a união substancial (portanto, enquadrada na terceira noção primitiva) à moda da primeira (como pura extensão). Na visão cartesiana, *os escolásticos erraram por não serem verdadeiramente mecanicistas, e Elisabeth, ao contrário, enganou-se por levar o mecanicismo às suas últimas consequências*. Daí, aos olhos de Descartes, a analogia do peso ser um contraexemplo eficaz no caso de Elisabeth, pois essa analogia poderia convencer a princesa de que ela se equivocou na relação alma-corpo, do mesmo modo que os medievais se confundiram na interação corpo-corpo.

Além de um exemplo que fosse capaz de ilustrar o erro da princesa, a analogia do peso tem também um caráter pedagógico. Contudo, não pretendemos defender que Descartes almeje explicar a interação substancial por meio do fenômeno da gravidade, pois, a nosso ver, entre um evento real (a interação psicofísica) e algo ilusório (como a relação qualidade-corpo) não pode haver identidade, sequer uma identidade explicativa. Em outras palavras, não pode ocorrer, como defendem Daniel Garber (2001, p. 176-177) e Octave Hamelin (1949, p. 290), que entre a interação substancial e a gravidade *à la* escolástica haja uma identidade explicativa, mesmo que no primeiro caso ela seja real, mas no segundo ela seja mal aplicada. Contrariamente a isso, admitimos que

pode-se suspeitar que as críticas de Descartes aos escolásticos são inconsistentes com a defesa da interação [...]. Afinal, Descartes não criticou a doutrina escolástica com base no fato de que era inconcebível como acidentes reais poderiam causar os fenômenos naturais a eles atribuídos? Mas fazer essa objeção é entender mal o aspecto dialético da defesa de Descartes. A defesa é dialética porque não é necessário que o próprio Descartes aceite a possibilidade de acidentes que causam fenômenos naturais; *é suficiente que seus interlocutores aceitem isso*. Pois se seus interlocutores aceitam isso, então Descartes pode apontar que a aceitação deles é inconsistente com suas objeções à aceitação da interação cartesiana (BEDAU, 1986, p. 490).

Na visão de Bedau (1986), há uma espécie de sutil contradição pressuposta na atitude daqueles que, uma vez *familiarizados* com a concepção escolástica de peso, aceitem esta, mas sejam capazes de negar a interação alma-corpo. Pois, se concebemos como não problemático o

fato de uma maçã desprender-se de uma macieira e, em queda livre, se dirigir ao chão, é bastante inverossímil que encontremos dificuldade em compreender o fato de que nossa alma, ao sentir o desejo de passear, faça mover nossas pernas, levando-nos a determinados lugares. Em ambos os casos, trata-se de uma espécie de substância imaterial (que, no caso da gravidade, os escolásticos chamam de qualidade), unida aos corpos, capaz de movê-los para direções diversas. Não que entre gravidade e interação substancial haja uma *identidade*, mas elas seriam, caso Descartes admitisse a existência de qualidades no interior da natureza, ao menos *similares* — daí Descartes servir-se da gravidade enquanto mera *analogia*.

IV. A RÉPLICA DA PRINCESA: UMA NOVA ALTERNATIVA À METAFÍSICA CARTESIANA

A princesa da Boêmia, embora inicialmente confesse “[...] sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro que observastes em vossa carta [...]” (DESCARTES, 2017, AT III 683-684, p. 198), recusa-se a aceitar o relato da gravidade como uma explicação válida para o fenômeno da interação substancial. Não é possível compreender, escreve Elisabeth, “[...] como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo, por aquela ideia que outrora tivestes de peso” (DESCARTES, 2017, AT III 684, p. 199). A princesa, tomando o contraexemplo de Descartes “ao pé da letra”, argumenta que não é apropriado que o filósofo recorra a uma teoria falsa (como a explicação escolástica da gravidade) para elucidar quaisquer fatos, como, por exemplo, aquele da união da alma com o corpo. Nas palavras de Elisabeth,

esta potência que tens sob o nome de qualidade, falsamente atribuída, de levar os corpos para o centro da Terra, deve antes persuadir que um corpo pode ser impulsionado por uma coisa imaterial, que a demonstração da verdade contrária (que prometeis em sua física)

nos confirmar na opinião de sua impossibilidade: principalmente porque esta ideia [...] pode ser falsa pela ignorância daquilo que verdadeiramente move o corpo para o centro (DESCARTES, 2017, AT III 684, p. 199).

De fato, em um ponto, a eleitora palatina tem razão: o relato escolástico da gravidade é falso, como o próprio Descartes, posteriormente, irá mostrar em sua Física mecanicista; portanto, ele não poderia servir de base explicativa a nenhum outro fenômeno. Contudo, isto evidencia claramente que Elisabeth não compreendeu a real utilidade do desígnio cartesiano. Como dissemos, Descartes não pretendeu explicar um fenômeno real através de outro ilusório, mas apenas exemplificar que, semelhante à postura da princesa, os escolásticos também confundiram noções primitivas no que diz respeito à gravidade. Além disso, se, como os escolásticos, a princesa aceitava a explicação medieval de peso, é ao menos desarrazoado que ela não aceite a interação alma-corpo. Contudo, Elisabeth parece não aceitar o primeiro, tampouco o segundo.

Verdadeiramente insatisfeita com as considerações cartesianas, Elisabeth parte para uma nova tentativa de “salvar” a interação substancial. Ele pretende conceder matéria e extensão à alma, o que, em uma perspectiva fortemente mecanicista como a dela, constituía a única solução aceitável para o problema (SHAPIRO, 2007, pp. 28-29). Aos olhos da palatina, as possibilidades são escassas: *ou materializamos a alma, ou admitimos a impossibilidade ontológica da interação substancial. Com o advento do mecanicismo, é mais cômoda e esperada uma materialização da substância pensante, ao passo que “espiritualizar” o corpo seria um empreendimento absurdo.* Acerca da natureza corpórea, com o auxílio da razão e dos sentidos, estamos persuadidos que ela é essencialmente extensa, ou seja, composta por matéria sujeita às leis naturais. Portanto, Elisabeth admite: “confesso que

seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover o corpo, e de ele ser movido por algo imaterial” (DESCARTES, 2017, AT III 685, p. 199). Sem grandes problemas, a alma moveria o corpo caso fosse essencialmente como ele, ou seja, extensa.

Para reforçar sua opinião, Elisabeth apoia-se na “eloquência factual” de algumas doenças que, quando o corpo é por elas acometido, atrapalham substancialmente a capacidade cognitiva do doente. Nos termos da princesa, “[...] é, contudo, muito difícil de compreender que uma alma, como as tens descrito [como imaterial], depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele” (DESCARTES, 2017, AT III 685, p. 199). Em outras palavras, o que a princesa quer deixar claro é que, se *de fato* a alma fosse realmente distinta do corpo, nossas capacidades cognitivas deveriam permanecer intactas, não obstante o estado sadio ou adoentado de nosso organismo. Entretanto,

[...] as pessoas que, de outra forma, teriam pleno uso de sua faculdade racional, ficam fisicamente doentes e, assim, perdem a capacidade de pensar com clareza. Talvez eles se tornem ilusórios, ou seja, confusos, ou de alguma outra maneira percam a capacidade de ver as coisas como são ou de fazer inferências adequadamente. Elisabeth não vê como o dualismo cartesiano poderia acomodar esse tipo de fenômeno. Pois parece, em uma linha fortemente dualista, que mesmo que tenhamos uma doença física, ainda devemos, em princípio, ser capazes de pensar com clareza: afinal, nessa perspectiva, a alma é capaz de subsistir completamente independentemente do corpo e, portanto, deve poder exercer seu poder de pensamento, independentemente da condição do corpo em que se encontra. O pensamento de Elisabeth é que esse princípio de subsistência independente é desmentido pelos fenômenos (SHAPIRO, 2007, p. 41).

As colocações de Lisa Shapiro são contundentes, mas expressam fielmente o pensamento de Elisabeth. Em uma perspectiva dualista forte, como é a cartesiana, parece razoável que a alma não poderia ser substancialmente afetada pelos estados corporais. Contudo, algumas doenças são capazes de desmentir completamente afirmações dessa natureza. Quando desmaiados, por exemplo, perdemos repentinamente nossa capacidade de raciocinar, de modo que a alma, por alguns instantes, parece deixar conseqüentemente de pensar (o que seria algo absurdo, na perspectiva cartesiana). Para Descartes, deixando de pensar, a *res cogitans* deixaria igualmente de ser ou de existir, pois sua natureza se reduz ao pensamento (DESCARTES, 1983, AT IX 21, p. 94).

Por ora, reconhecemos a força do argumento da princesa, mas, dada a brevidade deste artigo, não pretendemos discutir longamente seu posicionamento; basta-nos dizer que ele, *de algum modo*, é devedor do *axioma da medida comum*, reiteradamente rejeitado por Descartes. Certamente, o filósofo assumiria que, no caso da união substancial, a alma seria, de algum modo, dependente dos estados corporais, pois, concebida unida ao corpo, forma um único todo com ele (DESCARTES, 1983, AT IX 64, p. 136). Ele tampouco nega que “[...] a alma não pode excitar nenhum movimento no corpo, caso os órgãos requeridos em sua execução não estiverem bem dispostos para tal” (DESCARTES, 1973, AT XI 225, p. 225). Não que, para Descartes, a alma seja dependente do corpo, mas, *enquanto unida* a ele, ela está sujeita às suas influências. Puros espíritos, *solus in mundo*, como era o caso do *cogito* da *Primeira meditação*, existem apenas no interior do método cartesiano, ao passo que, no mundo natural, temos apenas “almas encarnadas” (a excetuar, certamente, a possível existência de anjos ou algo desse jaez). Todavia, isso não impede Elisabeth de afirmar que, se de fato a alma é radicalmente distinta do corpo, mesmo

estritamente conjugada com ele, ela não poderia ser, dada sua natureza essencialmente imaterial, tão afetada por ele, como no caso das doenças que nos fazem “perder a consciência”. Este é um problema que qualquer dualista ainda precisaria explicar com maior clareza...

V. AOS METAFÍSICOS A DISTINÇÃO, AO “HOMEM COMUM” A UNIÃO

Em resposta à réplica de Elisabeth, as considerações de Descartes são breves, mas plenas de significado para os estudiosos da doutrina cartesiana. Em sua carta de 28 de junho de 1643, o autor aprimora a doutrina das noções primitivas. Além de serem três noções lógicas, unicamente compreensíveis *per se* (e “não pela comparação de uma com a outra”), bem como condições de conhecimento de outras tantas, Descartes acrescenta:

[...] observo uma grande diferença entre essas três sortes de noções, nisto que, a alma não se concebe senão pelo entendimento puro, o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, se podem conhecer também pelo só entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo, não se conhecem senão obscuramente pelo só entendimento e mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas se conhecem muito claramente pelos sentidos (DESCARTES, 2017, AT III 691-692, p. 200).

As noções primitivas, portanto, não se resumem a elas próprias, muito embora sejam unicamente compreensíveis *per se*. De modo diverso, elas são condições para o conhecimento de muitas outras coisas que, oportunamente, possamos vir a ter. Todavia, é preciso, como afirmamos, que o sujeito do conhecimento utilize “ferramentas epistêmicas” adequadas para a investigação de cada um de seus objetos. É nessa

perspectiva que podemos compreender as afirmações de Descartes: as noções primitivas “[...] representam três níveis ou tipos de conhecimentos independentes e incomparáveis, que diferem entre si não apenas por meio de seus objetivos e objetos, mas também *pelas maneiras pelas quais são percebidas* e pelos termos em que são descritas” (ALANEN, 1996, p. 1, grifos nossos).

Sob esse novo prisma, questões metafísicas podem ser elucidadas unicamente por meio da razão, isto é, do entendimento puro. Problemas de ordem físico-matemática, engendrados no seio da noção de extensão, podem ser resolvidos com o emprego do intelecto, mas ele deve ser auxiliado pela imaginação. Por fim, quando as questões versarem sobre o homem tomado em si mesmo, isto é, sobre os problemas que envolvem a união substancial, é somente dos sentidos que devemos nos valer. É a sensibilidade, defende Descartes, aquela que nos ensina com clareza o que é (e como se comporta) o composto substancial do qual o homem é formado. E, já que a compreensão da união só se dá pelos sentidos, jamais teríamos dela um conhecimento de ordem intelectual, mas exclusivamente sensível.

Justamente por isso, Descartes estabelece que os homens “[...] que não filosofam nunca, e que não se servem senão de seus sentidos, não duvidam que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma, mas consideram um e outro como uma só coisa, isto é, concebem sua união, pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-la como uma só” (DESCARTES, 2017, AT III 692, p. 200). *Prima facie*, tal afirmação pode parecer-nos nebulosa, de difícil compreensão, sobretudo por sabermos que se trata de uma colocação cartesiana. Estaria o exímio racionalista do século XVII, filósofo das ideias claras e distintas, abdicando da atividade filosófica para a compreensão da interação substancial? De nada serviria

a metafísica quando almejarmos compreender o modo como a alma move o corpo? Às duas questões, Descartes não hesitaria em responder univocamente: *sim*, pois a união substancial não se pensa, tampouco se poderia compreendê-la à luz da razão, uma vez que “[...] as lições da afetividade são irredutíveis às do entendimento” (ALQUIÉ, 1986, p. 20).

Na visão de Étienne Gilson, tudo o que Descartes pretendeu afirmar é que a distinção substancial se pensa, ao passo que a unidade de substâncias se *sente* (GILSON, 1967, p. 249). Consequentemente, “se a distinção real entre a alma e o corpo se conquistava à luz de uma exigente demonstração metafísica, a unidade do homem deveria ser primeira e unicamente vivida” (RODIS-LEWIS, 1990, p. 48). A razão, portanto, é essencialmente incapaz de iluminar aquilo que só a vida comum, com suas diversas experiências corriqueiras, poderia fazê-lo. O metafísico e o homem das letras, encerrados em seus gabinetes, estão convencidos de que temos uma alma radicalmente distinta daquilo que chamamos corpo humano; contudo, eles jamais conseguiriam compreender a estreita união de ambos à luz de suas intrincadas reflexões. É por isso que Henri Gouhier esclarece que, “para saber o que é a união da alma e do corpo, não é preciso, de fato, ser filósofo. Basta termos fome e ordenarmos à mão para cortar um pedaço de pão” (GOUHIER, 1962, p. 326).

Nossas ações quotidianas, dentre as quais as mais banais, são capazes de nos persuadir que temos uma alma misturada ao nosso corpo, bem como que ela tem o poder de movê-lo. Tal é o caso, evocado por Gouhier, do sentimento de fome. Basta termos o desejo de comer algo e o fazê-lo para nos persuadirmos da força motriz da vontade, ou seja, do poder que nossa alma possui de agir sobre nosso organismo. Portanto, “[...] é usando somente da vida e das conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprende-

mos a conceber a união da alma e do corpo” (DESCARTES, 2017, AT III 692, p. 200), diz Descartes. Abandonemo-nos, pois, à sensibilidade, vivamos intensamente a união, relegando a um segundo plano os pensamentos metafísicos e a ordem das razões, pois estes nos levam a compreender apenas a distinção ontológica, importante para os físicos, mas enigmática aos olhos dos mesmos. O “homem comum”, certamente, tem a primazia no conhecimento da união substancial, sobretudo daquilo que denominamos “ações voluntárias”.

CONCLUSÃO

Pode-se dizer que o problema das ações voluntárias foi engendrado no seio do próprio cartesianismo. A princesa da Boêmia, valendo-se de alguns conceitos formulados até mesmo por Descartes, correlaciona-os e problematiza-os engenhosamente, revelando genuíno pendor à atividade filosófica. Com isso, cremos que estamos diante de uma mulher-filósofa em pleno século XVII! Ao formular o problema à luz do mecanicismo, Elisabeth toca em um pressuposto que está na base da doutrina cartesiana, qual seja: a relação do espírito, “primeiro princípio da Filosofia”, com o mundo natural — que ele pretendia fundar. Trata-se de um problema espinhoso, mas que Descartes não abdicou do ensejo oferecido por Elisabeth para tentar melhor elucidá-lo.

Com a formulação da “doutrina das noções primitivas”, Descartes pretendeu mostrar que o problema da relação alma-corpo não pode ser desvendado, sobretudo por estar mal formulado. Elisabeth, de modo análogo aos medievais, confundiu domínios lógicos e ontológicos, aplicando conceitos próprios da física a um âmbito que se revelou, ao fim e ao cabo, irreduzível ao puro mecanismo e ao império das leis naturais. O homem é

um composto substancial, uma união muito estreita da alma com o corpo que, embora distintos, formam a partir dele (do ser humano) um único todo. Se pretendemos compreender a união, esclarece Descartes, faz-se preciso alcançar um outro nível: aquele da terceira noção primitiva.

Neste novo âmbito, o intelecto tem pouquíssimo valor epistêmico, ou melhor, ele não possui nenhuma serventia, absolutamente. No domínio da terceira noção primitiva impera apenas a sensibilidade, o “imediate vivido” e a irreflexão dos homens que jamais filosofaram. Abandonando-nos à vida e às conversas ordinárias, bem como entregues ao sentimento e à satisfação dos desejos corriqueiros, é que sentimos, em nós próprios, a força que a alma possui de mover o corpo, independentemente do intelecto ou da reflexão. Descartes, portanto, reabilita o conhecimento sensível (FERREIRA, 1998, p. 187), de nenhum valor para questões metafísicas, mas de significativa relevância para a compreensão da união substancial.

Certamente, Elisabeth não se sente satisfeita com as conclusões de Descartes. Para a princesa, “creio assim que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira pela qual o faz” (DESCARTES, 2017, AT IV2, p. 203). A palatina insiste que, caso a alma não possua alguma espécie de “propriedade desconhecida”, que possa ser de algum modo extensa, ela não teria a capacidade de mover o corpo. O *axioma da medida comum* é a base sobre a qual repousa o posicionamento da princesa, o que lhe permite sugerir uma alternativa à metafísica cartesiana: é o corpo que permite que a mente seja o que é (SHAPIRO, 1999, p. 515). No homem, o pensamento não subsiste por si só (como é o caso do *cogito — solus in mundo* —, alheio aos imperativos fisiológicos), mas ele depende em certa medida da corporeidade. Daí, conclui Lisa Shapiro que, aos olhos atentos

de Elisabeth da Boêmia, o *pensamento não se reduz a às funções fisiológicas, mas é dependente delas* (SHAPIRO, 1999).

A essa altura da discussão, Descartes não a retoma em suas cartas com a princesa. Antes, porém, ele se desculpa pelo fato de ter de resolver questões prementes, como aquelas concernentes à querela de Utrecht. Permanece vigorosa a inquietude de Elisabeth com relação à tese da unidade substancial, cuja centralidade cederá lugar a problemas matemáticos, especialmente no que diz respeito à geometria. Descartes dá por encerrada a discussão, crendo que, com suas respostas, elucidou o problema da vontade, muito embora Elisabeth e alguns dos sucessores de Descartes (como Espinosa, Malebranche e Leibniz) não cultivassem a mesma opinião. Vivamos, diz Descartes, deixemos de refletir ou de raciocinar...Ao metafísico a distinção, ao homem comum, a união. Homens “comuns”, eis o homem! Vive...

DESCARTES AND ELISABETH: THE PROBLEM OF VOLUNTARY ACTIONS

ABSTRACT: The “problem of voluntary actions”, traditionally known as the “problem of substantial union”, is one of the most controversial issues in the Cartesian doctrine. It is about seeking to understand how the soul, being just an immaterial substance, whose nature consists only in thinking, could determine the animal spirits to carry out voluntary actions. The *modus operandi*, from which Descartes intended to explain how the thinking substance would determine the movements of the pineal gland (and, consequently, that of animal spirits), is what greatly bothered Elisabeth of Bohemia. In this article, we will present the central aspects of Descartes’ responses to the problem raised by the princess, especially when trying to show that he is insoluble, because, according to the philosopher, it is a poorly formulated question. Thus, in his correspondence with Elisabeth, the role of the philosopher is limited to identifying and clarifying mistakes, which certainly did not satisfy Elisabeth’s philosophical genius.

KEYWORDS: Descartes, Elisabeth, substantial union, will, voluntary actions, primitive notions.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, L. (1996). “Reconsidering Descartes’s notion of the mind-body union”. In: *Synthese*, Netherlands, vol. 106, n. 1, p.3-20.

ALQUIÉ, F. (1986). *A Filosofia de Descartes*. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes.

BEDAU, M. (1986). “Cartesian Interaction”. In: *Midwest studies in Philosophy*, Minnesota, vol. 10, n. 1, pp. 483-502.

- BROUGHTON, J. & MATTERN, R. (1978). “Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body”. In: *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, vol. 16, n. 1, pp. 23-32.
- COTTINGHAM, J. (1999). *Descartes: a Filosofia da mente de Descartes*. São Paulo: Editora UNESP.
- CUSTÓDIO, M. A. D. (2013). “Causa e Transferência de Movimento nas Interações do Sistema Cartesiano”. In: *Ideação*, Feira de Santana, vol. 6, n. 28, pp. 13-45.
- DESCARTES, R. (1973). *Oeuvres de Descartes (AT)*. Paris: Vrin.
- _____. (1983). *Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. In: *Os Pensadores* (vol. Descartes). São Paulo: Editora Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Editora Edições 70.
- _____. (2017). “Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: cartas sobre a união substancial”. In: *Discurso*, São Paulo, trad. de Paula Bettani Mendes de Jesus, vol. 47, n. 2, pp. 193-203.
- FERREIRA, M. L. R. (1998). “Descartes, as mulheres e a filosofia”, In: SANTOS, L. R. , ALVES, P. M. S. & CARDOSO, A. (1998). *Descartes, Leibniz e a modernidade*. Lisboa: Edições Colibri.
- GARBER, D. (2001). *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILSON, E. (1967). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3^a ed. Paris: Vrin.
- GOUIER, H. (1958). *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: Vrin.
- _____. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.
- GUÉROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso editorial.
- HAMELIN, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial

Losada, S.A.

LAPORTE, J. (1988). *Le rationalisme de Descartes*. 3^a ed. Paris: Presses Universitaires de France.

LEBRUN, G. (1983). *Introdução e notas ao volume Descartes de Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural.

RODIS-LEWIS, G. (1990). *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France.

SHAPIRO, L. (1999). "Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy". In: *British Journal for the History of Philosophy*, Baltimore, vol. 7, n. 3, pp. 503-520.

_____. (2007). *Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes: the correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

YANDELL, D. (1997). "What Descartes really told Elisabeth: mind-body union as a primitive notion". In: *British Journal for the History of Philosophy*, London, vol. 5, n. 2, pp. 249-73.