

**SUBSTÂNCIA, NATUREZA E “UNIDADE DE COMPOSIÇÃO”
EM DESCARTES**

Substance, Nature, and “Composite Unity” in Descartes

Mariana de Almeida Campos

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

ORCID: 0000-0001-5394-189X

E-mail: marianacampos1@gmail.com

Resumo

Na primeira parte do artigo, eu vou examinar algumas definições de substância que Descartes oferece em sua obra com o objetivo de discutir a questão sobre se os humanos são substâncias. Também estará no horizonte dessa discussão a questão sobre se os corpos particulares e, como consequência, os animais, são substâncias ou modos de uma única substância corpórea. Na segunda parte do artigo, eu vou examinar o conceito de natureza e na terceira e última parte examinarei o conceito de “unidade de composição”. A tese que eu pretendo sustentar é a de que embora, em Descartes, os humanos e os animais formem “unidades de composição”, e, além disso, sejam dotados de naturezas particulares, livremente estabelecidas por Deus, eles não podem ser considerados substâncias cartesianas.

Palavras-chave: Substância; Unidade; Natureza; Animais; Humanos.

¿Cómo citar?: De Almeida Campos, M. (2024). Substância, natureza e “unidade de composição” em Descartes. Praxis Filosófica, (60S), e20614469. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.14469>

Recibido: 7 de noviembre de 2023. Aprobado: 25 de junio de 2024

Substance, Nature, and “Composite Unity” in Descartes

Mariana de Almeida Campos¹

Abstract

In the first section of the paper, I examine some definitions of substance offered by Descartes in his work, aiming to discuss whether humans are substances. Also, within the scope of this discussion is whether specific bodies and, consequently, animals are substances or modes of a single corporeal substance. In the second part, I examine the concept of nature; in the third and final section, I examine the concept of “composite unity”. The theory I purport is that, although for Descartes, humans and animals form “composite unities” and, moreover, are bestowed upon particular natures, freely established by God, they cannot be considered cartesian substances.

Keywords: *Substance; Unity; Nature; Animals; Humans.*

¹ Mariana de Almeida Campos é professora adjunta da Universidade Federal da Bahia, membro do GT Estudos Cartesianos e da Rede Iberoamericana de Descartes.

Sustancia, naturaleza y “unidad de composición” en Descartes

Resumen

En la primera parte del artículo, examinaré algunas definiciones de sustancia que Descartes ofrece en su obra, con el objetivo de discutir la cuestión de si los seres humanos son sustancias. También estará en el horizonte de esta discusión la cuestión de si los cuerpos particulares y, en consecuencia, los animales, son sustancias o modos de una única sustancia corpórea. En la segunda parte del artículo, analizaré el concepto de naturaleza y, en la tercera y última parte, examinaré el concepto de “unidad de composición”. La tesis que pretendo sostener es que, aunque en Descartes los seres humanos y los animales forman “unidades de composición” y, además, están dotados de naturalezas particulares, libremente establecidas por Dios, no pueden ser considerados sustancias cartesianas.

Palabras clave: *sustancia; unidad; naturaleza; animales; humanos.*

SUBSTÂNCIA, NATUREZA E “UNIDADE DE COMPOSIÇÃO” EM DESCARTES

Mariana de Almeida Campos

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

I. Introdução

Na primeira parte do artigo, eu vou examinar algumas definições de substância que Descartes oferece em sua obra com o objetivo de discutir a questão sobre se os seres humanos são substâncias. Também estará no horizonte dessa discussão a questão sobre se os corpos particulares e, como consequência, os animais, são substâncias ou modos de uma única substância corpórea. Na segunda parte do artigo, eu vou examinar o conceito de natureza e na terceira e última parte examinarei o conceito de “unidade de composição”. A tese que eu pretendo sustentar é a de que embora os seres humanos e os animais formem “unidades de composição”, e, além disso, sejam dotados de naturezas particulares, livremente estabelecidas por Deus, eles não podem ser considerados substâncias cartesianas. Essa tese torna possível desvincular o conceito de substância dos conceitos de natureza e de “unidade de composição” em Descartes, na medida em que coisas que não são substâncias podem formar “unidades de composição” e serem dotadas de naturezas. Obviamente a natureza dos animais, no contexto da ontologia cartesiana, precisa ser pensada em termos puramente materiais e mecânicos, ou seja, como uma natureza realmente distinta da natureza humana, mas ainda assim, como argumentarei, o reconhecimento por parte de Descartes de uma natureza nos animais é suficiente para que seja possível diferenciar, em seu sistema filosófico, unidades de organismos (isto é, de animais e de seres humanos), que possuem naturezas, de unidades de máquinas (isto é, de relógios e de órgãos de igrejas, por exemplo), que são desprovidas de naturezas.

II. Parte I: substância

Em 1633, em *O Homem*, Descartes se refere à substância como o componente de que uma coisa é feita, e caracteriza a matéria do cérebro desta forma:

Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes uma chama muito viva e

muito pura que é chamada de espíritos animais. (Descartes, 2009, p. 129; AT, XI, 129)

Alguns anos mais tarde, em 1637, na 4ª parte do *Discurso do Método*, uma mudança ocorre: ele passa a se referir à substância como uma coisa existente, que é independente de qualquer coisa material e cuja essência é o pensamento. Nesse texto, ele não se refere nem a Deus nem aos corpos como substâncias, mas apenas à alma: “compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (Descartes, 1998a, p. 47; AT, VI, 33). Entretanto, na Quinta parte do *Discurso*, ele retoma a concepção da substância como o componente de algo, e afirma serem substâncias a matéria dos céus e a dos astros: “Juntei a isso também várias coisas atinentes à substância, situação, movimento e todas as diversas qualidades desses céus e desses astros” (Descartes, 1998a, p. 53; AT, VI, 44). Posteriormente, em 1641, no início da *Terceira Meditação*, ele destaca a relação de inerência dos modos do pensamento a uma coisa que pensa:

Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que concebe poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. (Descartes, 1998b, p. 31; AT, VII, 34)

Depois, em sua análise da representação, ele estabelece que as ideias possuem diferentes realidades objetivas. Essa diferença indica uma hierarquia de graus de ser ou de perfeição entre as ideias de substância infinita, substância finita e modos (Descartes, 1998b, p. 35; AT, VII, 40). Nesse contexto, Descartes fornece dois novos exemplos de substâncias em relação ao *Discurso*. Deus é concebido como uma substância infinita: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (Descartes, 1998b, p. 39; AT, VII, 44). A pedra, assim como a alma, é considerada uma substância finita:

Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias. (Descartes, 1998b, p. 39; AT, VII, 44)

Mas apesar de chamar uma pedra de substância na *Terceira Meditação*, ele afirma na *Sinopse* das *Meditações* que tanto o corpo “tomado em geral” quanto a alma são substâncias puras e, nesse sentido, incorruptíveis, ao passo que o corpo humano não seria uma substância pura porque seria corruptível e sujeito a mudanças em suas partes:

a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância (Descartes, 1998b, p. 12; AT, VII, 14)

O fato de Descartes excluir o corpo humano da categoria de substância pura, na *Sinopse*, e afirmar que apenas o corpo “tomado em geral” seria uma substância desse tipo, parece sugerir que haveria uma única substância corpórea na natureza, cujas partes seriam determinações modais. Porém, essa posição não parece ser facilmente compatível com a caracterização da pedra como uma substância, na *Terceira Meditação*. Em todo caso, se substância for aquilo que é por natureza incorruptível, como Descartes afirma na *Sinopse*, então parece que os seres humanos também não poderiam ser considerados substâncias, visto que eles são corruptíveis².

Na definição V da Exposição Geométrica das *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes define a substância como um sujeito de propriedades, qualidades ou atributos:

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou

² Porém, se a categoria de “substância impura” for compatível com a metafísica cartesiana, então tanto os corpos particulares quanto os humanos poderiam ser considerados como substâncias desse tipo. Acredito, no entanto, que outras exigências, envolvidas na relação entre a substância e o atributo principal, impedem que os humanos e os corpos particulares possam ser assim classificados.

atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se substância. Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, posto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real. (Descartes, 1998b, p. 102; AT, IX, 125)

Uma primeira dificuldade envolvida nessa definição da substância é a de que ela não parece ser suficiente para distinguir as substâncias dos modos. Pois os modos também são coisas nas quais residem propriedades, como Descartes afirma na carta a Mersenne (para Hobbes) de 21 de abril de 1641: “não há qualquer inconveniente ou absurdo em dizer que um acidente seja o sujeito de um outro acidente, como dizemos que a quantidade é o sujeito dos outros acidentes” (Descartes, 1996, AT, III, 355). Uma maneira de eliminar essa imprecisão é considerarmos uma diferença fundamental entre as substâncias e os modos segundo Descartes: as substâncias são coisas nas quais residem todas as propriedades, ao passo que os modos são coisas nas quais reside ao menos uma propriedade, pois eles mesmos, os modos, são sujeitos de outros modos, são propriedades inerentes a outro sujeito. Ou seja, as substâncias, ao contrário dos modos, não são coisas que existem como inerentes a outro sujeito, isso significa que elas são sujeitos últimos de propriedades³.

Uma segunda dificuldade é o fato de que alguns intérpretes argumentam, com recurso a essa definição de substância da Exposição Geométrica, que os homens são sujeitos de propriedades, tais como paixões, apetites e sensações, e, portanto, substâncias (Gilson, 1967, p. 435; Gueroult, 1953, v. 2, pp. 137-206; Hoffman, 1991, pp. 168-192; Laporte, 2000, p. 235; Markie, 1994, p. 71; Schmaltz, 1992, p. 286). Segundo esses intérpretes, existem textos que corroboram com essa leitura. Por exemplo, na 6ª Meditação, em sua definição do que são os sentimentos, Descartes conclui que eles são maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união entre a alma e o corpo. E nos *Princípios*, I, artigo 48, após ter distinguido as propriedades que pertencem à mente e aquelas que pertencem ao corpo, ele afirma que os sentimentos não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo, visto que eles provêm da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo. Além disso, na carta a princesa Elisabeth de 21

³ Essa caracterização da substância como uma coisa que tem independência de inerência de qualquer outra coisa, e é assim um sujeito último de propriedades, será retomada por Descartes na definição da substância como entidade independente que ele oferece nos *Princípios da Filosofia*.

de maio de 1643, ele introduz a noção primitiva da união corpo-alma, que sendo primitiva não é compreensível nem pela noção de pensamento, nem pela noção de extensão, nem pela conjunção dessas duas noções. Com base nesses textos, esses intérpretes argumentam que pelo fato de os sentimentos não serem modos puros da alma, nem modos puros do corpo, eles seriam modos de substâncias compostas de corpo e alma. Mas se aceitássemos que os humanos fossem substâncias, teríamos que determinar qual seria o seu atributo principal. À primeira vista, o candidato mais plausível seria a noção de união. Porém, ao introduzir essa noção na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, Descartes não afirma que ela representa o atributo principal de uma substância, mas apenas que ela representa o poder que a alma tem para mover o corpo, e o poder que o corpo tem para atuar sobre a alma, causando os seus sentimentos e suas paixões. Esse silêncio de Descartes quanto à identificação da noção de união com a de atributo principal de um terceiro tipo de substância criada, sugere que ele não considera que os humanos são substâncias.

No artigo 51 da primeira parte dos *Princípios*, Descartes apresenta uma definição da substância como entidade independente e afirma que em um sentido estrito somente Deus é uma substância: “E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus” (Descartes, 2002, p. 67; AT, VIII, 25)⁴. Em seguida, no artigo 52, ele introduz uma segunda definição em que a substância é considerada como uma coisa que depende tão somente do concurso de Deus para existir: “Porém, a substância corpórea e a alma, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir” (Descartes, 2002, pp. 67-69; AT, VIII, 25). Podemos pensar que a independência envolvida no conceito cartesiano de substância é causal. Se for assim, teríamos um sentido forte de substância em oposição a um sentido fraco. No sentido forte, somente a substância infinita, Deus, seria uma substância, porque ela seria a única substância causalmente independente de todas as outras coisas. As substâncias finitas, a mente e o corpo, seriam causalmente dependentes de Deus, na medida em que ele seria a causa e a preservação delas, mas sendo, entretanto, causalmente

⁴ Como vimos, na 3ª Meditação, a alma também é considerada como uma substância independente do corpo, e na Exposição Geométrica, a substância é descrita como uma coisa independente dos seus modos – não de todos em seu conjunto, mas de algum deles em particular.

independentes de todas as outras coisas finitas, elas seriam substâncias em um sentido fraco.

Porém, existe um outro modo de compreender a noção de independência, a saber, compreendê-la como uma independência de inerência. De acordo com esse sentido, a substância, enquanto entidade independente, não seria inerente a nada, na perspectiva de que se trata de uma coisa que é ela mesma um sujeito último de inerência. Esse sentido de independência como não inerência permite enfraquecer a distinção entre um sentido forte e um sentido fraco de substância em Descartes. Além do mais, ele permite mostrar que se as substâncias finitas possuem uma independência de inerência com relação a todas as outras coisas, visto que elas são sujeitos últimos de inerência, os modos, por outro lado, carecem desse sentido de independência, pois eles são entidades que são inerentes a uma substância. Se eles não são entidades independentes nesse sentido, então não são substâncias.

Outra tese importante que Descartes apresenta na primeira parte dos *Princípios* sobre a substância é a de que só pode haver um único atributo principal em cada substância visto que um atributo desse tipo constitui a essência da substância (Descartes, 2002, p. 69; AT, VIII, 25). Uma consequência dessa tese, que aparece no artigo 53, é a de que as substâncias não podem existir sem os seus atributos principais. Essa consequência parece, entretanto, à primeira vista, colocar um problema para a concepção de substância como entidade independente no sentido de inerência. Se cada substância possui um único atributo principal, sem o qual ela não pode existir nem ser concebida, então ela parece ser dependente desse atributo, e se for assim, nem as substâncias finitas nem a substância infinita seriam substâncias, porque elas seriam dependentes dos seus respectivos atributos. Porém, esse problema só seria real se Descartes concebesse que a substância e o atributo principal fossem entidades ontologicamente distintas, o que não é o caso. Pois ele afirma claramente no artigo 62 da primeira parte dos *Princípios* a tese de que a distinção entre a substância e o atributo principal é uma distinção de razão, e, em seguida, no artigo 63 a tese consequente de que há uma identidade ontológica entre a substância e o seu atributo principal (Descartes, 2002, p. 69; AT, VIII, 30).

Ainda em outro texto, no *Comentários acerca de um certo cartaz*, Descartes apresenta argumentos para sustentar que o pensamento e a extensão não são atributos meramente diferentes, mas opostos (Descartes, 1996, AT, VIII-2, 346-369). Esses argumentos são apresentados junto com uma explicação sobre a relação entre a substância, o atributo principal e os seus modos. Descartes afirma, primeiramente, que o atributo principal de uma substância não está presente nela como um modo, isto é, como

um atributo que por sua própria natureza é suscetível a mudanças e que é contingente à substância. Embora os modos de uma substância também possam ser chamados de atributos, no caso particular do pensamento e da extensão eles são chamados de atributos no sentido de atributos principais, isto é, de atributos que por sua própria natureza são imutáveis, necessários, inseparáveis e constitutivos das substâncias em que estão. Descartes prossegue dizendo que no caso dos modos, o fato de um atributo ser diferente de outro não é a mesma coisa que ser oposto ao outro, mas simplesmente que o conceito de um não está contido no conceito do outro. Por exemplo, a quantidade e o movimento são modos da substância corpórea, e enquanto tais são atributos diferentes, na medida em que o conceito de quantidade não está incluído no conceito de movimento e vice-versa, mas essa diferença não significa que esses atributos sejam opostos, e nem impede que eles coexistam na mesma substância. Eles podem ser diferentes e coexistir na mesma substância porque compartilham a mesma essência: a extensão.

No caso do pensamento e da extensão, que são respectivamente os atributos principais das substâncias pensante e corpórea, a razão pela qual eles não podem coexistir em uma suposta terceira substância é a de que eles não compartilham a mesma essência. Para que eles pudessem coexistir na mesma substância, pelo menos uma de duas condições teria que ser satisfeita: ou um deles teria que ser um modo do outro ou ambos teriam que ser modos da mesma essência. Descartes nega a primeira possibilidade afirmando que em lugar nenhum foi provado que a mente é um modo do corpo. Quanto à segunda possibilidade, ele a exclui pelo fato de que o pensamento e a extensão são atributos que constituem as naturezas das substâncias em que estão. Isso significa que o pensamento é a substância pensante, ao passo que um modo dessa substância nada mais é do que o atributo principal do pensamento enquanto modificado de uma certa maneira; e a extensão é a substância corpórea, ao passo que um modo dessa substância nada mais é do que o atributo principal da extensão enquanto modificado de uma certa maneira (Levy, 2011, p. 77). Essa condição que o pensamento e a extensão satisfazem e que os distinguem dos atributos que correspondem aos modos de uma substância, implica que eles não podem coexistir em uma suposta terceira substância porque isso seria equivalente a dizer que essa substância teria duas essências diferentes, isto é, que ela seria duas coisas diferentes ao mesmo tempo, o que envolveria uma contradição. Exatamente para evitar essa consequência, Descartes reconhece que no caso dos atributos principais, isto é, do pensamento e da extensão, a diferença entre eles significa necessariamente oposição, de tal modo que só existe um atributo desse tipo em cada substância.

Se é assim, podemos pensar que as únicas entidades que satisfazem as definições de substância nos textos de Descartes são Deus, as mentes e o corpo. Um problema parece surgir, entretanto, quando consideramos o significado do termo “corpo”, e quando nos perguntamos se ele se refere ao universo extenso em sua totalidade ou a um corpo em particular. Parece possível, a partir dos textos, sustentar as duas posições. Apesar disso, acredito que se a tese de que as substâncias criadas devem possuir independência de inerência tanto de Deus quanto de outras substâncias criadas, bem como algumas teses da física cartesiana relacionadas à interdependência das partes da extensão e à noção de superfície de um corpo, que se encontram na 2ª Parte dos *Princípios da Filosofia*, forem examinadas com atenção, então a leitura de que existe uma única substância corpórea apresenta bem menos dificuldades do que a de que existe uma pluralidade de substâncias corpóreas.

No artigo 15 da segunda parte dos *Princípios*, Descartes explica que a superfície de um corpo é um modo compartilhado por esse corpo e pelos corpos que o cercam: “e note-se que por superfície não se deve entender nenhuma parte do corpo que rodeia, mas apenas a extremidade que está entre o corpo que rodeia e o que é rodeado, que não passa de um modo [ou maneira]” (Descartes, 1997, pp. 65-66; AT, VIII, 47). O ponto principal dessa explicação é que se a superfície é um modo compartilhado por um corpo e por outros corpos que o cercam, então um corpo deve ser rodeado por outros corpos para que ele possa ter uma superfície limitada e ser uma parte finita da extensão. Descartes defende assim a interdependência das superfícies das partes da extensão. O problema é que a interdependência não parece ser um critério satisfeito por uma substância criada cartesiana. Por um lado, se as superfícies das partes da extensão forem interdependentes, então essas partes não são substâncias, pois, como Descartes afirma no artigo 51 da primeira parte dos *Princípios*, as substâncias criadas são independentes de todas as outras substâncias criadas, e de outro lado, se as superfícies das partes da extensão não forem interdependentes, então há vazio entre elas, o que Descartes não admite. Em resposta a essas dificuldades, um pluralista pode argumentar que o fato de a superfície ser um modo de uma parte da extensão, e enquanto tal dependente de outras partes, não é um problema. É claro que a interdependência das superfícies das partes da extensão não é um problema, pois as superfícies são modos e não substâncias. Mas para que uma substância seja uma substância corpórea particular, isto é, uma parte determinada da extensão, ela deve possuir uma superfície que a torna dependente da vizinhança das outras partes. Ocorre que se não for possível conceber uma parte da extensão sem a sua superfície, então o recurso ao argumento da interdependência das partes da extensão permanece válido para

problematizar a tese pluralista de que as partes da extensão são substâncias, mesmo reconhecendo que a superfície é apenas um modo.

III. Parte II: natureza

No parágrafo 22 da *Sexta Meditação*, logo antes da prova da união corpo e alma, Descartes introduz o termo “natureza” em dois sentidos diferentes:

[...] por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu. (Descartes, 1998b, p. 31; AT, VII, 80)

12

De acordo com a passagem acima, o termo “natureza” pode ser concebido ou como o conjunto das coisas que existem fora de mim, isto é, como a natureza em geral, ou como o conjunto de tudo aquilo que constitui a minha natureza em particular, enquanto eu sou um composto de corpo e alma, isto é, como o conjunto de todas as coisas que foram dadas a mim por Deus. Em ambos os casos, Descartes ressalta o papel causal desempenhado por Deus na constituição de uma natureza. No caso da “minha natureza, em particular”, o papel causal desempenhado por Deus é o de unir intimamente, por sua livre vontade, uma substância pensante particular com um modo da substância corpórea, isto é, uma mente em particular com um corpo humano em particular, de modo a constituir uma natureza humana. Embora o composto de corpo e alma constitua uma natureza, isto é, uma natureza humana, essa natureza, entretanto, não representa a essência de um terceiro tipo de substância, mas sim uma relação íntima, livremente instituída por Deus, entre duas essências.

Levando em conta o papel desempenhado por Deus na constituição de um tipo de natureza em particular, a saber, de uma natureza humana, a questão que pode surgir é a de saber se Descartes aceitaria que Deus pudesse também desempenhar um papel na constituição de outras naturezas particulares, porém, não humanas, que incluíssem outros tipos de seres vivos, a saber, os animais. Acredito que é possível responder positivamente a essa questão se considerarmos a passagem da *Sexta Meditação*, citada acima, à luz da explicação que Descartes oferece nas *Respostas às Sextas Objeções* sobre o conceito de “unidade de composição”. Nesse último texto, escrito posteriormente às *Meditações*, Descartes reconhece que os humanos e os animais formam “unidades de composição”, mas se silencia sobre outros

tipos de coisas que também poderiam formar unidades desse tipo, isto é, as máquinas, tais como relógios e órgãos de igrejas, por exemplo. Ou seja, Descartes não inclui as máquinas dentre as coisas que formam “unidades de composição” na passagem das *Respostas às Sextas Objeções*, embora eu pense que ele não teria problemas com incluí-las nessa categoria.

Porém, o que é curioso, como mostrarei mais adiante, é que nas *Respostas às Sextas Objeções* os dois exemplos que Descartes disponibiliza como coisas que formam “unidades de composição” são exemplos de seres vivos. O primeiro exemplo é o de um composto de corpo e alma, isto é, de um humano, e o segundo o de um animal. Embora os humanos e os animais sejam coisas compostas como as máquinas, diferentemente das máquinas, eles são compostos que têm Deus como o responsável causal por suas composições. Se é assim, o que eu gostaria de discutir é se o fato de Descartes caracterizar os animais como “unidades de composição”, assim como os humanos, nos autorizaria a pensar que eles teriam, assim como os humanos, “uma natureza, em particular”, que seria instituída pela livre vontade de Deus. No caso das máquinas, mesmo que Descartes pudesse incluí-las na categoria de coisas que formam “unidades de composição”, embora não o tenha feito explicitamente, ele não poderia incluí-las na categoria de coisas que são dotadas de naturezas particulares, uma vez que os humanos, e não Deus, seriam os responsáveis causais por sua constituição. E se é assim, parece que haveria então por parte de Descartes o reconhecimento de um estatuto diferenciado dos animais em relação às máquinas. Embora ambos pudessem ser considerados como unidades compostas de partes da extensão, os animais constituiriam naturezas particulares, como os humanos, mas as máquinas não. Para discutir melhor essa questão sobre qual seria, de fato, o estatuto dos humanos, dos animais e das máquinas em Descartes, examinarei, em seguida, a passagem das *Respostas às Sextas Objeções* onde o conceito de “unidade de composição” é introduzido.

IV. Parte 3: “unidade de composição”

Nas *Respostas às Sextas Objeções* Descartes distingue duas maneiras de percebermos coisas que estão em nós sob a forma de ideias diferentes como a mesma coisa. Segundo ele, isso acontece quando as coisas têm ou uma “unidade de natureza” ou uma “unidade de composição”: “Ora é preciso observar que as coisas das quais temos diferentes ideias podem ser tomadas de duas maneiras por uma única e a mesma coisa: a saber, ou em unidade e identidade de natureza, ou apenas em unidade de composição” (Descartes,

1996, AT, IX, 266). Em seguida, ele oferece dois exemplos de coisas que têm “unidade de natureza”:

Assim, por exemplo, é bem verdade que a ideia da figura não é a mesma que a do movimento; que a ação pela qual eu entendo é concebida sob uma outra ideia do que aquela pela qual eu quero [...] E, no entanto, concebemos muito bem que a mesma substância à que a figura convém também é capaz de movimento, de sorte que ser figurado e ser móvel é uma mesma coisa, em unidade de natureza; como também é a mesma coisa, em unidade de natureza, aquele que quer e que entende. (Descartes, 1996, AT, IX, 266)

14 De acordo com o trecho acima, as coisas que Descartes descreve como possuindo “unidade de natureza” exprimem a relação existente entre uma substância, o seu atributo principal e os seus modos. A figura e o movimento, por exemplo, são duas coisas diferentes que têm o mesmo atributo principal (a extensão), e podem compor uma única coisa que possui uma “unidade de natureza”, a saber, um corpo que possui uma figura e é capaz de movimento. Da mesma forma, o ato de conceber é diferente do ato de querer, embora tenham o mesmo atributo principal (o pensamento), e podem assim compor uma coisa que possui “unidade de natureza”, a saber, uma mente que concebe e quer (Descartes, 1996, AT, IX, 266).

Quanto à “unidade de composição”, o primeiro exemplo que Descartes oferece, nas *Respostas às Sextas Objeções*, é o modo como a carne e os ossos de um animal compõem uma única coisa:

Mas não é assim com a substância que consideramos sob a forma de um osso, e com aquela que consideramos sob a forma da carne: o que faz com que não possamos tomá-las por uma mesma coisa em unidade de natureza, mas apenas em unidade de composição, na medida em que é um mesmo animal que tem carne e ossos. (Descartes, 1996, AT, IX, 266)

De acordo com o trecho acima, a carne e os ossos de um animal não compõem a mesma coisa porque eles têm o mesmo atributo principal, mas porque são partes de um mesmo organismo, a saber, de um animal. O segundo exemplo que Descartes oferece desse tipo de unidade é o modo como o corpo e alma compõem uma única coisa. O argumento que ele utiliza é idêntico ao precedente, a saber, o corpo e a alma não compõem a mesma coisa porque têm o mesmo atributo principal, mas porque são partes de um mesmo organismo, a saber, de um ser humano:

Agora a questão é de saber se concebemos que a coisa que pensa e aquela que é extensa, sejam uma mesma coisa em unidade de natureza [...] ou antes se elas não são consideradas uma em unidade de composição, na medida em que elas se encontram todas as duas em um mesmo homem, como os ossos e a carne em um mesmo animal. E para mim, é este o meu sentimento; pois a distinção ou diversidade que eu observo entre a natureza de uma coisa extensa e a de uma coisa que pensa, não me parece menor do que aquela que existe entre os ossos e a carne. (Descartes, 1996, AT, IX, 266)

Se a alma e o corpo compusessem a mesma coisa porque têm o mesmo atributo principal, eles comporiam uma substância criada. Porém, Descartes não aceita essa consequência, distinguindo, portanto, o problema da substancialidade do problema da unidade. A introdução da noção de “unidade de composição” permite, assim, que, em Descartes, a união de essências contrárias, como o pensamento e a extensão, não resulte em uma pluralidade de sujeitos mas em um único sujeito, que não tem um único atributo principal e não é uma substância. Dessa forma, através dessa noção de “unidade de composição” Descartes admite que coisas que não têm o mesmo atributo principal, e por isso não podem compor uma substância, têm, no entanto, uma unidade. Além disso, uma segunda consequência que pode ser extraída dessa reflexão sobre o conceito de “unidade de composição”, é o fato de que ele permite Descartes reconhecer que o animal tem uma unidade.

15

Os dois exemplos que Descartes oferece nas *Respostas às Sextas Objeções* de seres que formam “unidades de composição” são exemplos de seres vivos, a saber, de humanos e de animais. Ou seja, Descartes não inclui nem objetos nem máquinas nessa categoria. Ele também se limita a dar exemplos de compostos que formam “unidades de composição” sem explicar o que causa esse tipo de composição, tampouco o porquê de objetos e máquinas, que também são compostos, não estarem incluídos nessa categoria. Porém, se recordarmos da explicação que ele oferece na *Sexta Meditação* para a formação dos compostos de corpo e alma, podemos considerar que a mesma explicação poderia ser dada para a constituição do tipo de compostos que são os animais e recusada para o caso do tipo de compostos que são os objetos e as máquinas.

No caso dos compostos de corpo e alma, como Descartes mostra na *Sexta Meditação*, o que determina que eles constituam uma natureza não é nada de intrínseco à essência de uma substância pensante em particular, isto é, ao atributo principal do pensamento, nem à essência de um corpo humano em particular, isto é, ao atributo principal da extensão, mas tão somente a livre vontade de Deus de querer uni-los dessa maneira, isto é, intimamente.

Se é assim, também podemos pensar que o que determina quais modos da substância corpórea formam uma “unidade de composição” não é nada que seja intrínseco à natureza de cada um desses modos, isto é, a um determinado tipo de ossos ou a um determinado tipo de carne, mas tão somente a livre vontade de Deus de querer uni-los dessa maneira, isto é, intimamente. Ou seja, para Descartes, Deus tem um papel causal fundamental em fazer com que certas “unidades de composição”, isto é, os animais, tenham uma natureza.

O fato é que se as partes que compõem um animal e as partes que compõem os humanos formassem unidades porque elas têm o mesmo atributo principal, eles seriam substâncias e teriam assim “unidade de natureza”. Porém, Descartes nunca designa nem os animais e nem os humanos como substâncias e, de maneira coerente, não os elenca dentre as coisas que têm “unidade de natureza”. Sendo assim, se tudo o que eles têm é uma “unidade de composição”, então talvez Descartes os tenha colocado propositalmente à margem da escala que mede os “graus de perfeição” das criaturas e que, como ele mostra na *Terceira Meditação*, inclui somente as

16

categorias de modo, de substância finita e de substância infinita. A noção de “graus de perfeição” é introduzida na *Terceira Meditação* em sua análise da representação que culmina com a prova da existência de Deus. Nesse contexto, os “graus de perfeição” das ideias são medidos com base na independência das criaturas representados por elas. A ideia de uma substância finita representa uma criatura que só tem necessidade de Deus para existir e tem, portanto, mais realidade objetiva que as ideias que representam os modos, os quais, ao contrário, precisam de uma substância finita para existir; por outro lado, a ideia de uma substância infinita representa uma ente que precisa apenas de si mesmo para existir e tem, portanto, mais realidade objetiva do que a ideia que representa uma substância finita, porque esta precisa da substância infinita para existir:

Pois, com efeito aquelas [as ideias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (Descartes, 1998b, p. 35; AT, VII, 40)

Embora Descartes reconheça uma hierarquia das ideias das substâncias finitas em relação às ideias dos modos das substâncias finitas, ele não reconhece que essa hierarquia exista no interior de tais categorias. Isso significa que, para ele, as substâncias finitas não são superiores a outras substâncias finitas, ou seja, mentes não são superiores a outras mentes, nem mentes são superiores ao corpo; modos também não são superiores a outros modos, ou seja, uma ideia não é superior a um movimento na matéria e vice-versa. Sendo assim, não há “graus de perfeição” entre as substâncias finitas, nem entre os modos das substâncias finitas, mas apenas entre a substância infinita, as substâncias finitas e os modos das substâncias finitas. E o que mede a hierarquia entre essas categorias, em todos os casos, é o “princípio de independência”, que é claramente enunciado por Descartes no axioma 6 da *Exposição Geométrica*: “Há diversos graus de realidade ou de entidade: pois a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita” (Descartes, 1998b, p. 104; AT, VII, 164-165). Observem então, por fim, como eu argumentei, que os humanos, que não são substâncias, estão fora dessa escala de “graus de ser ou de perfeição”, isto é, fora de uma escala hierárquica em relação aos animais. Embora Descartes não reconheça “graus de perfeição” entre os humanos e os animais, ele reconhece entre os animais e as máquinas, como fica claro em uma passagem da Quinta Parte do *Discurso do Método*:

O que não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos *autômatos*, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens. (Descartes, 1998a, p. 35; AT, VI, 55-56)

V. Conclusão

Como eu espero ter mostrado até aqui, é possível desvincular na metafísica cartesiana o conceito de substância dos conceitos de natureza e de “unidade de composição”, ou seja, coisas que não são substâncias, a saber, os seres humanos e os animais, podem ter, no entanto, segundo Descartes, uma natureza e uma “unidade de composição”. De acordo com a *Sexta Meditação* e com as *Respostas às Sextas Objeções*, podemos considerar

que, em Descartes, o requisito para que algo que não seja uma substância, mas que forme uma “unidade de composição”, tenha uma natureza é o de que as suas partes tenham sido unidas intimamente pela livre vontade de Deus. Levando isso em conta, poderíamos nos perguntar então se algumas consequências morais poderiam ser extraídas do fato de Descartes incluir os animais na categoria de seres que possuem uma natureza, mas excluir os objetos e as máquinas dessa categoria. Ou seja, o que, afinal, o conceito de natureza acrescentaria aos seres humanos e aos animais que nos permitiria diferenciá-los de outros seres que embora também formem “unidades de composição”, a saber, as máquinas, não possuem naturezas? Uma primeira resposta rápida a essa questão eu diria que é a sensibilidade. Os seres humanos são entes que formam “unidades de composição”, que possuem naturezas (isto é, a composição que a alma deles forma com os seus corpos é instituída livremente por Deus) e, além disso, que possuem sensações, apetites e paixões, concebidas ontologicamente como maneiras confusas de pensar ocasionadas por movimentos na matéria. Os animais são entes que formam “unidades de composição”, que possuem naturezas (isto é, a composição de suas partes materiais é instituída livremente por Deus) e, além disso, que também possuem sensações, apetites e paixões, porém, concebidas ontologicamente como puros movimentos na matéria. Mas o que, de fato, a posse de uma sensibilidade salvaguardaria de um ponto de vista moral aos animais em relação às máquinas que dela são privadas?

Certamente, essa questão merece uma reflexão mais aprofundada sobre o estatuto dos animais que eu não me propus a desenvolver nesse artigo. De todo modo, no que concerne ao problema do estatuto ontológico dos animais e dos seres humanos, o que eu gostaria de destacar é que Descartes claramente reconhece graus de unidade entre eles. A unidade de um ser humano é mais forte do que a unidade que existe entre um piloto e o seu navio. A unidade de um animal é mais forte do que a unidade que existe entre uma cadeira e uma mesa e mesmo entre as partes de um relógio. E o que determina o grau de unidade dessas criaturas que não são substâncias, isto é, dos seres humanos, que são unidades compostas de substâncias realmente distintas, e dos animais, que são unidades constituídas por modos da substância corpórea, é a livre vontade de Deus. Por fim, como eu também gostaria de destacar é que embora Descartes reconheça a existência de graus de unidade entre as criaturas, ele não admite a existência de graus de substancialidade entre as substâncias criadas e tampouco admite a existência de graus de ser ou de perfeição entre as substâncias criadas, ou seja, para ele, as substâncias pensantes não são mais substâncias e nem mais perfeitas do que a substância corpórea e os seus modos.

Referências bibliográficas

- Descartes, R. [AT]. (1996). *Œuvres de Descartes* (C. Adam e P. Tannery, Eds.). Vrin.
- Descartes, R. (1997). *Princípios da filosofia* (J. Gama, Trad.). Edições 70.
- Descartes, R. (1998a). *Discurso do Método. As Paixões da Alma. Os Pensadores, Descartes* (J. Guinsburg e B. Prado Júnior, Trans.). Abril.
- Descartes, R. (1998b). *Meditações, objeções e respostas, cartas. Os Pensadores, Descartes* (J. Guinsburg e B. Prado Júnior, Trans.). Abril.
- Descartes, R. (2002). *Princípios da Filosofia* (G. A. de Almeida, Trad.). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Descartes, R. (2009). *O mundo ou tratado da luz. O Homem* (C. Battisti e M. Franco, Eds.). Editora da Unicamp.
- Gilson, É. (1967). *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. J. Vrin.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons* (vol. 2). Aubier.
- Hoffman, P. (1991). The Unity of Descartes's Man. In G. J. D. Moyal (Org.), *Rene Descartes. Critical Assessments* (Vol. 3) (pp. 168-193). Routledge.
- Laporte, J. (2000). *Le rationalisme de Descartes*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.bondi.1988.01>
- Levy, L. (2011). O conceito cartesiano de atributo principal. In E. Rocha e L. Levy (Eds.), *Estudos de Filosofia Moderna* (pp. 69-81). Linus Editores.
- Markie, P. (1994). Descartes's concepts of substance. In J. Cottingham (Ed.), *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics* (pp. 64-87). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240839.003.0005>
- Schmaltz, T. M. (1992). Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2), 281-325. <https://doi.org/10.2307/2185536>