

DESCARTES: UM NATURALISTA?*

Lígia Fraga SILVEIRA**

RESUMO: As dificuldades e soluções encontradas por Descartes para resolver o problema da união das substâncias, vistas a partir de uma aproximação entre suas concepções médicas e morais.

UNITERMOS: Vis medicatrix naturae; bona mens; união substancial; paixões; beatitude natural.

A pergunta que propomos pode parecer, a primeira vista, um pouco insólita, como se, aventando a possibilidade de uma forma de naturalismo em Descartes, considerássemos insuficiente qualificar de mecanicista sua explicação do mundo físico. Afinal de contas o modelo da máquina para explicar a natureza é uma presença em sua Física, atingindo inclusive sua explicação das naturezas vivas e, mesmo, do organismo humano.

No entanto, esse caráter insólito de nossa questão desaparece, ou ao menos se atenua, se tomarmos como ponto de partida o fenômeno Vida e as questões relativas ao homem, concebido como união corpo-alma, âmbito este onde nossa hipótese se insere e toma significado. De uma maneira ainda mais precisa, é quando Descartes enfrenta questões

* Este artigo desenvolve problemas originariamente suscitados em nossa tese de Doutorado – As Concepções Médicas e Morais na Filosofia de Descartes – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

** Departamento de Filosofia – Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP – 17500 – Marília – SP.

relativas à medicina e à moral que o problema realmente se explicita, dando-nos uma oportunidade bastante rica de explorar a sua filosofia.

Para que o problema possa ser localizado, devemos, preliminarmente, considerar que:

1º) Estamos diante de duas áreas do saber que, segundo Descartes, se apresentam como fazendo parte de um tronco comum que é a Física, a qual, por sua vez, encontra seus fundamentos na Metafísica (7, p. 14 – 1.23 – p. 15 – 1.5); ou seja, devemos supor que num sistema dedutivo, como Descartes concebe a sua Filosofia, a Medicina e a Moral devem se constituir, pondo em marcha, justamente, os resultados de uma reforma do saber empreendida por ele e da qual elas dependem.

2º) Da parte da Medicina deve estar suposta uma explicação mecânica do funcionamento do organismo, incluindo a nutrição e uma embriologia. No entanto, como se trata de uma ciência que envolve uma prática, tendo em vista a conservação da saúde e a cura das doenças, deve necessariamente colocar questões relativas a uma patologia e a uma terapia.

3º) Quanto à Moral, tanto quanto a Medicina e a Mecânica, devesse constituir como uma ciência, mas com uma peculiaridade própria, ou seja, de determinar as nossas ações e, segundo os desígnios de Descartes, uma moral que, como conhecimento de si mesmo, não pode se constituir à revelia de uma Medicina (4, p. 223 – 1. 1p. 224 – 1.5).

4º) A Medicina e a Moral só podem ser entendidas, levando em consideração a crítica às formas substanciais aristotélicas e, com ela, a distinção real das substâncias *res extensa* e *res cogitans*. Se essa distinção possibilita determinar o que é exclusivamente da ordem corporal e da ordem espiritual, o que sua ciência necessitava para se legitimar, no entanto, coloca Descartes diante de dificuldades para repensar a união das substâncias. Trata-se de um problema, senão um dilema, que repercute em suas preocupações médicas e morais, quando encaminha algumas reflexões que consideramos de interesse para a compreensão de sua filosofia.

Foi principalmente através de suas preocupações e reflexões no campo da Medicina que Descartes não só projetou seus estudos sobre a formação e funcionamento do organismo e sobre a nutrição, como também se defrontou com essa especificidade do corpo como uma unidade viva. Se Descartes não concretizou uma Medicina fundada em demonstrações infalíveis (2, p. 915), afirmação esta feita no ardor de construir seu tratado *Le Monde*, ou seja, motivado por um ideal de *mathesis*, no entanto, soube captar nos próprios conhecimentos adquiridos sobre o corpo a necessidade de dar uma solução ao fenômeno da vida com o qual se deparou.

Da primeira afirmação do corpo "como uma estátua ou máquina de terra que Deus formou expressamente para torná-la o mais semelhante possível ao nosso corpo" (9, p. 120 – 1. 4-7)*, passando pelos seus estudos de anatomia, fisiologia até chegar a sua embriologia e explicação do processo de nutrição, todo um caminho foi percorrido, que deu a Descartes a base sobre a qual sua Medicina poderia se desenvolver. Sua teoria da

* As traduções dos textos citados são feitas pela autora.

circulação do sangue, a importância que dá em determinar cada um dos órgãos que compõem o organismo pela função que exercem, enfim, sua teoria mecânica do funcionamento do organismo, uma unidade expressa por Descartes sob a forma de um autômato.

Mas, como se trata de uma unidade *viva*, que, além do processo de regulação interna, e do mecanismo de funcionamento do organismo, coloca a necessidade de se pensar a natureza dessa unidade. Convenhamos que, estabelecendo a distinção real das substâncias, Descartes não pode nesse momento recorrer à alma como princípio explicativo que diga respeito à vida. Inclusive, toda sua preocupação é determinar aquilo que é exclusivamente de ordem corporal, sem ingerência do espiritual, para que depois possa enfrentar o problema da união e, portanto, o corpo humano propriamente dito enquanto unido à alma.

Parece-nos que esse problema vai ter um encaminhamento no campo de suas preocupações médicas, tais quais encontramos em sua correspondência. Através do tema da conservação e do prolongamento da vida, Descartes se vê acuado para resolver um problema que, impreterivelmente, um organismo vivo coloca, ou seja, sua autopreservação, sua auto-restauração, e que concerne o domínio da Medicina.

Com uma preocupação dessa ordem, na 6ª parte do *Discurso do Método*, Descartes atesta a importância da Medicina como meio de tornar os homens mais sábios e mais hábeis, pois o espírito depende fortemente do temperamento e da disposição dos órgãos, e que devemos concentrar todos os nossos esforços para descobrir tanto as causas das doenças e do enfraquecimento da velhice, quanto os remédios que a natureza nos fornece. (5, p. 62-1.15-31). Logo após a publicação desta obra, numa carta a Huygens de 1638, afirma que seus esforços no momento se concentram na composição de um pequeno tratado de Medicina, apoiando-se tanto nos livros quanto em seus raciocínios, do qual possa se servir a fim de obter um prazo da natureza para prosseguir melhor em seus objetivos (3, p. 507).

Desde então, concomitantemente aos seus estudos de fisiologia, embriologia e nutrição, Descartes assume progressivamente uma Medicina de tradição hipocrática que, mesmo sem nomeá-la de uma maneira explícita, toma corpo em sua filosofia, permitindo-nos refletir sobre o lema hipocrático da *vis medicatrix naturae*, onde uma concepção do corpo como uma unidade viva que tem um poder de se autopreservar e mesmo de se auto-restaurar vai surgir.

Assim, sua correspondência a partir de 1638 começa a refletir sobre um tipo de Medicina que caminha na linha de *seguir a natureza* se desejamos conservar e recuperar a saúde, retardar o curso da velhice e prolongar a vida. Para tanto, alguns preceitos, que considera essenciais, são explicitados, tais como: *guardar um regime de vida* (3, p. 507), cujo método é *viver como os animais*, ou seja, comer aquilo que nos agrada, deleitar o nosso paladar e somente enquanto nos agrada (6, p. 1401-2), *ser seu próprio médico*, pois sabemos melhor do que um médico exterior o que nos é nocivo e o que nos é útil (2, p.

1219-20); em suma, o que propõe é que *conservar a saúde e prolongar a vida é seguir a natureza*.

Mas, esse encaminhamento na direção de uma Medicina natural toma um sentido mais forte quando, face a uma objeção de Burman que seguir a natureza dá bons resultados nos corpos bem dispostos e são, cujo apetite é regulado e útil ao corpo, mas não nos corpos doentes, afirma que:

"Isso não é de nenhuma maneira verdadeiro; mesmo que estejamos doentes, a natureza permanece a mesma, a natureza que parece justamente jogar o homem nas doenças para poder se sair melhor e que parece zombar dos obstáculos, contanto que a obedeçamos. Talvez se os médicos permitissem aos homens as iguarias e as bebidas que freqüentemente desejam quando estão doentes, estas seriam bem melhores para a saúde do que seus medicamentos repugnantes, como prova a própria experiência; com efeito, em tais casos a natureza persegue sua restauração e se entende bem melhor, sendo perfeitamente consciente de si mesma, que um médico exterior" (6, p. 1402).

Descartes explicita claramente que a natureza tem nela mesma o *poder de se restaurar*, pois encontra em si mesma, enquanto consciente de si mesma, os meios para se defender de alguma perturbação que a moleste. Ou seja, é essa mesma natureza que joga o homem nas doenças para se defender ou para reagir àquilo que a perturbou.

Em suma, temos aí os dados essenciais para afirmar a presença da proposta hipocrática na Medicina de Descartes e a concepção de natureza sobre a qual ela se fundamenta. Segundo Hipócrates e a tradição hipocrática*, o corpo não é um mero conjunto de órgãos, mas uma unidade viva, que encontra na noção de natureza, entendida no seu sentido mais fundamental de *Vis Medicatrix Naturae* – ao qual a noção de "*physis*" como potência de vida e movimento está basicamente ligada (12, p. 667-8) –, a base sobre a qual uma Medicina de seguir a natureza encontra sua justificativa. Assim, tanto a determinação da doença quanto a indicação dos medicamentos que lhe são próprios estão na Medicina hipocrática subsumidos nessa noção de natureza. A *Vis Medicatrix Naturae*, ou seja, a força regeneradora da natureza imprime como norma terapêutica fundamental o princípio que ordena favorecer e jamais prejudicar as vias que o próprio organismo encontra para reagir e se regenerar (13, p. 75-8). É sob este aspecto que a Medicina de Descartes encontra plenamente a tradição hipocrática, conferindo à sua concepção da natureza do corpo um estatuto próprio que a especifica no domínio da natureza em geral.

Do exposto, cremos que há ainda uma pergunta a ser feita: se para Descartes o processo da nutrição implica que haja um princípio de regulação interna de nosso organismo e se esta regulação está ligada à circulação do sangue (14, p. 5-6), haveria necessidade de prolongar suas investigações a respeito?

Cremos que, por essa teoria, Descartes nos dá, mesmo afirmando um princípio de regulação interna, somente o mecanismo dessa regulação. Faltava-lhe explicar a

* Essa tradição teve sua importância no Renascimento e cremos que não é aleatório que esteja presente ainda no próprio Descartes.

especificidade de uma natureza que detém em si mesma um poder ou força de se conservar e se restaurar. A sua afirmação de que a nossa natureza é *consciente de si mesma* e, melhor que um médico exterior, sabe o que lhe é útil ou nocivo, responde àquilo que o processo da nutrição apresentava como uma regulação interna de nosso organismo e que exigia uma definição da natureza desse mesmo organismo.

Essa unidade viva, que, segundo Descartes, se autopreserva e se auto-restaura, encontra a concepção hipocrática da *Vis Medicatrix Naturae*, que define finalmente a natureza do nosso organismo. É o que justifica seu interesse por uma medicina natural, cujo princípio básico é seguir a natureza. Nosso organismo, por que consciente de si mesmo, é dotado de uma *finalidade interna* que deve ser respeitada tanto ao nível da alimentação quanto dos medicamentos.

Do ponto de vista de sua Metafísica, cremos que sua doutrina da criação contínua, que afirma um Deus criador que, conservando os seres na existência, não interfere para mantê-los, exigia igualmente uma concepção do corpo animal e por extensão do corpo humano que tivesse nele mesmo uma capacidade interna para se autopreservar.

No entanto, tudo que acabamos de levantar a respeito de sua Medicina penetra e entra em relação com suas concepções morais que nesse mesmo espaço de tempo, ou seja, entre a publicação do *Discurso do Método* e a publicação do *Tratado das Paixões*, vão também se explicitar, permitindo-nos estabelecer algumas reflexões sobre a relação entre o corpo e a alma. A longa correspondência com a princesa Elisabeth forma um conjunto nesse processo, onde a compreensão dessa interação se faz através de suas posições a respeito da Medicina e da Moral.

O interesse de Elisabeth a respeito da distinção e da união entre o corpo e a alma inicia-se em 1643, com a leitura que fez das *Meditações*, publicadas entre 1641-42. Mais especificamente, seu interesse se manifestava a respeito da união e de como a alma tem a força de mover o corpo e este de agir sobre ela. Em sua resposta, Descartes explicita aquilo que suas *Meditações* desenvolveram, detendo-se sobre a necessidade de se dedicar mais àquilo que diz respeito à união e tudo que daí decorre, afirmando que "...o melhor é se contentar em reter na memória e na crença as conclusões tiradas, em seguida empregar o resto do tempo que se tem para estudar aos pensamentos onde o entendimento age com a imaginação e os sentidos." (2, p.1160).

A partir de 1645, com a intensificação da correspondência entre ambos, essa região onde o entendimento age com a imaginação e os sentidos é tratada ao nível de questões relativas à Medicina e à Moral, esboçando-se um tipo de terapêutica que relaciona saúde corporal e contentamento do espírito.

Face aos problemas de saúde, aos aborrecimentos e às preocupações vivenciadas por Elisabeth, iniciam-se as primeiras propostas de como se posicionar diante dos mesmos (2, p. 1186-8). De imediato propõe que não haja uma oposição radical a esses incômodos e que o único remédio para enfrentá-los é distrair a nossa imaginação e sentidos e empregar o entendimento na consideração de tais incômodos, estritamente quando a prudência assim o exigir. Em segundo lugar, apresenta o mecanismo de como os

motivos de tristeza podem tomar nossa imaginação, podendo chegar a provocar males físicos. Deixar-se levar por esses sentimentos, mesmo que sejam provocados ficticiamente, seria suficiente, como afirma: "...para acostumar seu coração a comprimir-se e a lançar suspiros; em seguida do que a circulação do sangue sendo retardada, as partes mais grosseiras deste sangue, prendendo-se umas nas outras, poderiam facilmente obstruir o baço, embaraçando-se e detendo-se em seus poros; e as partes mais sutis, moderando sua agitação, poderiam lhe alterar o pulmão e causar uma tosse que ao longo do tempo seria de se temer" (2, p. 1187). Em outros termos, estamos diante da possibilidade de adquirir um mal corporal cuja origem está em deixar que sentimentos de tristeza possam tomar nossa imaginação e assim interferir no próprio funcionamento do organismo, ou seja, retardando a circulação do sangue, o que atinge o funcionamento dos órgãos. Coerente com sua ciência do mecanismo interno de regulação de nosso organismo, Descartes abre um espaço na Medicina para a compreensão da possibilidade real da interferência dos sentimentos no processo orgânico, podendo, inclusive, provocar ao longo dos anos uma doença.

Finalmente, apresenta o caminho para superar o impasse. Volta a afirmar a não oposição a esses motivos de tristeza, mas a atitude contrária, ou seja, distrair a nossa imaginação com pensamentos que possam proporcionar contentamento e alegria. No entanto, isso não significa que não se deva recorrer aos remédios que a medicina oferece, pois ajudam a superar a obstrução que concretamente se instalou no processo de circulação do sangue. Nesse sentido, recomenda à Elisabeth as propriedades medicinais das águas de Spa para resolver seu problema orgânico, desde que conjuntamente seja observado o que os médicos recomendam: libertar-se de pensamentos tristes e mesmo de meditações sérias sobre as ciências e imitar aqueles que desviam sua atenção para a beleza da natureza ao ponto de persuadir-se que não pensam em nada. Em suma, Descartes aconselha uma dupla terapêutica que converge para a restauração da saúde, tendo como ponto de partida uma enfermidade que pressupõe a interação do organismo e dos sentimentos. Ele próprio logrou resultados positivos quando, face a um mal que poderia ser considerado como hereditário, se pautou por uma atitude semelhante:

"...Creio que a inclinação que sempre tive para olhar as coisas que se apresentavam por esse lado, tornando-as mais agradáveis e fazendo com que meu principal contentamento dependesse unicamente de mim mesmo, é a causa porque esta indisposição, que parecia quase natural, aos poucos tenha inteiramente passado:. (2, p. 1188).

Parece-nos que a partir desse momento torna-se compreensível a entrada progressiva de reflexões no campo da Moral. Um domínio sobre si mesmo, a fim de conservar ou restabelecer um equilíbrio, implica de sua parte refletir sobre o contentamento do espírito, como algo que depende inteiramente de nós. Nesse contexto, vamos assisitr uma

retomada de sua moral *par provision** e da noção de bom senso, que tiveram um papel específico no decorrer de sua proposta de reforma. No entanto, a originalidade do momento é que tais reflexões caminham conjuntamente com suas concepções médicas, permitindo a convergência de noções que se construíram independentemente uma da outra. De uma maneira mais específica, a convergência entre sua concepção do organismo como uma unidade viva e a noção de bom senso, tomada no sentido de *bona mens*, quando Descartes se propõe a refletir sobre um equilíbrio desejável entre o corpo e o espírito.

Assim, dando continuidade ao seu diálogo com Elisabeth (2, p. 1189-90), aborda as possíveis perturbações corporais que podem ser provocadas pelas nossas preocupações face aos acontecimentos desagradáveis que venham a nos atingir. Esses acontecimentos funestos, segundo o autor, provocam paixões que agem sobre nosso corpo, podendo acarretar distúrbios físicos. Os conselhos que seguem encontram seu espaço na reiteração por parte de Descartes de não nos deixarmos tomar por esses acontecimentos que não dependem de nós, o que nos permitiria tirar algum proveito dos mesmos. Conseguiremos, desta maneira, uma tranquilidade do espírito que nos permita restabelecer o equilíbrio perdido.

Nesse contexto, recorre a uma noção clássica em seu pensamento, ou seja, a noção de *bon sens*, quando afirma: "... creio que, como não há nenhum bem no mundo, exceto o bom senso, que se possa absolutamente nomear bem, não há nenhum mal do qual não se possa tirar alguma vantagem, tendo o bom senso" (2, p. 1190)

Descartes não estaria nesse momento recorrendo ao bom senso tomado no sentido de "*bona mens*", tendo em vista a correlação que pretende estabelecer entre saúde corporal e contentamento do espírito?

A fim de responder a essa questão, examinemos preliminarmente os dois sentidos dessa noção, tais quais aparecem em sua filosofia. Gilson, ao comentar essa expressão "*bon sens*" no *Discurso do Método* (5, p. 2-1.5-7 p. 2-1.26-7), em seu *Commentaire* (11, p. 81-3), ressalta as duas significações que recebe nas diversas obras de Descartes. Um primeiro sentido, que temos no *Discurso do Método*, como "*puissance de bien juger*", encontra a noção de "*lumière naturelle*", que corresponde ao uso de nossa faculdade de discernir o verdadeiro do falso, tomada sob a forma pura tal qual a recebemos de Deus. Observa que essa expressão é empregada como tradução francesa de *bona mens*, podendo designar "*sagesse*" no sentido estóico. Esse segundo sentido percorre um período anterior ao *Discurso do Método*, como por exemplo no *Studium Bonae Mentis* (8, p. 191), e, posteriormente, quando em sua correspondência as questões morais passam a ser objeto de reflexão.

* Observa-se que no *Discurso do Método*, 3ª parte, as três máximas morais se apresentam como condições prévias e práticas da busca de verdade. (Cf. Gilson, *Commentaire*, p. 256 e a tese defendida por mim, *As Concepções Médicas e Morais na Filosofia de Descartes*, p. 51-2). Cremos que elas aqui reaparecem também como condições prévias e práticas na busca de um contentamento do espírito, e especificamente ao nível da conduta.

Creemos ser esse segundo sentido aquele empregado no momento, quando sua intenção é levar Elisabeth a refletir sobre um equilíbrio desejável entre o corpo e o espírito. Ou seja, inicia-se em seu pensamento uma relação entre saúde corporal e contentamento do espírito, que nos faz pensar numa relação entre sua concepção do organismo, tal qual explicitamos anteriormente, e do espírito como *bona mens*. Não é de se estranhar que, a partir desse momento, Descartes se veja diante da necessidade de voltar aos antigos e repensar os meios que a filosofia nos oferece para a aquisição da sabedoria, ou essa soberana felicidade que depende inteiramente de nós. (2, p. 1191).

É com esse intuito que faz suas leitura e interpretação da obra de Sêneca, *De Vita Beata*, dando-nos a oportunidade de dimensionar seu posicionamento a respeito da beatitude natural. Em dois momentos, apresenta e discute o que Sêneca entende por beatitude.

Na carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645 (2, p. 1192-5), inicia afirmando que se, como diz Sêneca, todos desejam viver em beatitude, o importante é saber *como* viver em beatitude. Faz uma diferença entre felicidade e beatitude: a primeira se refere a tudo que está fora de nosso poder e que pode nos tornar felizes; quanto à segunda, remete ao que depende inteiramente de nós, ou seja, a virtude e a sabedoria.

A seguir, numa carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645 (2, p. 1195-200), detém-se na opinião de Sêneca a respeito do soberano bem, quando este afirma que o "o soberano bem se ajusta à natureza das coisas; estar conforme a lei da natureza e a seu exemplo, é a sabedoria; a beatitude é estar em acordo com sua natureza" (2, p. 1197). Considera esta definição ainda imprecisa, completando com uma outra de Sêneca, ou seja, "é feliz aquele que não deseja nem teme graças à razão e que a vida feliz é fortalecida num julgamento reto" (2, p. 1198). Nesta complementação que encontra no próprio Sêneca, expressa aquilo que ele deseja, isto é, uma relação entre a beatitude e o espírito, pois não basta afirmar que a beatitude consiste em estar de acordo com sua natureza, isso porque esse acordo implica o reto uso da razão. No entano, considera ainda insuficiente, pois Sêneca "...não ensina as razões pelas quais não devemos nada temer e nada desejar" (2, p. 1198).

Isso o leva a examinar a filosofia antiga, em particular as doutrinas de Zenão, Epicuro e Aristóteles, a respeito dessa beatitude. Segundo Descartes, a beatitude não é nem a volúpia, como o quer Epicuro, nem a virtude, como afirma Zenão, e nem como o deseja Aristóteles, que a vê como composta de todas as perfeições, tanto do corpo quanto do espírito. Encontra seu caminho criticando a parcialidade com que cada um define a beatitude, pois sua intenção é propor uma *beatitude que esteja ao alcance da vida*. Assim, se a virtude é necessária para que possamos adquirir um contentamento que seja sólido, ela por si só, como deseja Zenão, não pode consistir propriamente na beatitude; também não é volúpia, como quer Epicuro, pois, sem a virtude, só teremos contentamentos passageiros e inseguros; mas se Aristóteles vê essa beatitude como englobando nela mesma todas as perfeições do corpo e do espírito, Descartes, sem negar o contentamento em geral, afirma a necessidade de encontrarmos um caminho que permita, a nós homens, alcançarmos a beatitude. É nesse sentido que exige uma vontade firme e constante a fim

de executar tudo o que julgamos o melhor para que possamos adquirir um contentamento que seja sólido e desejável. Em suma, uma beatitude entendida por Descartes como aquela que está ao alcance do homem, enquanto corpo e espírito, e, portanto, a serviço da vida.

É com esta preocupação que, em 1º de setembro de 1645 (2, p. 1201-4), encaminha a Elisabeth alguns desdobramentos a respeito dessa beatitude, possibilitando-nos encontrar questões relativas ao corpo doente, ao uso da razão e às paixões.

Observa que, enquanto somos uma alma unida ao corpo, importa indicar os *meios* para alcançar uma beatitude própria a nós homens, ou seja, determinar as perfeições, tanto do corpo quanto da alma, que possam ser adquiridas pela nossa conduta. É nesse contexto que um exame das paixões começa a tomar vulto entre as preocupações do autor, ou seja, torna-se necessário examinar, segundo as regras da razão, o justo valor de todos os bens, cuja aquisição depende de nossa conduta. Em outros termos, medir as causas que provocam determinado prazer é discernir, pela razão, a grandeza da perfeição que o produziu. É não se deixar tomar pelas paixões que, ofuscando nossa razão, impedem que vejamos, entre todos os bens, aqueles que são mais desejáveis.

No entanto, isso não significa um desprezo pelas paixões, pois o verdadeiro uso da razão ao nível da conduta da vida é simplesmente poder considerar o valor de todas as perfeições, tanto do corpo quanto do espírito, e por nossa conduta escolher as melhores. Descartes termina seu raciocínio afirmando claramente o valor e a utilidade das paixões e, com elas, o não desprezo pelos prazeres corporais, apesar da preeminência dada aos prazeres do espírito.

Enfim, as paixões são consideradas quase todas boas e úteis à vida, pois é devido a elas que nossa alma deseja permanecer unida ao corpo (2, p. 1248-9). De uma maneira inequívoca, está aí explicitada a importância do estudo das paixões e o papel que cabe a elas nisto que interessa ao homem, enquanto alma unida ao corpo. Dedicar-se ao estudo das paixões é o caminho considerado válido, se desejamos realmente dar os meios para que possamos adquirir, por nossa conduta, um contentamento do espírito próprio a nós homens: uma beatitude ao nível dessa interação corpo e alma.

Descartes não abandonou assim suas preocupações sobre o corpo, quando refletiu sobre o contentamento do espírito, pois lhe foi necessário, em primeiro lugar, encontrar um espaço próprio para que pudesse desenvolver sua teoria sobre a beatitude natural. Mas, quando progressivamente pôde se definir a respeito das paixões, os problemas relativos à união corpo e alma reaparecem, em particular, porque as encara positivamente. As paixões são, com efeito, valorizadas, pois a beatitude natural, tal como tinha sido estabelecida, implica o contentamento do espírito, sendo a virtude necessária para que a conquistemos e para que a esta se acrescente algum prazer para que possamos desejá-la. Pôr de acordo Zenão e Epicuro (2, p. 1282-3) foi o passo necessário para estabelecer o que entendia por beatitude e abrir o caminho para que as paixões pudessem ser vistas positivamente.

Há igualmente uma série de reflexões que Descartes faz sobre a saúde corporal e as paixões, que mostra a importância dada por ele ao problema. Em novembro de 1646,

numa carta nitidamente de conselhos a Elisabeth, afirma que saúde e presença de objetos agradáveis ajudam o espírito a expulsar de si todas as paixões que participam da tristeza e a dar entrada àquelas que participam da alegria. Reciprocamente, quando o espírito está pleno de alegria, o corpo não só pode se portar melhor, como os objetos presentes podem nos parecer mais agradáveis (2, p. 1243-4). Vê-se nesta afirmação a influência recíproca de um sobre o outro, fortalecendo, portanto, a afirmação da interação entre ambos e o relacionamento com o meio exterior. Ao mesmo tempo está aí pressuposta uma terapia que, ao nível da conduta, delimita o que está em nosso poder conquistar, ou seja, um equilíbrio desejável que, para Descartes, é a beatitude natural.

Esta mesma idéia aparece bem mais enriquecida quando, diante das indisposições que sua interlocutora sofre e dos medicamentos que vem utilizando, faz uma distinção entre duas espécies de remédios que considera os melhores (2, p. 1280-1). Em primeiro lugar, destaca como melhores entre aqueles de origem exterior: a dieta e os exercícios físicos. Poderíamos dizer que sua escolha recai sobre aqueles que agem mais naturalmente sobre o organismo. Em segundo lugar, considera os remédios de origem interior, chamados pelo autor remédios da alma, os quais considera ainda melhores, pois esta tem um grande poder sobre o corpo, como demonstram as mudanças que as paixões provocam no mesmo.

A partir da consideração dessa força da alma sobre o corpo, explicita como esse processo se dá, ao mesmo tempo que propõe como utilizá-la a serviço da conservação da vida. Segundo Descartes, não é diretamente por sua vontade que a alma conduz os espíritos aos lugares onde eles podem ser úteis ou nocivos, mas somente pensando ou querendo alguma coisa, pois, segundo a construção de nosso corpo, certos movimentos seguem naturalmente certos pensamentos.

Se é por este mecanismo que a alma age sobre o corpo, Descartes propõe o pensamento que considera o mais apropriado para a conservação da saúde:

"... uma forte persuasão e firme crença que a arquitetura de nosso corpo é tão boa que, quando se está são, não se pode facilmente cair doente, a não ser que se faça algum excesso notável, ou se o ar ou outras causas exteriores nos prejudiquem; e que, tendo uma doença, pode-se facilmente se recompor unicamente pela força da natureza, principalmente quando ainda se é jovem" (2, p. 1280).

Vemos explicitada neste trecho sua crença na boa arquitetura de nosso corpo para se conservar são e na força da natureza que permite que nosso organismo possa se auto-restaurar quando enfermo. Voltamos à mesma concepção do corpo que anteriormente tínhamos levantado, quando da aproximação que fizemos entre a concepção hipocrática do organismo e aquela que Descartes vinha explicitando. No trecho ora citado, a novidade é que está sendo considerada como um pensamento útil que, se nos persuadimos sobre o mesmo, nosso espírito pode agir benéficamente sobre o corpo. É de se perguntar se, no plano em que estamos neste momento, ou seja, no plano da interação corpo e espírito e da influência deste sobre aquele, não está prevalecendo uma concepção do organismo que permite, inclusive a Descartes, afirmar a ação benéfica da alma sobre o corpo. Se as

paixões são quase todas boas, estas agem sobre um corpo que é possuidor de uma boa arquitetura e cuja natureza tem nela mesma a força para se conservar e para se auto-restaurar. Enfim, reencontramos a razão porque, para nosso autor, cada um pode ser seu próprio médico. O estudo das paixões toma nesse contexto sua significação e sua utilidade.

Assim, ser seu próprio médico e ser possível um bom uso das paixões têm como finalidade alcançar uma beatitude natural. O estudo das paixões da alma, como um problema a ser resolvido, implica que o autor possa ter distinguido, encaminhado e feito convergir uma concepção do espírito como *bona mens*. Essas reflexões se fizeram, como já vimos, quando Descartes, provocado pelas questões teóricas e problemas concretos colocados por seus interlocutores, principalmente por Elisabeth, enveredou pelo domínio da Medicina e da Moral. Não é sem motivo que afirme que uma Moral não se constitui sem uma Medicina, se nosso objetivo é um conhecimento de nós mesmos. (4, p. 223-1.1 p. 224-1.5).

Concluindo, se as paixões da alma pressupõem uma interação corpo-espírito, para que esta interação se faça, num pensamento que tenha desalojado uma explicação da mesma em termos de forma substancial, é necessário que haja algo que possibilite essa união, mesmo que problemática, entre duas substâncias distintas.

O problema existe em Descartes e não são poucos os intérpretes de seu pensamento que se defrontam com as dificuldades e, mesmo, com um paradoxo de difícil solução. E. Gilson (10, p. 245-55) é um desses intérpretes que enfrenta o dilema, defendendo a tese que não se pode compreender o pensamento de Descartes sem confrontá-lo continuamente com a filosofia escolástica, pois, se por um lado, para afirmar a distinção real das substâncias ele a critica radicalmente, por outro lado, a assimila no sentido de se instalar e de se alimentar da mesma quando se defronta com a questão da união das substâncias. Segundo sua interpretação, Descartes não escapa de guardar a alma como forma substancial, ao mesmo tempo que tem dificuldade em lhe conferir um lugar num sistema que se construiu a fim de eliminar essa idéia, oscilando, no momento de pensar a união, entre a alma concebida como material, após ter tudo feito para afirmá-la como espiritual e distinta do corpo.

Segundo Gilson ... "A Filosofia Medieval distingue o corpo e a alma menos realmente que Descartes, pois delas não fazia duas substâncias completas e por isso tinha menos dificuldade que ele em uni-las; mas por uma inversão curiosa das posições, a partir do momento onde Descartes decide unir a alma e o corpo, torna-se bem menos capaz de distingui-los que a filosofia medieval. Se pôde pensá-los como dois, só pode senti-los como um, se bem que o protagonista do espiritualismo puro acabe necessariamente por afirmar que não pode conceber a alma como unida ao corpo sem concebê-la como material (10, p. 250).

Estamos de acordo com Gilson, ao afirmar que Descartes, quando decide unir a alma e o corpo, é bem menos capaz de distingui-los do que a filosofia medieval. No entanto consideramos, diferentemente dele, que a filosofia de Descartes enfrenta essas oscilações

de uma maneira *sui-generis*, quando desenvolve suas concepções médicas e morais. Ou seja, quando aproxima sua concepção do corpo, entendida como força ou poder de se conservar e se auto-regenerar, com sua concepção do espírito como *bona mens*. É justamente o momento em que o estudo das paixões adquire o seu significado, fazendo interagir seus conhecimentos do funcionamento e da natureza do corpo com uma concepção de *sagesse* subentendida na concepção de *bona mens*. Em outros termos, essa *bona mens* tem sua contrapartida segura numa natureza corporal, entendida como poder de vida e de movimento. Refletir sobre a beatitude natural só é compreensível numa filosofia que se preocupou em estabelecer as condições para a preservação desse composto, que é o homem, onde conservação e restauração da saúde corporal e espiritual pressupõem que haja uma sanidade possível, fundamentada numa concepção do corpo e do espírito.

Esse caminho percorrido por Descartes foi possível porque, através da distinção real das substâncias, esvaziou a ingerência das formas substanciais, deixando aberto o campo para que a união pudesse posteriormente ser enfrentada, com dificuldades é claro, sob uma forma talvez mais antiga, no entanto mais condizente com sua filosofia. Sem que seu sistema fosse estruturalmente atingido – o que seria o caso se recorresse às formas substanciais –, Descartes enfrenta essa união, que no plano dos sentimentos é um fato, fazendo interagir a boa arquitetura do corpo e a *bona mens*, permitindo-nos afirmar que assume uma via naturalista. A questão não é o materialismo e o espiritualismo em confronto, para quem criticou as formas substanciais sem poder eliminá-las integralmente, mas a busca de uma plenitude da natureza humana.

É sob este aspecto que nos reaproximamos de seu *Compendium Musicae* (1, p. 89-141), onde pela primeira vez o problema dos sentimentos surge. Naquele momento de sua juventude, Descartes resolve o problema ao nível de uma harmonia entre nossas percepções e os objetos que nos interessam, em termos de simpatia e antipatia. Se não há mais lugar em sua filosofia para essa concepção, o problema teria que ser enfrentado e resolvido em termos de um equilíbrio que pudesse se apoiar numa concepção de funcionamento e de natureza do corpo que se coadunasse com uma concepção do espírito, que, de uma certa maneira, recupera algo dessa harmonia ainda desejada. Esta se traduz na busca da conservação e restauração de um equilíbrio possível e desejável para o homem enquanto corpo e espírito e sua interação com o meio. É sintomático que uma forma de naturalismo se insinue justamente no momento em que, no campo da Medicina e da Moral e no desejo de vê-las conjuntamente, o problema se torna crucial. Uma forma de naturalismo que se explicita através da medicina hipocrática e da concepção da natureza do corpo como *Vis Medicatrix Naturae* e de sua reflexão sobre a beatitude natural, onde a noção de *bona mens* encontra seu espaço.

Com tais afirmações não temos a pretensão de resolver todas as arestas decorrentes dos próprios limites de sua filosofia, mas apontamos um caminho para se pensar o problema. Talvez Descartes se aproxime bem mais do Renascimento no momento de enfrentar o problema da união, onde esse naturalismo era forte, do que de se alimentar das

formas substanciais, que perderam espaço em seu sistema. Gostaríamos de terminar citando Vuillemin que, por um outro caminho, em sua obra *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, chega a algo próximo ao que desenvolvemos:

“A ordem da percepção humana resulta da convergência das funções necessitada pela união das substâncias; esta convergência restitui ao mesmo tempo a idéia de uma totalidade ou de uma natureza no sentido antigo e a possibilidade permanente das desordens que ela contém. Nesse sentido, o organismo humano, na medida em que é viável e exprime uma finalidade, imporia à nossa reflexão um ponto de vista estatístico e probabilístico em Biologia. Ao contrário, a vida animal deve ser interpretada sobre o plano das máquinas e dos autômatos. Ora, é suficiente levar as leis deste mecanismo às suas extremas conseqüências para fazer nascer um mundo de aparências, de enganos e de vaidade, onde a sensação não é mais o signo e o guia de uma união natural, mas a marca e a punição do pecado e do caos” (15, p. 31-2).

O equilíbrio, sempre buscado por Descartes, não seria justamente uma tentativa para escapar de uma desordem e de um caos que, pelo erro dos sentidos, ameaça a união das substâncias? Uma boa arquitetura do organismo e um espírito são, interferindo beneficemente um sobre o outro e interagindo com o meio, não seriam a via encontrada por Descartes para superar o perigo sempre presente? O naturalismo que afirmamos em Descartes parece-nos que surge como uma solução a esses problemas suscitados pela sua própria filosofia.

SILVEIRA, L. F. – Was Descartes a naturalist? *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 12: 57-70, 1989.

ABSTRACT: The difficulties and solutions found by Descartes to solve the problem of the union of the substances, are approached appealing to both his medical and moral conceptions put together.

KEY-WORDS: Vis medicatrix naturae.; bona mens; substantial union; passions; natural beatitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DESCARTES, R. – Compendium musicae. In _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1974. Tomo X.
2. DESCARTES, R. – Correspondance. In _____ *Oeuvres et Lettres*. Bruges, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953.
3. DESCARTES, R. – Correspondance. In: _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1965. Tomo I.
4. DESCARTES, R. – La description du corps humain. In: _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées para Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1974. Tomo XI.

5. DESCARTES, R. – Discours de la méthode. In _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1965. Tomo X;
6. DESCARTES, R. – Entretien avec Burman. In: _____ *Oeuvres et Lettres*. Bruges, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953.
7. DESCARTES, R. – Principes. In: _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1971. Tomo IX – 2.
8. DESCARTES, R. – Studium Bonae Mentis. In: _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1974. Tomo X;
9. DESCARTES, R. – Traité de l'homme. In: _____ *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1974. Tomo XI.
10. GILSON, E. – *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3. ed. Paris, J. Vrin, 1967.
11. GILSON, E. *René Descartes, Discours de la Méthode. texte et commentaire*. Paris, J. Vrin, 1925..
12. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. 9. ed. Paris, P.U.F., 1962.
13. OLIVEIRA, A.B. de – *A evolução da Medicina*. São Paulo, Pioneira, 1981.
14. TREVISANI, F. Descartes et la Médecine. *Archives de Philosophie*, 44 (1) jan./mar. 1981. (*Bulletin Cartésien*, 9: 1-14).
15. VUILLEMIN, J. – *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*. Paris, P.U.F., 1960.