

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

JÉSSICA KELLEN RODRIGUES

**AS NOÇÕES DE MOVIMENTO E DE CRIAÇÃO
DIVINA NO *LE MONDE* DE DESCARTES: UMA
LEITURA NÃO OCASIONALISTA**

Campinas

2023

JÉSSICA KELLEN RODRIGUES

**AS NOÇÕES DE MOVIMENTO E DE CRIAÇÃO
DIVINA NO *LE MONDE* DE DESCARTES: UMA
LEITURA NÃO OCASIONALISTA**

Tese apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade de Campinas como parte
dos requisitos exigidos para a
obtenção do título de Doutora em
Filosofia.

Orientador: PROF. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA JÉSSICA
KELLEN RODRIGUES, E ORIENTADA
PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO
DAMIN CUSTÓDIO

Campinas

Agência de Fomento e número de processo: CAPES 88887.334655/2019-00

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

R618n Rodrigues, Jéssica Kellen, 1989-
As noções de movimento e criação divina no *Le Monde* de Descartes :
uma leitura não ocasionalista / Jéssica Kellen Rodrigues. – Campinas, SP :
[s.n.], 2023.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Matéria. 2. Ocasionalismo. 3. Transformação. 4. Causalidade. I.
Custódio, Márcio Augusto Damin. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The notions of movimento and divine creation in Descartes' *Le Monde* : a non-occasionalist reading

Palavras-chave em inglês:

Matter
Occasionalism
Transformation
Causally

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Márcio Augusto Damin Custódio
Fátima Regina Rodrigues Évora
Ethel Menezes Rocha
César Augusto Battisti

Giorgio Gonçalves Ferreira

Data de defesa: 31-08-2023

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6433-5959>
- Currículo Lattes do autor: <https://lattes.cnpq.br/0006943398671510>



Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 31 de agosto de 2023, considerou a candidata Jéssica Kellen Rodrigues Aprovada.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha

Prof. Dr. César Augusto Battisti

Prof. Dr. Giorgio Gonçalves Ferreira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

À minha mãe, Vilma Rodrigues, que com sua força, amor e dedicação não me deixou fraquejar frente aos obstáculos. Ao meu irmão, Gerson Rodrigues (in memoriam), que sempre me tirava um sorriso orgulhoso ao dizer que "tem uma irmã estudada". Ao meu companheiro de vida, Thiago N. do Carmo, que sempre esteve ao meu lado, sendo um afago para os dias tristes, dedico.

AGRADECIMENTO

À minha amada família: Vilma, Eduardo, Thiago, Gerson (*in memoriam*), Jefferson, Giovana, Fabiana, Péricles, Tábatha, Rebeca, Miguel, Noah, Janete, Erci, Suelen, Ana Luiza, Camila, Kauan, Diana, Jonathan, Caio, pelo carinho, cuidado, amor e alegrias diversas, agradeço.

À família que a vida me deu: Mariana, Bárbara, Paulo, Virna, Mirna, Thales, Dilce, Cila, Felipe, Leandro J., Leandro R., Ângelo, Leonardo Rennó, Juliana, Laíssa, Emerson, Cleyton, Isabel, Lays, Léa, João C., pelas risadas e pelos momentos inesquecíveis que me fortaleceram, agradeço. Entre esses, destaco os professores dr. Leonardo Rennó e Emerson Oliveira e a professora Laíssa Ferreira por terem gentilmente lido essa tese e me ajudado a refletir sobre cada questão aqui levantada, aos quais agradeço.

Às amigas e amigos que a filosofia me deu: Dayse, Tiago, Matheus, Carlos, Sandra, João V., Jerry, Chico, Sueli, Maria Clara, Ana, Jonathan, Marcos pela amizade, pelo debate e trocas que contribuíram e contribuem para o meu caminho na filosofia, agradeço.

Às queridas amigas do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF): Alessandra, Virgínia, Mariah, Livia, Ana Carolina, Bárbara, Fillipa, Vaneza, Priscila, Francielle, Graziela, Aline, Isabela, Maria Letícia, Léa, pela parceria intelectual e por me permitir viver um ambiente acolhedor e de muito afeto para nossos estudos e nossas lutas, agradeço.

Aos membros e membras do Grupo de Pesquisa em Metafísica e Política e membros e membras do Grupo de Pesquisa História da Filosofia da Natureza (ambos da Unicamp) pelas leituras e considerações valiosas aos meus textos, pela companhia em diversos eventos e debates, agradeço.

Aos companheiros do grupo de traduções das correspondências de Descartes (Unicamp), pelos estudos e debates sobre os temas que atravessam as obras de Descartes, agradeço.

Ao meu orientador e amigo, Professor Doutor Márcio Augusto Damin Custódio, pela orientação atenciosa a minha pesquisa, pelas indicações de bibliografia, pelas oportunidades de ser PED em suas disciplinas, por ouvir minhas angústias sobre a filosofia e sobre a vida de um modo geral, por ser um dos exemplos de professor, orientador e intelectual que me motiva a continuar, agradeço.

À Professora Doutora Fátima Évora por contribuir tão generosamente com minha pesquisa e com minha formação, pelo carinho e cuidado que dedica ao nosso grupo de estudos e por ter aceito tão gentilmente participar da minha banca, agradeço

À Professora Doutora Ethel Menezes, ao Professor Doutor César Battisti e ao Professor Doutor Giorgio Ferreira pelas valiosas contribuições nos estudos de Descartes, pela leitura cuidadosa do meu texto e por terem aceito participar da minha banca, agradeço.

À secretária da pós-graduação do IFCH-Unicamp, Daniela Grigolletto, pela paciência e o carinho de sempre, agradeço.

Agradeço à entidade de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa. Código 001 - processo 88887.334655/2019-00

“Não. Eu não me enterro num particularismo estreito. Mas, eu não vou tão pouco me perder em um universalismo descarnado. Há duas maneiras de se perder de si mesmo: através da segregação vedada no particular, ou pela diluição no ‘universal’. A minha concepção do universal é a de um universal rico com todo particular, rico com todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os indivíduos. Então? Então, temos de ter paciência para retomar os trabalhos, a força para refazer o que foi desfeito; a força para inventar em vez de seguir; a força para ‘inventar’ o nosso próprio caminho e desobstruí-lo de formas já feitas, formas petrificadas que o obstruem”. (trecho da carta de Aimé Césaire à Maurice Thorez de 24 de outubro de 1956).

Resumo

Resumo

O propósito dessa pesquisa é investigar a noção de movimento no *Le monde* de Descartes, com especial atenção para a doutrina da criação ali apresentada. Levanta-se a hipótese de que a doutrina da criação do *Le monde* vai de encontro às interpretações ocasionalistas da filosofia cartesiana. Os ocasionalistas propõem que há em Descartes um processo constante de criação, em que Deus intervém constantemente na modificação dos corpos, sendo ele a causa de transferência de movimento de uma parte a outra da matéria. Contudo, parece-nos que a doutrina da criação no *Le monde*, conjuntamente com a teoria do movimento ali presente, permite-nos contrapor a leitura ocasionalista, na medida em que, nesta obra, Descartes parece apresentar uma causa para transformação dos corpos diferente da causa criadora. Diante disso, pretendemos arguir a favor da hipótese de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor.

Palavras-Chave: Matéria, Ocasionalismo, Transformação, Causalidade

Abstract

This research investigates the notion of movement in Descartes' *Le monde*, with particular attention to the doctrine of creation delivered there. The article presents the hypothesis that the doctrine of the creation of *Le monde* goes against the occasionalist interpretations of Cartesian philosophy. Occasionalists suggest that there is in Descartes a constant process of creation, in which God constantly intervenes in the modification of bodies, being the cause of the transference of movement from one part of the matter to another. However, it seems that the doctrine of creation in *Le monde*, together with the theory of movement presented there, allows opposing the occasionalist reading insofar as, in this work, Descartes seems to offer a cause for the transformation of bodies different from the Creator. We intend to argue in favour of the hypothesis that matter in motion created by God is the efficient cause of the transformations of bodies and, therefore, God does not intervene intermittently in the world. The cause of transformations in bodies is the intrinsic movement of matter. Consequently, we have in Descartes a creator God but not an intervening God.

Keywords: Matter, Occasionalism, Transformation, Causally

Abreviações

SD	CORDEMOY, G. <i>Six Discourses on the Distinction between the Body and the Soul and Treatises on Metaphysics</i> . Translated with an introduction by Steven Nadler. Published in the United States of America by Oxford University Press. 2015.
AT (tomo)	DESCARTES, R. <i>Principes</i> . Ed. de Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin, 1904.
THM	LA FORGE, L. 1997, <i>Treatise on the Human Mind</i> , trans. Desmond M. Clarke, Dordrecht: Kluwer.
DRV	MALEBRANCHE, N. 1842 <i>De la Recherche de la vérité</i> . Nouvelle Édition, Collationnée Sur Les Meilleurs Textos, etc Précédée D'une Introduction, Par M. Jules Simon, Professeur-agrégé à la Faculté des Lettres. Deuxième série. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur

Sumário

Introdução	13
A Escrita do Le monde	16
A Estrutura da Tese	18
Nota Técnica	20
Capítulo I - Filosofia da Natureza no Le monde	21
Fábula sobre um Novo Mundo	28
Primeira Lei da Natureza	36
Segunda Lei da Natureza	38
Terceira Lei da Natureza	39
Capítulo II - Sobre o Movimento e a Causa do Movimento	43
Malebranche	56
Cordemoy	59
La Forge	62
Capítulo III - Interpretações sobre a relação entre Deus, matéria e movimento em Descartes	67
A Construção do Problema	68
Possíveis Soluções Para o Problema	71
Interpretação Ocasionalista	76
Interpretações Não-Ocasionalistas ou Moderadas	81
Capítulo IV - Uma Nova Interpretação não Ocasionalista de Descartes	90
Quadro Comparativo: Le monde, Princípios e Correspondências	91
O Não Ocasionalismo do Le monde e sua Repercussão	100
Considerações Finais	111
Bibliografia	114
Descartes e Literatura do Século XVII	114
Literatura Secundária	115

Introdução

Esta investigação busca analisar uma possível interpretação não ocasionalista da interação corpo-corpo na física de Descartes, sobretudo, aquela apresentada pelo autor em sua obra *Le monde*. Esta possibilidade interpretativa tem como ponto de partida a concepção de criação divina e a noção de movimento estabelecida nesta obra. Nos interessa apresentar argumentos que dialoguem com a interpretação ocasionalista do movimento, que se encontra em alguns textos especializados.¹ Nosso intuito é propor uma leitura distinta da ocasionalista no que diz respeito à relação corpo-corpo.

É possível datar o ocasionalismo no século XVII como sendo apresentado por Malebranche em sua nova teoria da causação.² O ocasionalismo diz respeito ao estabelecimento de Deus como única causa das coisas que existem, dos eventos da natureza e das interações entre alma-corpo e corpo-corpo. Contudo, não há em Malebranche o termo "ocasionalismo", somente a estrutura que resulta nessa concepção de causalidade.

Embora a estruturação daquilo que atualmente é conhecido como ocasionalismo ganhe contornos mais precisos com Malebranche, comentadores com Gaber, Custódio, Hattab, Nadler e outros assumem que já em Descartes é possível considerar implicações ocasionalistas em seus textos. Se, por um lado, a interpretação ocasionalista sustenta a intervenção de Deus no mundo operando como causa constante de movimento, há elementos textuais do *Le monde* que parecem contradizer esta afirmação. Em tais passagens, Descartes parece assumir certa condição da matéria criada, condição

¹ Diversos são os intérpretes que contribuíram para esse debate. Analisaremos com maior atenção aos seguintes trabalhos: GARBER (2001); NADLER (1994); HATTAB (2007); CUSTÓDIO (2015); VIEIRA (2022).

² As bases teóricas que fundamentam o ocasionalismo têm suas primeiras considerações em Malebranche no século XVII, mas, podemos encontrar já em autores medievais, como em Avicena, aportes explicativos que se identificam com o ocasionalismo. Talvez essa seja uma das heranças que possa explicar a defesa de uma leitura ocasionalista nos intérpretes de Descartes. Fato é que o termo ocasionalismo, designando a ideia de que somente Deus é causa genuína de transformação e movimento das coisas no mundo, não é utilizado nem por Avicena, nem por Descartes e menos ainda por Malebranche. Isto é, mesmo naquele que é lido como um dos primeiros a fundamentar o ocasionalismo, não encontramos esse termo, muito embora haja em Malebranche a referência causa ocasional o que indica a fundamentação daquilo que os intérpretes nomearam como ocasionalismo.

segundo a qual a matéria mesma possuiria a capacidade de se mover. Em outras palavras, parece que podemos encontrar em Descartes uma concepção de capacidade intrínseca à própria matéria que permite que ela se mova.

Esta tese expõe o potencial e a relevância de tais elementos textuais do *Le monde*, que parecem contradizer as explicações ocasionalistas. Procuramos destacar aspectos do *Le monde*, na medida em que esta obra póstuma,³ apesar de não ser extensamente analisada pelos comentadores, traz conceitos que ajudam a compreender melhor a relação entre o movimento da matéria e o papel da ocasião da ação divina na dinâmica de transformação da matéria nos corpos. Veremos como as passagens dos *Princípios* amplamente utilizadas por autores para sustentarem o ocasionalismo, se lidas a partir da perspectiva do *Le monde*, nos remetem a uma interpretação contrária, ou seja, não ocasionalista.

A composição do *Le monde* ocorreu entre os anos de 1628 e 1633, que correspondem a um período marcado por novas e conflitantes tentativas de se compreender a natureza.⁴ Trata-se do início da nova filosofia, momento tão rico em descobertas científicas que levou comentadores do período a considerar ter ocorrido, naquele momento, uma verdadeira revolução científica.⁵ Segundo Koyré, tal revolução teve como um dos aspectos significativos a tentativa de matematização da natureza, o que modificou as bases do pensamento desde o início da modernidade.⁶

Além do processo de matematização da natureza, a ciência do início da modernidade foi marcada pelo abandono das explicações hilemórficas, segundo as quais tudo o que existe é constituído por dois princípios, um denominado matéria e entendido como tudo aquilo que recebe e tem disposição para o movimento, e outro denominado forma,

³ O *Le monde* foi publicado pela primeira vez em 1664, 14 anos após a morte de Descartes. O texto publicado obedeceu ao plano original do autor, que decidiu postergar a publicação por conta da condenação de Galileu Galilei no ano 1633. Vide carta de Descartes a Mersenne (Descartes a Mersenne, novembro de 1633, AT. I: 270), na qual Descartes trata da condenação e da decisão de postergar a publicação de seu texto.

⁴ Conferir GARBER (2016)

⁵ Esta movimentação de pensamento acontece entre o final do século XVI e o início do século XVII, o termo “revolução” não é consensual e existem alguns trabalhos que podem contribuir com essa reflexão, como KOYRÉ (1982); COHEN (1985); ÉVORA (1994).

⁶ “A revolução científica do século XVII, inaugurada por Galileu, e cujo sentido profundo consistia na matematização do real, ultrapassara, com Descartes, - fato frequente na história - seu legítimo objetivo. Ela se engaja naquilo que um dia chamei de “geometrização até às últimas consequências” e tentará reduzir a física à geometria pura, negando qualquer especificidade própria à realidade material.” (KOYRÉ, 1982: 302).

entendido como tudo aquilo que dispõe a matéria para o movimento (CUSTÓDIO, 2015).⁷ Não é preciso recorrer a historiadores da ciência contemporâneos para sustentar a importância da transformação nas ciências no início da modernidade. Daniel Gaber, em seu texto sobre Telésio (GARBER, 2016) traz à luz uma importante referência aos filósofos dos salões do início da modernidade filosófica, acompanhando a reflexão de um historiador da época Charles Sorel,⁸ que em 1655, escreveu um livro sobre os eminentes filósofos de sua época, um *Sommaire des opinions les plus estranges des novateurs Modernes en la Philosophia*, no qual indica o surgimento de teorias alternativas ao hilemorfismo e, conseqüentemente, concorrentes à filosofia da natureza das universidades, como o principal desenvolvimento do pensamento da época.⁹ Sorel trata tais autores como os *novateurs*, os modernos que investigavam novos meios de se pensar a filosofia contra os antigos.

Para Sorel, esses autores estão no processo de extrapolar as fronteiras do mundo antigo e de buscar por um novo mundo que, até então, era considerado como imaginário (SOREL, 1665). Entre os *Novateurs*, Sorel destaca um nome pela novidade e pela sutileza de sua obra, o francês René Descartes: “Quase ao mesmo tempo [que Campanella], houve um filósofo francês que ganhou muito crédito, tanto por sua novidade quanto pela sutileza de sua doutrina: quero dizer René Descartes” (SOREL, 1655: 252). Segundo Sorel: “Entre todos os *novateurs*, eu não vi nenhum que estivesse tão longe das opiniões comuns” (SOREL, 1655: 256). Pode-se concordar com Sorel sobre o lugar de Descartes entre os *novateurs*, na medida em que se compreende que a obra de Descartes é uma tentativa de elaborar um novo método para as ciências, um novo modo de se pensar a física e seu fundamento metafísico.¹⁰

⁷ Conferir argumentação presente no texto de CUSTÓDIO “A interação entre a forma e a matéria em Tomás de Aquino e as interações do sistema cartesiano” (2015).

⁸ Charles Sorel foi escritor, enciclopedista e historiador dos séculos XVI. Entre as diversas obras escritas por Sorel, temos *Sommaire des opinions les plus estranges des novateurs Modernes en la Philosophia* (1655) em que o autor apresenta uma lista dos *Novateurs* e suas principais ideias. Dentre eles, está Descartes, apesar deste não ter se declarado explicitamente como um dos grandes nomes no que diz respeito ao processo de inovação que movimentou a época.

⁹ Conferir *Telesio among the Novatores. Telesio's Reception in the Seventeenth Century*. (GARBER, 2016).

¹⁰ Apesar do grande esforço dos intelectuais de repensar as bases do pensamento hegemônico, é importante notar que a academia resiste enquanto emissária da filosofia tradicional da escola. Essa situação pode ser atestada por meio de um excerto citado de um documento lido por Feret em 1687 na faculdade de teologia, que então se declarava tomista. “*La Faculté de théologie se déclare, dans une circonstance, en ce qui concerne la grâce, franchement thomiste. Vincent Migal, de l'ordre dominicain, avait inséré dans sa sorbonnique des propositions que nous résumons ainsi. Dieu meut la volonté de*

É evidente a presença de temas caros à filosofia da natureza na obra de Descartes, bem como é evidente seu posicionamento contrário às filosofias hilemórficas. Em suas cartas a Mersenne, por exemplo, o autor parece afirmar o interesse de que seus textos se tornem influentes não apenas entre os meios intelectuais dos salões dos *novateurs*, mas também nas universidades.

A Escrita do *Le monde*

A obra que trabalharemos nesta investigação, *Le monde*, foi publicada postumamente. Sua composição, pelo que se pode ler nas correspondências de Descartes, nos permite compreender claramente os debates e intenções que a permeiam. Uma das primeiras cartas em que Descartes indica que irá escrever sobre fenômenos físicos, e que culminará na escrita do *Le monde*, data de 8 de outubro de 1629. Nela, expressa a Mersenne seu desejo de tratar do arco-íris e de outros fenômenos meteorológicos. Desse desejo, resultaram *Os meteoros* e um *Tratado sobre a Luz* que em sua primeira edição recebeu o título de *Le monde*, dado por editor desconhecido, responsável pela publicação em 1664. Em 1677, a obra foi publicada novamente por Clerselier, desta vez acompanhada do *L'Homme*.¹¹

Outra carta referente ao processo de escrita do *Le monde* data de 13 de novembro de 1629, na qual Descartes anuncia que não iria argumentar unicamente acerca de

*l'homme; mais, sous l'action divine, cette volonté demeure indifférente et se détermine par la raison. Il y a deux grâces efficaces, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire. L'efficacité de la première se tire du libre arbitre qui donne son adhésion, la seconde de la nature de la grâce. Mais parce que, en ce dernier cas, d'un côté, le libre arbitre est sacrifié et que, de l'autre, suivant le Concile de Trente, il est néanmoins possible de résister à cette grâce, il devient plus simple et plus sûr de ne voir là qu'une abondante largesse de la bonté divine. Comme Dieu sait ce que fera la volonté humaine, si telle ou telle grâce lui est conférée, il lui confère celle à laquelle cette volonté correspondra infailliblement, mais librement. Le prieur et les docteurs du couvent de la rue Saint Jacques s'unirent aux professeurs de la Faculté pour attaquer, devant le syndic, de semblables assertions, en complet désaccord avec la doctrine de saint Thomas, et obliger à une rétractation le bachelier dominicain. Ceci se passait dans l'année 1687" (Apud: FERET, P. *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Tomo III. Paris: Alph. Picard et Fils, 1904: 405).*

¹¹ Essas informações podem ser encontradas na *Nota prévia* da tradução brasileira feita por Battisti e Donatelli. E de acordo com a nota, o título da obra não foi dado pelo autor, mas pelo responsável pela publicação de 1664. No prefácio dessa primeira publicação, o responsável afirma unicamente que o original contava como título "*Tratado da luz*". Ainda de acordo com Battisti e Donatelli, especialistas na obra, como Gaukroger (1998), interpretam como sendo "*Le monde*" o título dado ao conjunto composto pelo *Tratado da Luz* e *Tratado do Homem*. (BATTISTI e DONATELLI, 2009: 7-11). Contudo, apesar da importância desse debate, o que nos interessa é reconhecer nas correspondências a apresentação da construção do debate interno do texto, e o propósito desse debate de um modo geral para os interesses do autor.

alguns fenômenos pontuais da física, mas sobre “todos os Fenômenos da natureza, ou seja, toda a física” (AT. I: 70). Parece-nos que o início da escrita do *Le monde*, se dá, a princípio, em torno de um desejo de refletir sobre determinados eventos físicos em outubro de 1629, mas, um mês depois, Descartes decide ampliar sua investigação para toda a física.

O conteúdo do *Le monde*, de acordo com Descartes, tinha certa proximidade com o pensamento de Galileu. Em carta de novembro de 1633, Descartes diz a Mersenne que soube que Galileu havia sido condenado e suas obras queimadas. Cauteloso com relação a um possível desentendimento com a igreja, o autor optou por não publicar o *Le monde*, preocupação essa também explícita em uma passagem do *Discurso do Método* (1637)¹² em que afirma ter abandonado suas considerações por um impedimento externo. Além disso, Descartes declara que, apesar de não ter exposto completamente suas descobertas sobre a física no *Le Monde*, temendo ser censurado, buscou apresentar tudo o que podia ser dito no *Discurso do Método*, estando as diferenças entre essas obras possivelmente relacionadas à intenção de Descartes em não se indispor com a Igreja. Descartes buscou, ainda, cobrir o abandono da publicação de suas ideias em obras posteriores, motivo pelo qual ler o *Le Monde* em diálogo com os textos publicados representa um ganho interpretativo, na medida em que se trata de compreender a filosofia de Descartes por meio de seus aspectos mais originais.¹³

¹² “Me propusera vos enviar meu Mundo [...], mas vos direi que, mandando perguntar estes dias, em Leiden e em Amsterdã, se o Sistema do mundo de Galileu achava-se à venda, porque parecia-me ter sabido que fora impresso na Itália no ano passado, comunicaram-me que era verdade que fora impresso, mas que todos os exemplares haviam sido queimados em Roma, ao mesmo tempo que o condenaram a retratar-se [...] Mas, como não queria, por nada neste mundo, que saísse de mim um discurso em que se encontrasse qualquer palavra que fosse desaprovada pela Igreja, achei melhor suprimi-lo do que publicá-lo estropiado.” (Descartes a Mersenne, novembro de 1633, AT. I: 271).

¹³ “Mas, dado que tentei explicar as principais num tratado que certas considerações me impedem de publicar, não poderia dá-las melhor a conhecer do que dizendo aqui, sumariamente, o que ele contém. Eu pretendia, antes de escrevê-lo, incluir nele tudo o que julgava saber quanto à natureza das coisas materiais. Mas, tal como os pintores que, não podendo representar igualmente bem num quadro plano todas as diversas faces de um corpo sólido, escolhem uma das principais, que colocam à luz, e, sombreando as outras, só as fazem aparecer tanto quanto se possa vê-las ao olhar aquela; assim, temendo não poder pôr em meu discurso tudo o que tinha no pensamento, tentei apenas expor bem amplamente o que concebia da luz; depois, no seu ensejo, acrescentar alguma coisa a sobre o sol e as estrelas fixas, porque a luz procede quase toda deles; sobre os céus, porque a transmitem; sobre os planetas, os cometas e a terra, porque a refletem; e, em particular, sobre todos os corpos que há sobre a Terra, porque são ou coloridos, ou transparentes, ou brilhantes; e, enfim, sobre o homem, porque é o seu espectador. Também, para sombrear um pouco todas essas coisas e poder dizer mais livremente o que julgava a seu respeito, sem ser obrigado a seguir nem a refutar as opiniões aceitas entre os doutos, resolvi-me a deixar todo esse mundo às suas disputas, e a falar somente do que aconteceria num novo.” (AT.VI: 41).

Nessa medida, nossa hipótese de leitura reside na compreensão de que, seja no *Le monde* seja nas obras posteriores, mas publicadas em vida, o movimento e a transformação dos corpos têm, e sempre tiveram, para Descartes, uma causa natural e não são frutos do acaso divino, ainda que Descartes tenha Deus como causa primeira e criadora. Essas considerações permitem fundamentar a hipótese de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor.

A Estrutura da Tese

Para cumprir este objetivo, nosso texto será dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo visa detalhar a criação da matéria e do movimento no *Le monde*, levando em consideração a noção de criação divina, de matéria, de movimento e a conservação da criatura por Deus. Neste capítulo trataremos dos elementos constituintes na natureza e suas possíveis origens. Em seguida, analisaremos o movimento como causa da diferenciação dos corpos. Trataremos da primeira afirmação sobre a causa do movimento, que se resolve na noção de motor primeiro, da segunda afirmação da causa do movimento, que se resolve em Deus e, por fim, das leis da natureza como prescrição do comportamento dos corpos em movimento.

No segundo capítulo esclareceremos os conceitos de movimento, criação divina, conservação do movimento e as leis da natureza nos *Princípios da Filosofia* e em textos do cartesianismo imediatamente posteriores a Descartes: Malebranche, Cordemoy e La Forge. Nosso objetivo é sustentar que, apesar destes autores apresentarem elementos de cartesianismo e serem ocasionistas, não se pode utilizá-los para argumentar sobre uma posição ocasionalista de Descartes.

No terceiro capítulo buscaremos compreender as origens das interpretações ocasionistas dos textos de Descartes nos intérpretes contemporâneos, as dificuldades e ganhos interpretativos desses intérpretes. Buscaremos mostrar que o fundamento de uma leitura ocasionalista de Descartes diz mais respeito ao modo como os cartesianos imediatamente posteriores a Descartes o leram, do que uma fundamentação consolidada pela análise de texto.

No quarto capítulo defenderemos a hipótese de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontraremos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor. Neste sentido, se levarmos em conta o *Le monde* em conjunto com os *Princípios da Filosofia*, é possível considerar em Descartes a existência de duas causas centrais para analisarmos as transformações dos corpos. A primeira é a causa criadora e conservadora, Deus, que cria e conserva a criação. A segunda é o movimento, que é causa eficiente de transformação dos corpos. Com isso, pretendemos defender que, apesar de Deus criar e conservar a matéria em movimento com a mesma quantidade de movimento da criação, Deus não intervém nem controla os efeitos do movimento na matéria. Pretendemos, com essa argumentação, sugerir uma leitura alternativa e distinta da leitura ocasionalista da transformação dos corpos em Descartes.

Nota Técnica

Trabalhamos com a edição Adam & Tannery para análise do *Le monde*. Para as citações ao longo da tese, utilizamos a tradução do *Le monde* feita por César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli (2009), pois trata-se de edição bilíngue que facilita o processo de análise de texto. No caso do *Discurso do método* e das *Meditações Metafísicas* citamos a tradução feita por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior (1973). No que diz respeito aos *Princípios* e a correspondência optamos por nossa própria tradução. Contudo, no caso dos *Princípios*, em alguns momentos recorremos a tradução feita por João Gama a título de comparação. Embora nossa tradução por vezes seja semelhante, nunca citamos a tradução de João Gama.

Para a obra de Malebranche, *De la Recherche de la vérité* (1871), usamos a edição *The Search After Truth* (1997) de Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp e a edição brasileira *A busca pela verdade (textos escolhidos)* de Plínio Junqueira Smith (2004), obra também usada para as citações no corpo do texto. Para a obra de Cordemoy, *Le discernement du corps et de l'ame en six discours, pource servir à l'éclaircissement de la physique* (1666), usamos a edição de 1666 por não haver ainda uma edição moderna em língua original. Cotejamos com a edição em língua inglesa de Steven Nadler, *Six Discourses on the Distinction between the Body and the Soul and Treatises on Metaphysics* (2015). Para as citações no corpo do texto, fizemos uso de nossa própria tradução. Para a obra de La Forge, usamos a edição do *Traite de L'esprit de L'homme* (1664) e, como material de apoio, usamos a tradução em língua inglesa *Treatise on the Human Mind* (1997) feita por Desmond M. Clarke. Para citação no corpo do texto, a tradução é nossa.

Capítulo I - Filosofia da Natureza no *Le monde*

Le monde se divide em capítulos indicados por títulos que anunciam o conteúdo que será ali apresentado. O texto é principiado por uma investigação acerca do modo como as coisas nos afetam e de como aquilo que nos afeta é diferente da percepção que temos do objeto. Com esse objetivo, já no início do texto, o autor indica o seu interesse em tratar sobre o fenômeno da luz que, como mostram as afirmações da carta a Mersenne, culminaria em uma análise sobre o fenômeno do arco-íris¹⁴. A explicação sobre a luz começa com uma defesa comum à filosofia cartesiana, a saber, o fato dos sentidos não nos oferece um conhecimento seguro do objeto percebido. E esse postulado acerca dos sentidos vai tomando forma ao longo dos capítulos, com objetivo de defender que aquilo que parece aos sentidos não é necessariamente o que são de fato as coisas.¹⁵

Para Descartes, aquilo que é percebido pelos sentidos acerca do fenômeno da luz pode não ser exatamente o que a luz é e, para fundamentar essa posição sobre a diferença possível entre a coisa e o que percebemos dela, Descartes usa a palavra e o som para propor exemplos que justificam essa posição. Para o autor, em ambos os casos, a percepção difere daquilo que é a coisa mesma. Isto é, segundo o autor, a linguagem é composta por símbolos e sons, e esses símbolos e sons não possuem nada de semelhante com o objeto que representam. Descartes usa o exemplo da palavra que não possui identidade com aquilo que representa, mas, ainda assim, quando em exercício, permite identificar o objeto ao qual ela sugere pelo conjunto de símbolos e sons. Poderia também a natureza ter criado signos que nos façam ter a percepção da luz, mesmo que não se assemelhe à luz de fato, tal como o exemplo da palavra¹⁶.

¹⁴ (Descartes a Mersenne, outubro de 1629, AT. I: 23).

¹⁵ “Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre os sentimentos que delas temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esses sentimentos.” (AT. XI: 405).

¹⁶ “Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não tem semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento?” (AT. XI: 406).

A estrutura do argumento da palavra se repete no argumento do som, na medida em que o exemplo do som permite ao autor reforçar a ideia de que uma sensação pode não ser capaz de representar o objeto de fato, pois, segundo a tradição¹⁷, o som é definido como a vibração de ar que atinge nossos ouvidos e, assim como as palavras, ao serem afetados pelo som, não lembramos da vibração do ar em nossos ouvidos, mas do som que é produzido pelas ondas sonoras. Dito de outro modo, aquilo que nos afeta sonoramente são ondas de ar que vibram em nossos ouvidos, no entanto, o que vem à nossa mente são os sons que essas ondas produzem e não as ondas do ar. Descartes conclui a argumentação sobre a possibilidade de engano dos sentidos, alertando que não traz essas argumentações com intuito de garantir que a impressão que se tem da luz pelo sentido é errada, mas que é preciso se precaver da possibilidade do engano dos sentidos para só então conseguir garantir o que de fato é a luz¹⁸.

Ao concluir essa primeira fase do texto, o autor propõe uma investigação sobre o calor e a luz do fogo, que consiste na investigação acerca da luz propriamente dita, em seguida, assume como ponto de partida dessa investigação, que há dois objetos que possuem luz, a saber, os astros e o fogo¹⁹ e que, dada a dificuldade de se estudar os astros, o que impede que esse seja seu objeto de análise, voltará sua atenção para o fogo e a chama. A partir do exame sobre a luz, Descartes começa a constituição de uma teoria da física dependente das noções de movimento e matéria. Isso porque a compreensão do fenômeno da luz está estritamente vinculada à noção de movimento e de formação dos corpos de um modo geral.

Isto posto, é preciso considerar, portanto, conjuntamente com a tentativa de definição do que é a luz, a construção de uma noção de movimento e matéria que terá, ao longo de toda a obra, sempre com um vínculo muito estreito entre o objeto em questão no momento e a noção de movimento. Como já dito, o primeiro objeto em questão é a luz e, no que diz respeito ao processo de definição do que é a luz, o autor

¹⁷ Esta é a primeira vez, nesta obra, que os doutores da universidade são referidos pelo termo Filósofos. Na situação, para falar da definição do som, que é sugerido pela tradição. (Conferir. AT. XI: 406-407).

¹⁸ “Eu não trouxe tais exemplos para vos fazer crer absolutamente que essa luz seja algo diferente nos objetos e em nossos olhos, mas, somente para que duvideis disso e para que, guardando-vos de serdes prevenidos pelo ponto de vista contrário, possais agora melhor examinar comigo o que ela é.” (AT. XI: 407-408).

¹⁹ Descartes ao analisar o fogo usa os termos fogo ou flama para se referir ao fogo, contudo, usaremos somente o termo fogo. (AT. XI: 408-409).

começa por voltar sua atenção para o movimento presente nas partes da madeira quando a mesma está em chamas. Será a análise do fogo que permitirá uma compreensão do fenômeno da luz. Para o autor, ao observar uma madeira pegando fogo, é possível perceber que o fogo movimenta a matéria separando-a e transformando-a em outras coisas como ar, cinza, fumaça, etc. Deste modo, o movimento do fogo altera o movimento da madeira transformando as partes. Aquilo que resultará em cada parte da madeira depende do tamanho e da quantidade de movimento que essa parte receberá, se uma parte se transforma em cinza e a outra em fumaça, isto está relacionado ao tamanho e velocidade de movimento de cada parte, como veremos mais adiante.

Neste momento do argumento, Descartes sugere que a quantidade de características a ser considerada possa levar a investigação ao erro. Para se precaver disso, Descartes opta por abrir mão dessas numerosas qualidades que estão implicadas nas noções de matéria, considerando somente aquilo que o autor vê, a saber, o movimento. Isto é, Descartes não irá considerar que há na coisa investigada formas e qualidades intrínsecas que regem as modificações desta matéria, mas, considera suficiente para a explicação da transformação o movimento que se pode nela perceber²⁰. É preciso destacar neste momento uma especificidade desta parte da argumentação. Este é o primeiro momento que Descartes sugere que está em diálogo com interlocutores que são tratados como “doutores” ou como “os filósofos”. Esses interlocutores servem de voz para determinadas teses comuns ao hilemorfismo e, chama atenção, que eles não são nomeados por Descartes.

Outro aspecto a ser considerado é que, segundo Descartes, as partes do fogo ao movimentar a madeira se movimentam também, mudando a direção do seu movimento e se alterando assim como altera a madeira. Deste modo, as partículas de matéria que compõem o fogo são extremamente pequenas e se movem de forma muito rápida e violenta, movimentando as partes da madeira e modificando-as. Neste argumento, Descartes sugere uma separação entre a potência de movimentar e a direção desse movimento, afirmando que não tratará da direção desse movimento, pois isso depende da disposição das partes da matéria e o choque entre as partes tende a alterar a direção

²⁰ “Que alguém imagine, se quiser, [que há] nessa madeira a forma do fogo, a qualidade do calor e a ação que a queima como [sendo coisas] diferentes; quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que a vejo aí dever existir necessariamente, como contento-me em conceber o movimento de suas partes.” (AT. XI: 408-409). (grifo nosso).

em que as partes se movimentam. Descartes considera que as partes da matéria se movimentam de formas diversas e que toda parte tende a resistir à alteração de movimento, vencendo aquela cuja a resistência for maior.

Em seguida, o autor trata de como é possível que o movimento seja a causa do fogo, capaz de queimar e consumir a madeira, o que, por sua vez, gera o aquecimento e a luz. Isto é, Descartes afirma que o movimento do fogo seria suficiente para compreender como este último pode aquecer e iluminar, isso é possível porque o movimento produz na matéria tipos diferentes de efeito e um deles é a luz, outro é o calor e assim por diante²¹.

No que diz respeito ao calor, esse é o resultado de um tipo de sentimento de dor que sentimos quando somos afetados por um movimento violento, e quando o movimento que nos afeta é moderado sentimos cócegas. É possível considerar o movimento como causa desses sentimentos, na medida em que a ideia que temos em nosso pensamento sobre a dor e as cócegas nada tem de semelhante com aquilo que é de fato a dor e as cócegas, assim como a ideia de calor que temos não é semelhante ao calor ele mesmo. A conclusão que se encaminha dessa argumentação é que as diferentes velocidades do movimento causam diferentes sensações, ainda que a ideia que temos dessas sensações sejam completamente diferente daquilo que as causa. Deste modo, a ideia que temos de dor e de cócegas por serem sensações diferentes podem nos fazer crer que a dissemelhança é resultado de origens completamente diferentes, quando ambas as sensações são resultantes de movimentos que nos afetam só que com intensidades distintas. Descartes afirma que a luz também é resultado do movimento da chama, mas que tratará com mais vagar na continuidade da obra dado ser esse o foco de sua investigação²².

²¹ “Porém, após ter reconhecido que as partes da chama se movem desse modo e que é suficiente conceber seus movimentos para compreender como ela tem a potência de consumir a madeira e de queimá-la, examinemos, eu vos peço, se o mesmo não bastaria também para nos fazer compreender como nos aquece e como nos ilumina. Pois, se isso ocorrer, não será necessário que haja nela nenhuma outra qualidade, e poderemos dizer que é esse movimento sozinho que, segundo os diferentes efeitos que produz, se chama por vezes “calor” e por vezes “luz”. (AT. XI: 410-411).

²² “No que concerne à luz, podemos igualmente conceber que o mesmo movimento que se encontra na chama seja suficiente para nos fazer senti-la. Mas, uma vez que é nisso que consiste a principal parte de meu projeto, quero tentar explicá-la mais longamente e retomar meu discurso desde um ponto mais alto.” (AT. XI: 411-412).

A análise sobre o fogo não se estende neste momento do texto. Contudo, o autor continua seu texto construindo um aparato argumentativo que fundamenta - para manutenção do argumento acerca do movimento - a transformação da matéria em seus elementos singulares vinculados ao movimento das partes da matéria. Em vista disso, o próximo objeto da investigação do autor são a dureza e a liquidez. Para Descartes, aquilo que diferencia um corpo líquido de um corpo duro é a quantidade de movimento e o tamanho da parte em que esse movimento atua e, neste sentido, a argumentação sobre aquilo que é duro e aquilo que é líquido possui um mesmo princípio causal, a saber, os movimentos das partes da matéria.

O argumento acerca do movimento das partes da matéria que resulta nos singulares possui mais dois aspectos marcados por Descartes, a saber, o fato de que existe uma infinidade diferente de movimento e que é ela quem possibilita a diversidade de elementos que constituem a natureza e a duração perpétua do movimento no mundo²³. Esse movimento é expresso em porções maiores no tempo, como os dias, os meses e os anos, e em todos os outros elementos da natureza é possível perceber o movimento, desde que o tamanho de sua parte ou a baixa velocidade não se tornem impedimento. É possível considerar, nesta passagem, uma separação entre aquele tipo de movimento que é perceptível aos sentidos, isto é, aquele movimento que está associado ao deslocamento de coisas no espaço e aquele movimento que, apesar de constituinte do corpo, não é perceptível aos sentidos pois diz respeito à constituição da matéria como um todo²⁴.

Descartes afirma, na continuidade, que não irá se deter a causa do movimento, pois, neste momento, basta crer que, no momento em que o mundo começou a existir, essas partes começaram a se mover e não pararam mais. Deste modo, o autor postula que o movimento dos corpos se alteram, se transferem e se modificam, mas não deixa de existir no mundo a quantidade de movimento que nele foi constituído quando ele passou a existir.

Não me detenho a procurar a causa do de seus movimentos, pois, me é suficiente pensar que essas pequenas partes começaram a se mover tão logo o mundo tenha começado a existir. E, sendo assim, julgo por

²³ “há uma infinidade de diferentes movimentos que duram perpetuamente no mundo.” (AT. XI: 412).

²⁴ “A partir disso, reconheço evidentemente que não é só na flama que há uma grande quantidade de pequenas partes não cessam, mas também em todos os outros corpos, mesmo que suas ações não sejam tão violentas e, por causa da pequenez não possam ser percebidas por nenhum de nossos sentidos.” (AT. XI: 412).

minhas razões ser impossível que seus movimentos cessem algum dia ou, então, que mudem mais do que de suporte. Isso quer dizer que a virtude ou a potência de se mover a si mesmo, que se encontra em um corpo, pode muito bem, passar todo ou em parte, a um outro e, assim deixar de estar no primeiro, mas não pode deixar de existir inteiramente no mundo. (AT. XI: 412).

Para Descartes, de acordo com a passagem, o movimento é dado junto com o mundo assim que ele passou a existir, e esse postulado é suficiente para sua argumentação neste momento. É importante notar que, nesta primeira fase do texto, Descartes não fala de criação, menos ainda sobre a presença de um Deus que tenha criado e que movimenta os corpos. Ao contrário, ele assume nesta primeira fase a possibilidade provisória de um motor primeiro para fonte explicativa da causa primeira de movimento²⁵.

Ao fim dessa consideração sobre a causa do movimento, o autor retoma as investigações sobre a diferença entre o corpo duro e o corpo líquido para estender a reflexão sobre a matéria que constitui o mundo. Para o autor, todo corpo existente no mundo é composto de uma única matéria e o que faz com que um corpo seja mais duro e outro mais líquido, como já dito, é a velocidade de movimento e o tamanho das partes desse elemento. Assim, quanto maior a parte e mais lento o movimento, mais rígida será essa parte, ao passo que quanto menor a parte, maior será a velocidade do movimento e mais liquefeito será o elemento. Esse é o único meio considerado pelo autor para diferenciação dos corpos, e estabelecer um meio explicativo para diferenciação dos corpos se faz necessário, na medida em que, segundo o autor, todos os corpos são compostos de uma mesma matéria²⁶, mas o que é percebido dessa única matéria é a diversidade dos corpos.

O que temos, segundo o autor, é uma única matéria que compõe o mundo como um todo. Toda a diversidade dos elementos que nos são perceptíveis é composta dessa

²⁵ “Minhas razões, confesso, me satisfazem suficientemente a respeito desse ponto, mas não é ainda a ocasião de vo-las comunicar. Enquanto isso, se vos parece bom, podeis imaginar, como faz a maior parte dos Doutores, que existe algum primeiro móvel que, girando ao redor do mundo com uma velocidade incompreensível, é a origem e a fonte de todos os outros movimentos que nele se encontram.” (AT. XI: 413).

²⁶ “Todos os corpos, tanto duros quanto líquidos, são feitos de uma mesma matéria, e que é impossível conceber que as partes dessa matéria componham em alguma ocasião um corpo mais sólido ou que ocupe menos espaço do que o fazem quando cada uma é tocada de todos os lados pelas outras que a cercam.” (AT. XI: 417).

matéria e o que permite a diversidade de formas, espessuras, etc., são resultados da diferença de movimento e o tamanho das partes desse elemento. Segundo Descartes, até mesmo o ar é composto por essa matéria e a ausência de percepção que temos deste é resultado do tamanho pequeno de suas partes e alta velocidade destas. Faz-se importante ressaltar que não há vazio na natureza, pois, assim como os elementos mais perceptíveis, aqueles lugares que concebemos como não sendo ocupados por matéria são constituídos também de tanta matéria quanto as partes perceptíveis. Neste aspecto, o autor concorda com os referidos “filósofos” que assumem não existir vazio na natureza²⁷. Por fim, a primeira fase do texto termina com a explicação de que o movimento do mundo é circular, sustentando a ausência de vazio na natureza na medida em que, quando uma peça se move, ela ocupa o lugar de outra, e essa a de outra, assim, sucessivamente, pois, como dito, o movimento de uma parte movimenta outras, transformando e movendo a matéria de maneira constante e ininterrupta.

De todos os corpos que constituem o mundo, três elementos são basilares, na medida que correspondem à totalidade da massa da matéria que compõe o mundo: o fogo, o ar e a terra²⁸.

Apesar de Descartes assumir a existência de apenas três elementos²⁹, afirma que apresentará a existência desses elementos segundo suas próprias razões³⁰. O autor começa pelo elemento fogo, segundo ele, trata-se do “líquido mais sutil e mais penetrante que exista no mundo” (AT. XI: 423). O fogo é composto por partes pequenas que se movem muito mais rápido que os outros corpos. Além disso, as partes do fogo não possuem figuras determinadas e, a impetuosidade de seus movimentos dividem as

²⁷ “E, igualmente, se considerardes a esse respeito algumas das experiências de que se acostumaram os Filósofos a se servir para mostrar que não há vazio na natureza, entenderéis facilmente que todos esses espaços, que o vulgo considera vazios e nos quais sentimos apenas o ar, estão ao menos, tão repletos, e repletos da mesma matéria, quanto os espaços onde sentimos os outros corpos.” (AT. XI: 417-418).

²⁸ “Desse modo, não farei mais que seguir sua opinião [dos Filósofos], se eu disser que esse ar mais sutil e esse elemento fogo preenchem os intervalos que existem entre as partes do ar grosseiro que respiramos, de maneira que tais corpos, entrelaçados uns nos outros, compõem uma massa que é tão sólida quanto qualquer corpo poderá sê-lo.” (AT. XI: 422 - 423).

²⁹ Existe uma diferença importante entre os elementos indicados por Aristóteles e seguidos pela tradição e os elementos propostos por Descartes. Aristóteles concebe quatro elementos, o fogo, a terra, o ar e a água. Descartes, contudo, suprimiu o elemento água da sua reflexão.

³⁰ “Mas, a fim de que eu possa nos fazer entender melhor meu pensamento sobre esse assunto e para que não pensem que eu quero vos obrigar a crer em tudo o que os Filósofos nos dizem sobre os elementos, é preciso que eu vo-os descreva a meu modo.” (AT. XI: 423).

partes de diversas maneiras, se alterando à medida que se chocam entre si e com as partículas de outros corpos.

O segundo elemento é o ar, que é descrito também como *muito sutil* quando comparada à terra, entretanto, quando comparado ao fogo, esse se torna menos sutil na medida em que possui tamanho e figura. O ar possui figuras arredondadas e unidas, e essas figuras redondas de ar que estão unidas possuem limites que não são tocadas por essas formas e que são preenchidas pelo primeiro elemento³¹. Essa mistura dos elementos possui uma função importante na manutenção do argumento sobre a impossibilidade do vazio na natureza e ainda garante a necessária interação entre os elementos, pois, à medida que as partes da matéria se movimentam e as figuras se alteram perdendo o encaixe anterior, o primeiro elemento cobre os limites entre uma parte e outra. O terceiro e último elemento é a terra e, segundo o autor, essa é composta por partes mais grossas e grandes que possuem pouco ou nenhum movimento. E, neste sentido, não há qualquer movimento que as mude ou as transforme. É importante deixar isso marcado, pois a ausência total de movimento, neste caso, diz respeito ao tipo de movimento que permite ou não a observação de alteração do corpo e não do tipo de movimento que constitui a natureza da matéria.

O passo seguinte da composição do argumento diz respeito à qualidade dos elementos, tais como calor, frio, umidade, secura etc. São qualidades que não são elementos diferentes dos três já concebidos, mas variações desses que resultam da diversidade de movimento em diferentes tamanhos de matéria³².

Fábula sobre um Novo Mundo

Após descrever as qualidades implicadas na noção de movimento das partes, Descartes propõe a construção de uma fábula³³ que permita pensar todas as

³¹ “Dessa forma, elas não podem se arranjar tão bem nem se comprimir de tal modo umas às outras sem que permaneçam sempre ao seu redor inúmeros pequenos intervalos, para dentro dos quais é bem mais fácil ao primeiro elemento deslizar que a elas mudarem expressamente de figura para preenchê-los. E, assim, me persuado de que esse segundo elemento não pode ser tão puro em nenhum lugar do mundo que não haja sempre com ele um pouco da matéria do primeiro.” (AT. XI: 424).

³² “Ora, eu não poderia encontrar nenhuma forma no mundo que fosse tal e qual, à exceção das três que descrevi.” (AT. XI: 425).

³³ “Mas, a fim de que a extensão deste discurso vos seja menos enfadonho, quero ilustrar uma parte dele por meio da invenção de uma fábula, através da qual espero que a verdade não deixe de aparecer suficientemente e não seja menos agradável de ser contemplada do que se eu expusesse totalmente nua.” (AT. XI: 428).

considerações sobre sua física. Essa fábula sugere a descrição de um *novo mundo* que apresenta a formação do cosmo de um modo geral e as leis da física que permitem o desenvolvimento da matéria e de seus componentes singulares. Essa é a primeira parte em que o texto se propõe a falar de Deus e da criação, temas que até então estavam ausentes da obra.

A opção pela forma textual da fábula nos permite questionar em que medida a presença de um Deus, resultante desse discurso, interfere na lógica do texto que dispensa o uso da divindade para explicar o funcionamento da matéria em movimento e dos elementos resultantes desse movimento. Para tanto, é preciso compreender o que podemos dizer sobre o discurso fabuloso ou ainda sobre a relação entre a escrita da fábula e a filosofia de Descartes.

Na tese de doutorado *Fable, method, and imagination in Descartes* (2014), James Griffith investiga a relação da fábula e do projeto teórico de Descartes, com ênfase para as noções de método e imaginação. Para Griffith, a fábula é parte de uma estratégia de Descartes para justificar a necessidade de um novo método. Essa necessidade se faz presente na medida em que o desejo de Descartes de estabelecer um novo método, distinto do silogismo e da síntese, concorre diretamente com os interesses da Escola, que se mantém ligada aos padrões da antiguidade interpretada por Tomás de Aquino. À procura desse novo método, Descartes precisa partir de um ponto em que consiga se afastar do método antigo sem que isso fragilize sua busca do conhecimento. De acordo com o Griffith, a fábula cumpre esse lugar de ponto de partida para a construção e justificação de um novo método. Ainda de acordo com Griffiths, a fábula possui uma função pedagógica imaginativa que serve de apresentação da nova forma de se fazer filosofia³⁴.

³⁴ “Não se pode inaugurar um novo método através de um antigo, pelo menos não quando os métodos disponíveis são os métodos fundamentais para toda a educação. Mas então como inaugurar um novo método? É necessária alguma técnica diferente da lógica, das provas, premissas e conclusões. Em pelo menos três momentos cruciais da carreira de Descartes, ele recorre a uma interessante opção de técnica: a fábula. No contexto da reorientação pedagógica no cerne do projeto cartesiano, a “fábula” não é apenas um gênero literário entre outros, na medida em que é um gênero com uma intenção pedagógica embutida de uma forma que outros gêneros não necessariamente têm. Também não se pode esquecer que a fábula é um gênero literário e, portanto, um gênero de escrita associado à imaginação. O fato de Descartes recorrer a uma técnica literária imaginativa para inaugurar seu novo método não deve ser descartado com muita facilidade. Em vez de envolver o leitor diretamente em como ele pode justificar seu método - uma tarefa impossível quando o método está no cerne da própria justificação - Descartes se concentra em como ele pode atrair o leitor para seu método. Isso é feito por meio da fábula, contando uma (mera) história que atrai o leitor para sua maneira de pensar, de modo que ele ou ela comece a pensar junto com Descartes,

Nesse sentido, concordando com Griffith, que a fábula possui uma função retórica, e no *Le monde* essa hipótese se sustenta na medida em que o próprio Descartes assume que tratará do tema por meio de uma ficção para que se torne um discurso menos enfadonho e que propicie uma leitura mais confortável para o seu público. Griffith nos mostra a origem da noção de fábula do latim a partir de duas perspectivas. A primeira associada a um discurso imaginativo e a segunda a um gênero literário. Trata-se da construção de histórias que usam a imaginação como recurso para determinadas finalidades, como ensinamentos morais e de caráter pedagógico, mas também em textos que buscam uma forma de apresentar questões complexas sobre a ciência (Griffith, 2014: 8).

Em uma direção interpretativa próxima de Graffith, Érico Andrade (2017) publicou seu livro *A ciência em Descartes: fábula e certeza*, que apresenta parte dos resultados de uma investigação sobre a relação das ciências com o método e com a certeza. Andrade afirma que “a física para Descartes é uma fábula” (ANDRADE, 2017: 10), afirmação que antecipa a conclusão do autor, a saber, que o uso da fábula se justifica na medida em que Descartes precisaria construir um discurso que não chocasse o seu período. Nessa medida, a apresentação da sua física por meio de uma fábula é o resultado do cuidado de Descartes para não se desentender com a igreja que, segundo Andrade, promovia constrangimentos ao discurso científico e a ciência de um modo geral.

Tudo era construído por Descartes para não chocar o público, ainda fiel ao pensamento tradicional. Por isso, a fábula. Sim, a física para Descartes é uma fábula, ou, ainda, uma narrativa que apresenta um mundo diferente daquele medieval. A forma que Descartes encontrou para ratificar a necessidade de hipóteses nas ciências e de se livrar de leitores mais radicais foi considerar o mundo, proposto por sua ciência, como uma fábula na qual os fenômenos da natureza são contados à maneira de um novo saber. (...) Nessa fábula, Descartes cria um novo modelo para as ciências. Esse modelo define as ciências pelo seu tratamento quantitativo. É o método, e não o objeto que define as ciências. (ANDRADE, 2017:10).

comece a implantar esse método por conta própria. Assim, a utilidade não é uma justificativa para o método até que o leitor já esteja imerso no método. O novo método é inaugurado pelo ato imaginativo envolvido em contar uma fábula, e esse novo método torna-se a operação de um novo tipo de pedagogia que Descartes está interessado em desenvolver – um de autoinstrução que não envolve suposições.” (GRIFFITHS, 2014: 3).

Para Andrade, o uso do discurso fabuloso por Descartes é uma estratégia para apresentar suas hipóteses acerca da física, mas também, parece ser uma forma de apresentar um novo método para as ciências. Andrade associa a noção de fábula à noção de hipótese³⁵ considerando, portanto, que ela é uma suposição ou hipótese (ANDRADE, 2017:70) com a função de apresentar um novo método para a ciência que, ao ser bem utilizado, resulta na organização da natureza apresentada.

O fato é que Descartes sempre recorreu a recursos literários diversos em suas obras, assim como o uso da imaginação. Isso é atestado pelo fato de que, se ficarmos somente nas obras mais lidas do autor, podemos transitar entre o estilo dissertativo de um artigo, livros didáticos e meditações, assim como podemos localizar metáforas, explicações geométricas e aparatos imaginativos como apoios para argumentações que se pretendem extremamente rigorosas. Além disso, o uso de um tipo de discurso fabuloso ou imaginativo não é novidade no período em que Descartes escreve. Isto porque temos outros exemplos ao longo da tradição filosófica que, antes mesmo de Descartes, se utilizam de gêneros literários diversos e imaginativos para sustentar suas teorias, como *A cidade do Sol* (1602) de Tommaso Campanella e a *Nova Atlântida* (1629) de Francis Bacon. Resguardadas as distinções de escrita e de estilo literário, todos os textos supracitados se utilizam da imaginação para pensar o mundo a partir de uma história que relata o início e a lógica de funcionamento desse mundo. Além disso, todos esses textos apresentam uma visão rigorosa do mundo, ainda que envolto de um recurso literário que se instaura no âmbito da fantasia.

Nas obras de Descartes podemos encontrar recursos imaginativos como uma forma de provocar o leitor para conduzir o seu pensamento até aquilo que de fato interessa ao autor, seja na fábula do novo mundo, seja na ficção do gênio maligno ou no uso das metáforas como a árvore do conhecimento e a luz do conhecimento. Em todo caso, o uso da imaginação se apresenta como um caminho para o processo de reflexão, o que fará com que o seu leitor alcance abstração necessária para a compreensão daquilo

³⁵ “A ciência funciona por meio de hipóteses. Nem sempre é possível explicar um fenômeno de forma direta. Precisa-se, em alguns casos, supor que eles ocorram de um certo modo. A hipótese atribuiu uma certa regularidade ou um comportamento à natureza que não existe necessariamente nela, ao menos conforme a percebemos. (...) A hipótese é a ferramenta da ciência para desfazer a visão que tínhamos sobre um fenômeno e construir uma nova visão, modelada pelas novas descobertas científicas.” (ANDRADE, 2017:60).

que se pretende. Este é o ponto que nos interessa mais: saber como é possível compreender no *Le monde* a entrada de discurso fabuloso no que diz respeito à criação do mundo. Nos parece que essa entrada apresenta um ponto de partida, antes ignorado pelo autor, que é a causa primeira do movimento. Ignorado, porque o próprio autor nos diz, na primeira fase da sua argumentação, que não se deterá a tratar a causa do movimento e que bastaria assumir, como os doutores, a noção de motor primeiro, pois para ele bastava crer que as partes da matéria começaram a se movimentar e não mais pararam³⁶. No entanto, no decorrer da investigação, Descartes retoma esse ponto por meio de uma fábula para propor a causa do movimento como sendo fruto da criação de Deus. Se considerarmos a função pedagógica da fábula, como nos mostra Griffith, somada ao papel estratégico proposto por Descartes para que seu discurso não se torne enfadonho ao leitor, e o fato de que a criação não altera as afirmações da relação entre o movimento e a transformação dos corpos, podemos dizer que a inserção dessa fábula tem o papel de dar início a um processo de reflexão e radicalização do argumento, tal como acontece nas *Meditações Metafísicas* (1641) com a ficção do gênio da maligno.

A fábula começa supondo a criação de uma matéria que ocuparia todos os lados que a imaginação pudesse supor e ainda mais além do que é possível acessar com a imaginação, e que tenha feito essa matéria sem que exista lugar vazio nessa criação. Descartes argumenta ainda que seria mais fácil supor que a imaginação teria mais dificuldade para conceber essa criação por ser mais limitada, do que supor que essa matéria não possa ser criada por Deus em que não há limites ao seu poder³⁷. A criação dessa matéria levanta a questão sobre o infinito, pois, de acordo com o autor, os Filósofos concebem que existem infinitos espaços. Mas o autor afirma que não irá se deter sobre essa questão, apenas assumirá o necessário para sua investigação, ou seja, uma matéria criada a 5 ou 6 mil anos, sendo isto o suficiente³⁸.

³⁶ Conferir nota 25.

³⁷ “Suponhamos que Deus crie novamente ao redor de nós tanta matéria que, de qualquer lado que nossa imaginação possa se estender, ela não perceba mais nenhum lugar que esteja vazio. (...) por exemplo, que a distância que há desde a Terra até as principais estrelas do firmamento, e suponhamos que a matéria que Deus tenha criada se estenda bem mais além por todos os lados, até uma distância indefinida. Com efeito, há bem mais motivos e temos muito mais poder para prescrever limites à ação de nosso pensamento que às obras de Deus.” (AT. XI: 429).

³⁸ “Os Filósofos nos dizem que esses espaços são infinitos; e disso devem estar bem convencidos, pois foram eles mesmos que os forjaram. Mas, a fim de que essa infinitude não nos detenha nem nos embarace, não nos propomos a ir até o fim; entremos aí somente o bastante para que possamos perder de vista todas as criaturas que Deus fez.” (AT. XI: 429).

Após supor essa matéria criada, Descartes afirma que não há nessa natureza “absolutamente nada que qualquer um não possa conhecer tão perfeitamente quanto seja possível” (AT. XI: 430). O que temos, até então, é uma natureza criada em que não há nada nela que não seja possível ser conhecida. Essa afirmação nega a possibilidade de que exista algo na matéria que não seja apreendido pelo entendimento como algo obscuro e inacessível. E, essa matéria criada não possui, a princípio, nenhum elemento singular como a terra, fogo, ar, madeira ou qualquer coisa que constitua uma qualidade. Não se trata, porém, da matéria primeira dos escolásticos que esvazia a matéria a ponto de não restar nada nela que seja possível ser apreendido. Trata-se, para Descartes, de um corpo sólido que ocupa todo o espaço em tamanho, largura e profundidade.

Descartes diz que essa matéria criada por Deus é passível de ser dividida em diversas partes e que Deus já a dividiu em partes distintas com tamanhos e movimentos distintos e que essas partes começaram a se mover desde sua criação. Esse movimento que se inicia no ato da criação não cessa, e essas partes que começaram a se mover por resultado da ação divina “continuem seus movimentos segundo as leis da natureza” (AT. XI. p.431)³⁹. Deste modo, poderíamos pensar ter um matéria criada sem elementos, ordem ou proporção, “o caos mais confuso e embaralhado” (AT. XI: 431). Mas, visto que conjuntamente com a criação da matéria, Deus a cria em movimento que, agindo segundo as leis da natureza, são “suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem por si mesmas” (AT. XI: 432 grifo nosso) resultando no mundo “perfeito” com os seus componentes singulares que são perceptíveis aos sentidos. Descartes sinaliza que se, por um lado, Deus cria uma matéria em movimento, essa matéria não possui as particularidades que percebemos na natureza, pois o resultado da criação é uma matéria caótica em movimento e que ao se movimentar segundo leis da natureza ela vai tomando as qualidades que são percebidas.

Isso implica que existem duas causas que precisam ser destacadas, primeiro, uma causa criadora, que é Deus e, neste sentido, a ação divina possui um efeito único e

³⁹ “Não é que ele [Deus] a separa uma das outras de modo que haja algum vazio entre elas; antes, pensamos que toda diferenciação que aí coloca consiste na diversidade dos movimentos que ele lhes dá, fazendo que desde o primeiro instante em que foram criadas umas comecem a se mover para um lado, e as outras para outros, umas mais depressa e as outras mais lentamente (ou, mesmo, se assim desejardes, sem movimento algum), e que depois disso, elas continuem seu movimento conforme as leis ordinárias da natureza.” (AT. XI: 431).

constante, a saber, uma matéria que se movimenta. Contudo, o movimento inserido na matéria, por se tratar de um movimento constante e regulado por leis, resulta nos corpos e elementos componentes dessa matéria, logo, o movimento é a causa eficiente das modificações dessa matéria caótica criada. Como o movimento posto na matéria jamais deixa de existir, as modificações no corpo também não cessam.

O que nos oferece Descartes é um Deus que cria um corpo sem atributos singulares, sem figura, sem ordem e proporção, um caos. No entanto, esse corpo é criado em movimento e junto com esse corpo que se move e que se modifica na medida que o movimento é o que permite a transformação dos corpos, Deus cria leis da natureza que guiam esse movimento e transforma o caos no mundo tal como experimentamos. É importante notar que não é Deus que diretamente altera o caos por ele criado, mas o movimento guiado pelas leis da natureza.

Após essas afirmações, Descartes volta sua atenção para uma noção de matéria, que novamente se apresenta na voz do seu interlocutor, chamado por ele de Filósofos, para contrapô-la. Isto porque, segundo o autor, a matéria dos Filósofos, por carregar diversas características componentes, acaba por dificultar a compreensão que se tem dela, ao passo que, para Descartes, é preciso estabelecer uma noção de matéria simples que elimine toda dificuldade de compreensão que a filosofia da academia utiliza. Para se precaver dessa dificuldade, o autor define a matéria unicamente como a capacidade de ocupar espaço⁴⁰. Ainda no que diz respeito à constituição dessa natureza, Descartes insiste na necessidade de vetar a natureza de qualquer aspecto obscuro que possa resultar em possíveis contradições.

Feito isso, o passo seguinte de Descartes é estabelecer as três leis da natureza criada por Deus. Para tanto, o autor começa por estabelecer que o que ele chama de

⁴⁰ “É preciso que eu lhes diga neste ponto que, se não me engano, toda a dificuldade que experimentam em relação à sua [definição] provém exclusivamente do fato de que querem distingui-la de sua própria quantidade e de sua extensão exterior, isto é, da propriedade que ela tem de ocupar espaço. (...) Mas eles não devem tampouco achar estranho, se eu supuser que a quantidade da matéria que descrevi não difira de sua substância mais que o número o faz em relação às coisas numeradas, e se eu conceber sua extensão, ou a propriedade que ela tem de ocupar espaço, não como um acidente, mas como sua verdadeira forma e sua essência, pois não poderão negar que a conceber dessa maneira é muito fácil.” (AT. XI: 432-433). Essa é a primeira vez no texto em que o termo substância aparece e é vinculada a descrição do conceito de matéria do Descartes. Nossa hipótese é que a concepção de substância, tal como estabelecido em suas obras de maturidade, ainda não está bem definida neste tratado. Deste modo, não tomaremos, neste primeiro momento, a noção de substância tal como ela é tratada nas demais obras, basta-nos que ela seja considerada tal como está na letra do autor, com a propriedade de ocupar espaço.

natureza não é nenhuma divindade ou coisa do tipo, mas, natureza é simplesmente a matéria criada tal como ele já descreveu e, “sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma maneira que a criou” (AT. XI: 435). Descartes propõe que Deus tenha criado a matéria, como já descrita, e que conservaria essa matéria do modo como havia criado. Essa afirmação visa manter a imutabilidade da ação divina que “jamais se altera” (AT. XI: 435). Pois, criar uma matéria que dependa da intervenção intermitente de Deus para se modificar implica que Deus mude sua ação para produzir distintos efeitos alterando a criação (como veremos nos próximos capítulos). Mas, criar uma matéria em movimento que por isso se altera não implica um problema de imutabilidade divina; e para justificar as alterações dos corpos, Descartes atribui à natureza essa função, por meio das leis⁴¹.

Esquemáticamente, podemos dividir as considerações sobre a matéria e a relação de Deus com a criação da seguinte maneira: primeiro, Deus cria uma matéria extensa que é dividida em partes que se movem e essa característica deve ser conservada; segundo, a matéria movente criada por Deus possui partes e essas partes, ao se chocarem, se alteram, modificando suas figuras, velocidade e direção de movimento. Essas alterações constroem contingências na matéria e estão em constante transformação. Deus conserva os cursos de movimento que a parte adquirir, mas a aquisição de movimentos diferentes e de novas figuras são acidentes resultantes do movimento das partes e não de Deus.

Dito de outro modo, se Deus é “imutável, age sempre do mesmo modo” (AT. XI: 435) Deus conserva a matéria com o mesmo ato criador. Como a matéria se altera impondo o devir à natureza? Para entender isso é preciso compreender o que significa dizer que Deus conserva a matéria do mesmo modo que a criou e, sobre isso, basta compreender que Deus, no ato de criação, cria uma matéria em movimento e que, “conservar” significa manter o movimento. Ainda que esse movimento se altere e as partes se modifiquem, Deus mantém a matéria em movimento. Assim, o ato de Deus produz um mesmo efeito sempre, embora, nesse efeito, por acidente do próprio efeito,

⁴¹ “Pois, desse simples fato de que Ele continua a conservá-la assim, segue-se necessariamente que deve haver inúmeras mudanças em suas partes, as quais, não podendo, parece-me, ser atribuídas propriamente à ação de Deus, porque ele jamais se altera, eu as atribuo à natureza e as regras segundo as quais se fazem essas mudanças, eu as denomino “leis da natureza”.” (AT. XI: 435).

encontre-se inúmeras diferenças. Essas diferenças no efeito são regidas pelas leis da natureza que descrevem o resultado que se obtém com o choque das partes.

[As partes] ao começarem a se mover elas começaram também a mudar e a diversificar seus movimentos pelo choque de umas com as outras; e, assim, se Deus conserva subsequentemente da mesma maneira que as criou, Ele não as conserva no mesmo estado; isso quer dizer que, agindo Deus sempre igualmente, e por conseguinte, produzindo sempre em substância o mesmo efeito, se encontram, como por acidente, inúmeras diferenças nesse efeito. (AT. XI: 435).

De acordo com Descartes, é imprescindível garantir que esse movimento não seja desordenado, apesar de não ser guiado necessariamente por uma causa final. A ordenação é necessária para que o movimento se mantenha sempre na mesma quantidade imposta no ato da criação, se transmita e ocorra com a previsibilidade que resulta na necessária manutenção da perfeição da criação. Essa ordenação é natural à própria matéria e é expressa em três leis da natureza relacionadas à transferência de movimento, ao contato entre as partes e os modos como cada parte se relaciona com o movimento de outra parte. No geral, essas leis da natureza descrevem o comportamento das partes que estão em movimento, modificação ou permanência de estado, assim como a direção e alternância de direção das partes.

Primeira Lei da Natureza

A primeira lei descreve que uma parte da matéria tende a permanecer no mesmo estado que se encontra se não se chocar com outra parte que a faça se alterar. Deste modo, toda parte da matéria conserva a figura, a velocidade de movimento e a direção até que outra parte a estimule a mudar. A primeira lei da natureza abre caminho para mais uma ruptura com a filosofia da escola, porque essa lei parece comungar daquilo que os filósofos postulam sobre a transformação da matéria, entretanto, para Descartes, esses filósofos tiram desse processo aquilo que ele inclui como sendo essencial, a saber, o movimento.

Ao longo de todo o texto, Descartes busca se afastar da filosofia do hilemorfismo. A crítica se torna mais precisa no momento em que Descartes se propõe a apresentar a transformação dos corpos vinculada às leis do movimento, isso porque a crítica à noção de movimento se fortalece ao longo dessa parte, pois inclui também uma

crítica à noção de matéria. Essa crítica começa com a definição de movimento que afirma que “o movimento é o ato de um ser em potência, enquanto está em potência”⁴² (AT. XI: 436). Considerando essa concepção, podemos dizer que o movimento é o ato constituinte do ente que permite a transformação das potencialidades do ente em ato. Dito de outro modo, o movimento é a condução das potências aos atos⁴³.

Esse modo de definir coloca o movimento como sendo parte essencial do ente, pensado como constituinte de cada ser em sentido particular e não na matéria em geral. Deste modo, a concepção apontada por Descartes parece sugerir uma noção de movimento como sendo parte essencial dos entes e que cada ente a seu modo possui um modo de movimento, logo, são diversos modos de movimento, correspondentes à diversidade de entes. A divergência de Descartes com essa concepção se dá pela diversidade de movimentos que ela sugere, e essa diversidade de movimentos retoma a crítica à noção de matéria ensinada nas escolas, pois essa diversidade corresponde à diversidade de qualidades que a matéria possui. Essa concepção, segundo Descartes, parece dificultar a compreensão do que é de fato o movimento, uma vez que a definição da escola não diz respeito unicamente à transformação dos atributos, mas para cada atributo existe um tipo de movimento diferente.

Para não recorrer à mesma definição, que entende ser uma dificuldade, Descartes propõe uma definição que busca eliminar as qualidades dos objetos e leve em conta somente aquilo que é necessário para compreender o movimento, a saber, a extensão. Enquanto definições de outros autores levam em consideração as diversas qualidades singulares da matéria, a definição de Descartes diz respeito, neste momento do texto, ao movimento da matéria de um espaço a outro⁴⁴. A noção de movimento em

⁴² “Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est.” (AT. XI: 436).

⁴³ “O sujeito do movimento não é o ser em ato, uma vez que ainda não recepcionou a forma, nem é o não ser, exceto se entende a expressão como indicando a privação da forma a ser recebida. Tal sujeito em movimento, o substrato material, é dito em potência para o ato. Ademais, uma vez que o ato é o fim do movimento e também o fim da potência, pode-se afirmar que o movimento é a transição da potência para o ato.” (CUSTÓDIO, 2015: 6).

⁴⁴ “Os filósofos também supõem inúmeros movimentos que, pensam eles, podem realizar-se sem que nenhum corpo mude de lugar, como aqueles que chamam: Motus ad formam, motus ad calorem, motus ad quantitatem (movimento quanto a forma, movimento quanto o calor, movimento quanto à quantidade) e outros mil. De minha parte não conheço nenhum outro senão esse que é mais fácil de conceber que as linhas dos geômetras, que faz com que os corpos passem de um lugar para outro, ocupando sucessivamente todos os espaços que estão entre eles.” (AT. XI: 436 - 437).

Descartes conserva, contudo, a função de transformação do ser, isto é, o movimento é o devir, é o que permite as transformações das coisas.

Descartes parece estar falando de dois tipos de movimentos diferentes, um essencial da matéria e outro relacionado àquele movimento que é efeito nos corpos, como se, por um lado existisse um movimento intrínseco a toda matéria que foi criado com ela e que se mantém e que não é, necessariamente, perceptível. Além disso, Descartes afirma que o repouso, diferente do que foi ensinado na escola, não diz respeito à uma ausência de movimento, mas de “uma qualidade que deve ser atribuída à matéria enquanto essa permanece em um lugar, tanto quanto o movimento é uma outra, que lhe é atribuída enquanto muda de lugar.” (AT. XI: 436 - 437). Ademais, o movimento que é atributo dos singulares são efeitos desse movimento originário. O movimento nos singulares é perceptível e, por ser perceptível, serve de ferramenta para a física⁴⁵.

Segunda Lei da Natureza

A segunda lei diz respeito à interação entre as partes e o modo de transferência de movimento. De acordo com a segunda lei, um corpo ao repelir outro corpo doa movimento para o corpo que está sendo repelido e, com isso, perde a quantidade de movimento doado. Isto é, ao impelir um corpo, o corpo que impele perde quantidade de movimento para o corpo impelido, que recebe essa quantidade de movimento. Outro aspecto importante determinado por essa lei é a resistência que um corpo tem sobre o movimento de outro que o choca. Dito de outro modo, quando em um curso um corpo

⁴⁵ A noção de matéria nesta parte geraria um problema, na medida em que a matéria não pode perder a quantidade de movimento doado no ato da criação, assim como não é possível o deslocamento de lugar dessa matéria, pois ela ocupa toda a extensão. Uma hipótese possível seria: quando Descartes diz matéria aqui ele está se referindo ao corpo, isto levando em conta uma separação entre a noção de movimento e matéria no que diz respeito ao ato de criação e às noções de matéria e movimento no sentido da física. Dito de outro modo, todo o corpo está em movimento, inclusive, aqueles corpos que consideramos em repouso, pois o repouso é o modo como determinados corpos nos aparece e não como o são de fato e isso é resultado do postulado de que Deus cria uma matéria que se move e esse movimento não pode cessar em absoluto nos corpos. Porém, é necessário justificar a alteração dos corpos e seu deslocar no espaço e, a esse serviço, é necessário conceber um movimento que é acidente na matéria como os corpos, que é resultado de um movimento que lhe é basilar e que é perceptível, pois modifica e desloca perceptivelmente os singulares. Portanto, é possível pensar em dois tipos de movimento, um referente à matéria é necessário porque constituinte da natureza e um movimento relacionado aos corpos que é atributo e acidente destes. O repouso, por sua vez, só é possível ser considerado em relação ao movimento que é acidente na matéria.

se choca com outro, ambos promovem resistência, na medida em que uma parte tende a permanecer em seu estado atual até que outra rompa esse estado. E, aqui, é importante considerar que o estado se altera à medida que sua resistência é superada⁴⁶.

Antes de passar para a terceira regra, Descartes, reforça que essas duas regras são necessárias na medida que concebemos uma imutabilidade da ação divina e conservação da sua criação⁴⁷. As duas regras visam garantir que, se Deus cria uma matéria em movimento, e que cada parte se movimento de maneira diversa, conservando o estado atual seja de transferência ou não de movimento, essa condição precisa ser assegurada e as leis da natureza prescrevem a manutenção das condições da criação e ao mesmo tempo, regem a mudança e transformação do mundo.

Terceira Lei da Natureza

A terceira lei da natureza afirma que, apesar das diversas direções que um corpo possa tomar, ele tende a se manter sempre em linha reta. E, essa lei, assim como as outras, implica a conservação do estado que determinado corpo se encontra.

Para melhor compreensão do que o autor propõe como conservação atual do estado do corpo, podemos imaginar os corpos A, B e C como sendo corpos mais grossos em meio a diversos corpos bem mais sutis. Suponhamos que A esteja em um movimento x e que Deus conserva esse movimento enquanto ele está em curso em A. Agora, imaginemos que A se choca com B, que está em repouso e que possui maior resistência que A, seja pelo tamanho de seu corpo, ou por qualquer outro fator, o efeito desse choque é a alteração da quantidade de movimento e de direção de A que antes era x e agora passa a ser y. A contingência impõe uma alteração de movimento no corpo A de x para y, e Deus, sempre com o mesmo ato, conserva A em direção y até que a contingência altere sua disposição. Em uma outra situação, suponhamos que A em direção y se depare com um corpo C com uma resistência ainda maior que B e, dada a alteração de A no primeiro choque, A não possui resistência o suficiente para alterar sua

⁴⁶ “O movimento de um corpo não é retardado pelo encontro com uma outra proporção de quanto este lhe resista, mas somente na proporção de quanto sua resistência seja superada, e que, obedecendo-lhe, este outro recebe a força de se mover que o primeiro perde.” (AT. XI: 438-439).

⁴⁷ “Ora, ocorre que essas duas regras resultam manifestamente apenas deste fato, de que Deus é imutável e que, por agir sempre da mesma maneira, produz sempre o mesmo efeito.” (AT. XI: 440).

direção ou manter seu movimento. O encontro com C faz com que A entre em repouso e Deus, por seu turno, conserve essa condição até que outro fator externo ao corpo o altere⁴⁸.

Deste modo, Deus conserva o estado atual do corpo, mas a disposição da matéria é responsável pela alteração e mudança. A conservação do movimento comum e a autonomia da natureza em relação às mudanças conduzem Descartes ao problema do milagre. Se Deus criou e só conserva a natureza tal como ela se encontra no momento atual, Ele não altera segundo sua vontade as disposições atuais da natureza, ao contrário, as mantém até que a própria natureza se altere. Assim sendo, a concepção de milagre se esvazia na medida em que Deus não altera o estado atual das coisas, a mudança está relacionada à própria alteração da natureza. Assim como Deus, nenhum ser racional é capaz de mudar o curso da natureza, ou seja, as leis da natureza são as únicas que regem o curso ordinário do mundo⁴⁹.

Essa construção argumentativa, no entanto, pressupõe uma noção de força (*force*) que parece ser inerente à matéria que se movimenta, isto é, parece ser a força uma situação do próprio movimento presente em cada parte dessa matéria⁵⁰. Entender a noção de força⁵¹, no autor, passa por compreender o fato de que a noção de força está sempre associada ao movimento. Seja quando identificado como uma tendência de se manter em sua condição atual, seja para explicar o modo como os corpos se aproximam do centro da terra, todas estas argumentações estão associadas ao movimento que é também uma força na matéria a depender do estado em que consideramos o corpo analisado. Dito de outro modo, isso que o autor chama força está sempre associado ao

⁴⁸ Importante considerar aqui que, essas mesmas leis aparecem novamente nos *Princípios da Filosofia* (1644), ainda com uma certa relação entre as aqui expostas. Entretanto, as leis da natureza nessa obra vem acompanhada de uma análise sobre alguns outros conceitos, como a teoria da colisão e as noções de vizinhança e diferenciação. Essas questões serão exploradas no capítulo II desse texto.

⁴⁹ “E, afim de que não haja exceção que impeça de fazê-lo acrescentaremos às nossas disposições, se vos agradar, que Deus jamais fará nele milagre algum e que as inteligências, ou as almas racionais que poderemos supor também, mais adiante, não perturbaram de maneira alguma o curso ordinário da natureza.” (AT. XI: 443).

⁵⁰ “E, supondo, além disso, que, desde esse primeiro instante, as diversas partes da matéria, nas quais esses movimentos se distribuíram desigualmente, começaram a conservá-los ou a transferi-los de uma para outra, segundo a força de que dispunham para tal, é preciso necessariamente pensar que Ele as faça continuar sempre a agir assim.” (AT. XI: 440) (grifo nosso).

⁵¹ Essa noção de força indicada na nota 50 não foi precisamente estabelecida por Descartes, mas, parece que esses conceitos são importantes para compreender como as partes da matéria conservam o seu estado atual até que algo externo a modifique. Na passagem em questão, Descartes apresenta uma relação entre o movimento e a força que sustenta a conservação da condição atual do corpo.

fato do corpo se mover e tudo que ocorre está implicado na noção de movimento, de modo geral, tudo é movimento inclusive o fato de que um corpo tem a tendência de se manter em um mesmo estado até que algo externo o altere.

A relação entre força e movimento parece se manter ao longo das obras de maturidade de Descartes, pois pode ser encontrada nos *Princípios da filosofia*⁵² e na carta de Descartes a Mersenne de 28 de outubro de 1640.⁵³ Entretanto, é preciso notar duas coisas sobre a noção de *quantum in se est*⁵⁴. A primeira é que essa nova característica na matéria é apresentada em meio às leis da natureza, mas, ela não aparece discriminada nem no momento em que o novo mundo é descrito no *Le monde*, e também não é descrita nos *Princípios* como parte constituinte da matéria em movimento. A matéria e o movimento são as únicas coisas resultantes do ato da criação. As leis da natureza são o lugar que Descartes utiliza, tanto para os *Princípios* quanto para o *Le monde*, para apresentar essa noção de força.

A segunda é que as leis da natureza dizem sobre o movimento e os efeitos que esse movimento gera nos corpos. Se levarmos essa característica em conta, é possível considerar que esse *quantum in se est* não é outra coisa senão o próprio movimento, mas, agora, sendo considerado como a tendência que um corpo possui de continuar no estado em que se encontra, como aponta Descartes na carta a Mersenne⁵⁵. Descartes procura se precaver novamente da qualidade oculta e busca explicar o movimento dos corpos e como os corpos resistem ou tendem a se manter no estado em que se encontram. Sobre isso, o autor diz que: “é certo que um corpo, desde que tenha começado a se mover, tem em si mesmo, por essa razão somente, a força de continuar a mover-se” (AT. III: 213, grifo nosso). A força parece ser um modo de considerar uma determinada situação dos corpos que se movimentam. O autor afirma que o fato do corpo se movimentar é a única razão do corpo possuir essa força que faz com que ele resista a certa situação que foi colocada. É preciso considerar ainda que a modificação

⁵² Iremos trabalhar essa relação mais detidamente nos capítulos II e IV deste trabalho.

⁵³ “É um grande engano admitir o princípio de que nenhum corpo se move por si mesmo. Pois é certo que um corpo, desde que tenha começado a se mover, tem em si mesmo, por essa razão somente, a força de continuar a mover-se, justamente como, uma vez estando estacionário em certo lugar, ele tem, por essa razão somente, a força de continuar lá.” (Descartes a Mersenne de 28 de outubro de 1640, AT. III: 213).

⁵⁴ A expressão *Quantum in se est* aparece nos *Princípios* exatamente quando inicia a argumentação sobre a força. A expressão se refere a essa força que a matéria possui. Conferir nota 72.

⁵⁵ Conferir notas 51 e 53 deste capítulo.

acontece quando um outro corpo que lhe afeta possui uma maior intensidade de movimento que a força, isto é, a tendência de se manter num certo estado, que o corpo afetado tem de resistir a ação sofrida.

Parece-nos que, com o que temos até agora, é possível traçar uma argumentação que sustente o movimento como causa de transformação da matéria nos singulares, mas ainda é preciso compreender em que medida isso não seria um retorno à noção de qualidade oculta da matéria, e como isso se relaciona com a negação de Descartes da existência de qualquer noção de forma ou de potência que esteja na matéria e que seja condição para sua transformação. Para isso, será necessário compreender como Descartes e os cartesianos posteriores ao autor propuseram soluções para essa aporia.

Capítulo II - Sobre o Movimento e a Causa do Movimento

O propósito deste capítulo é compreender como Descartes relaciona, na segunda parte do seu texto *Princípios da filosofia* (1644), o que parecem ser duas causas, uma divina e uma natural, do movimento com as leis da natureza. Além disso, procuraremos nesse capítulo, traçar uma investigação que permitirá compreender o que sustenta a interpretação ocasionalista da filosofia cartesiana em nomes do cartesianismo imediatamente posteriores a Descartes, como Malebranche (1638-1715), Cordemoy (1626-1684) e La Forge (1632-1666).

Para esse propósito analisaremos, na primeira parte do capítulo, as definições de movimento na obra em questão: a primeira definição refere-se ao que o autor chama de definição de movimento do senso comum, e uma segunda definição que Descartes chama de definição de fato do movimento. Na segunda parte analisaremos as duas causas do movimento propostas por Descartes e como ela se relaciona com as leis da natureza. Por meio disso, finalizaremos a segunda parte estabelecendo as possíveis interpretações sobre as relações entre causa do movimento, movimento e a transformação da matéria. Por fim, na terceira parte analisaremos o estabelecimento do ocasionalismo em cartesianos posteriores a Descartes que se utilizam dos mesmos conceitos do autor, mas que são lidos de forma a sustentar uma teoria da causação.

Na segunda parte dos *Princípios da filosofia*, Descartes constrói sua argumentação a partir da relação que o movimento tem com os corpos perceptíveis na matéria⁵⁶. Isto é, a

⁵⁶ A noção de matéria presente nesta fase do texto é comum àquela que Descartes apresenta no *Le monde* e destacada neste texto no primeiro capítulo (nota 26 e 37). Nas passagens, em ambas as obras, Descartes propõe que a matéria é única, divisível e em movimento. E, também nesta obra, como no *Le monde*, a diversidade dos corpos é resultado do movimento das partes dessa matéria. Se associarmos os artigos 22 e 23 da segunda parte dos *Princípios*, teremos: “não é difícil inferir de tudo isto que a terra e os céus são feitos de uma mesma matéria e que, mesmo que houvesse uma infinidade de mundos, seriam todos feitos da mesma matéria” (Parte II, art. 22. AT. IX: 75) e “Toda as propriedades que nela apercebemos distintamente apenas se referem ao facto de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por consequência, pode receber todas as afecções resultante do movimento dessas partes. (...) a

primeira informação que Descartes nos oferece diz respeito ao fato de ser o movimento a causa da distinção da matéria extensa, que é única em corpos diversos. Neste sentido, o que sustenta a variedade dos corpos distintos são a diversidade do movimento e o tamanho das partes dessa matéria. A análise sobre a diferenciação dos corpos resultante do movimento da matéria leva Descartes a retomar a definição da natureza como “o princípio do movimento e do repouso”⁵⁷.

Descartes define a natureza como aquela que é capaz de receber o estado de repouso e de movimento. Deve-se considerar que o termo "movimento", nesta afirmação, diz respeito àquilo que o senso comum considera pelos sentidos. Notadamente, o que Descartes chama de definição do senso comum se contrapõe à definição, de fato, do movimento, ou a verdade sobre o movimento. Essa distinção nos permite separar, em Descartes, a noção de movimento que diz respeito à contingência⁵⁸ nos corpos – que é estudada pela física comum e que prevê uma ação perceptível nos corpos – da definição de movimento verdadeira, que diz respeito à característica da matéria.

A primeira definição de movimento de senso comum apresenta a percepção do movimento de um corpo que está em movimento quando sofre uma ação que o desloca de um lugar para o outro. Junto à tentativa de investigar o movimento na natureza, é preciso considerar uma investigação sobre o repouso, e a definição de repouso no senso comum está a serviço da descrição da ausência de deslocamento do corpo no espaço⁵⁹. Essa primeira definição diz respeito ao movimento que chamamos, no capítulo anterior, de movimento físico, que não é característica da natureza da matéria. Descartes nos oferece primeiro uma definição que permite considerar aquilo que é percebido e que pode ser mensurado pelas contas matemáticas e, neste sentido, trata-se do movimento que, apesar de poder modificar um corpo dependendo da situação, não é o mesmo

diversidade das formas que nela [na matéria] se encontram dependem do movimento local.” (Parte II, art. 23. AT. IX: 75). Conferir citação na página 25.

⁵⁷ “Sem dúvida que isto foi também observado pelos filósofos em muitas ocasiões: a natureza é o princípio do movimento e do repouso.” (Parte II, art. 23. AT. IX: 75).

⁵⁸ Usaremos a noção de “contingência” para tratar daquele movimento que diz respeito ao deslocamento de um corpo no espaço e que tem como efeito uma mudança de posição neste espaço. Além disso, é importante notar que espaço diz respeito à posição de um corpo em relação a outros corpos e essa consideração é necessária na medida em que espaço não pode ser confundido em Descartes com o vazio, pois Descartes nega a possibilidade de vazio. (Parte II, arts. 13 até 21. AT. IX: 66-73).

⁵⁹ (Parte II, art. 24. AT. IX: 75-76).

movimento que transforma a matéria caótica nos corpos organizados⁶⁰. Além disso, é preciso reforçar que é frente a essa noção de movimento que é possível pensar no repouso, na medida em que se apresenta uma oposição entre a ação que é percebida e que resulta no deslocamento de um corpo e a ausência dessa ação e do deslocamento. Essa observação do deslocamento é possível quando considerado o aparente repouso dos demais corpos que estão no entorno do corpo que sofreu a ação e se deslocou. Descartes não se detém longamente nessa definição e rapidamente passa para a segunda definição de movimento e essa, por sua vez, diz respeito à tentativa de compreender o que é o movimento.

A segunda definição de movimento diz respeito ao que Descartes compreende como sendo a verdade que, para o autor, é uma translação de um corpo em relação a um corpo vizinho⁶¹. Dito de outro modo, trata-se de translação de uma parte da matéria em relação àquelas partes que são “consideradas como em repouso”, o que marca o fato de que o movimento é descrito com o vínculo direto com a matéria e com o conceito de vizinhança. Porém, essa definição gera uma dificuldade pois, como dissemos, se o movimento em questão é aquele que é propriedade da matéria, o repouso que aqui é apontado não pode ser tomado em sentido absoluto, uma vez que a matéria criada não perde o movimento que nela foi colocado no ato da criação.

É evidente que desde o momento em que Deus criou a matéria, não só pôs a suas partes em movimento de modos diferentes, mas também as fez de tal natureza que desde então umas começaram a impedir outras e a comunicar-lhes do seu movimento: e como Deus as conserva ainda com a mesma acção e com as mesmas leis que lhes atribuiu quando as criou, é necessário que agora conserve nelas o movimento com que as dotou, juntamente com a propriedade que atribuiu a este movimento de não estar sempre presente nas mesmas partes da matéria, mas,

⁶⁰ “Com efeito, Deus estabeleceu tão maravilhosamente tais leis que, embora suponhamos que não tenha criado nada além do que firmei e mesmo que não tenha posto nisso nenhuma ordem ou proporção mas tenha composto o caos mais confuso e mais embaralhado que os poetas possam descrever, elas são Suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem por si mesmas.” (AT. XI: 432, grifos nossos).

⁶¹ “A translação de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles corpos que a tocam de modo imediato e são considerados como em repouso para a vizinhança de outros. Por ‘corpo’ ou ‘parte da matéria’ entendo tudo que é transferido de uma única vez, mesmo se consistir de muitas partes que possuam outros movimentos. E digo que é uma translação, e não força ou ação de transferir, para mostrar que está sempre no móvel, não no motor, porque ambos não são comumente distintos de modo suficientemente preciso; e é somente um modo, não uma coisa subsistente, assim como a figura é um modo de uma coisa figurada ou o repouso de uma coisa em repouso.” (Parte II, art. 25. AT. IX: 76).

passando de uma para outra, de acordo com o modo como se interceptam. (Parte II, art. 42 AT. IX: 87-88)⁶².

Há uma dificuldade em compreender a possibilidade do repouso absoluto na matéria. Pois, além de colocar um problema na argumentação sobre a criação divina, na medida em que implica diretamente na manutenção da quantidade de movimento colocado na matéria no momento da criação⁶³ consiste em uma dificuldade em termos físicos, gerando o problema de explicar como uma única matéria possui ao mesmo tempo uma parte em movimento e outra em repouso. O problema decorre do fato de que a matéria, apesar de divisível, não possui vazio interstício e, portanto, é um todo sem separação que deve estar ou em movimento ou em repouso.

Entretanto, com uma leitura mais atenta percebemos que esse problema desaparece. Há dois elementos no texto que esclarecem que o tema em questão é um falso problema: primeiro, aquele que trata a noção de repouso como um instrumento explicativo que não é mais utilizado na continuidade da passagem. Segundo - na continuidade da passagem, em que a translação será melhor definida - Descartes distingue o termo “translação” de “força ou ação de transportar”, e aponta que a translação encontra-se na coisa em movimento e não unicamente no motor.

O movimento como translação, nota Custódio (2016), deve ser compreendido com o auxílio da noção de reciprocidade que está implicada no conceito. Ainda de acordo com Custódio, essa reciprocidade é marcada pela noção de vizinhança e pela distinção entre a causa motora e o movimento. Deve-se notar que o movimento não é ele mesmo a causa do móvel, já que está no móvel. Ele é componente de todas as partes da matéria de forma recíproca. Assim, diz Custódio:

Não sendo causa motora, o movimento é dito recíproco por estar presente tanto no corpo que se move quanto na vizinhança para a qual o corpo se move. A noção de reciprocidade do movimento dá-se pela referência a dois corpos, o móvel e seu vizinho. (CUSTÓDIO, 2016: 63).

⁶² (Parte II, art. 45. AT. IX: 89).

⁶³ “Desse modo, inteligimos que Deus é perfeito não apenas por sua imutabilidade, mas também quando ele opera com máxima constância e imutabilidade (...) Deus moveu as partes da matéria de diferentes modos quando primeiro as criou, e que agora conserva toda a matéria do mesmo modo pela mesma razão que ele a criou antes, que ele conserva a mesma quantidade de movimento nela sempre.” (Parte II, art. 36. AT. IX: 62).

Na passagem acima, Custódio afirma que, para Descartes, o movimento está tanto no corpo que se move e se choca com outro corpo, quanto no corpo que receberá a ação. O movimento descrito diz respeito àquele que é essencial na matéria, diferente daquele que é contingência na matéria. Isto é, o movimento enquanto componente de toda matéria se distingue daquele movimento que se dá por meio de uma ação particular e que a ausência dessa ação ou força resultaria em um estado de aparente repouso⁶⁴. O movimento de fato é pura ação, sem a possibilidade de interrupção ou diminuição dessa ação. Assim, ainda que seja possível que corpos sejam “considerados como” em repouso, esse repouso não compõe a natureza da matéria criada, mas é uma contingência nos corpos. É importante ressaltar que ao assumir a contiguidade e a reciprocidade do movimento na matéria que é única, assumimos a impossibilidade do repouso absoluto⁶⁵.

Outra característica a ser marcada é o termo “vizinhança” que, de acordo com Custódio: “substitui a noção de lugar do aristotelismo com o propósito de sustentar que o mesmo movimento é dito tanto de um corpo quanto de outro corpo que lhe seja contíguo” (CUSTÓDIO, 2016: 63)⁶⁶. A “contiguidade” presente na argumentação ajuda a sustentar a relação direta das partes com sua vizinhança e a relação de reciprocidade do movimento. Essa relação sugere também que corpos contíguos, apesar de poderem alterar a relação com o vizinho, tem essa alteração como determinada na medida em que

⁶⁴ A distinção entre ação particular e ação pura permite distinguir as ações nos corpos, que podem ou não se realizar, e aquela ação que é puro ato na matéria: “cada corpo em particular não existiria senão apenas um único movimento que lhe é próprio, porque não existe senão uma quantidade determinada de corpos que o tocam e que estariam em repouso em relação a ele” (Parte II, art. 31). CUSTÓDIO (2016) usa como termo de distinção de ambos os movimentos: “potência” para aquele movimento que é uma possibilidade e a “ação pura” para aquele movimento que constitui a matéria.

⁶⁵ Sobre o repouso, Gueroult observa: “porque se supõe que os corpos contíguos estejam em repouso, não é exatamente outra coisa senão supor que eles mesmos estejam em movimento.” (GUÉROULT, 1954: 16).

⁶⁶ Destaco aqui a nota 12 do texto de Custódio que diz: “A noção de lugar entre os aristotélicos refere-se ao limite externo dos corpos. Cada corpo possui um lugar natural segundo sua composição pela matéria segunda, terra, água, ar e fogo, que organiza os corpos naturais, dando a cada qual seu lugar natural. O conceito de lugar natural, por seu turno, é determinante do movimento do corpo. Diz-se que o corpo se move segundo o lugar com movimento natural, se seu movimento o leva a seu lugar natural. Em oposição, diz-se que o corpo move-se com movimento violento se, por alguma causa que lhe é externa, é arrancado à força de seu lugar natural. A apresentação da noção de lugar aplicada ao movimento encontra-se na *Física* IV, cap. 1-8, de Aristóteles, e foi extensamente retrabalhada pelos aristotélicos. Descartes refere-se a ela em correspondência com Elizabeth.” (Descartes a Elizabeth, 21 de maio de 1643, AT. III: 666; CUSTÓDIO, 2013: 20). Para um estudo completo do conceito de lugar natural conferir o texto *Discussão acerca do papel físico do lugar natural na física aristotélica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16: 281-301, 2006.

a organização dos corpos e da matéria estabelece uma quantidade determinada de corpos que poderiam se relacionar simultaneamente. Assim, Descartes diz que: “não existe senão uma quantidade determinada de corpos que poderiam se tocar ao mesmo tempo” (Parte II, art. 28 AT. IX: 79). E, neste sentido, ainda que exista a possibilidade da divisibilidade das partes da matéria, as possibilidades de organização e da alteração de posições dessas partes depende da quantidade de partes que lhes são contíguas. No final da definição, Descartes conclui que o movimento é modo⁶⁷ da substância extensa.

No que diz respeito à causa deste movimento, Descartes destaca dois aspectos para investigação, considerando o que ele chama de causa primeira e universal, e essa ele diz ser evidente que é Deus, e a segunda causa que é dita particular e refere-se às leis da natureza. Assim nos diz Descartes:

Depois de ter examinado a natureza do movimento, é necessário considerar a sua causa. E porque pode ser dupla, começaremos pela primeira e mais universal, a que produz geralmente todos os movimentos do mundo; a seguir consideremos a outra, a particular, que faz com que cada parte da matéria adquira o que antes não tinha. Quanto à primeira, parece-me evidente que só pode ser Deus, em que onipotência deu origem à matéria com o movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou. (Parte II, art. 36. AT IX: 83).⁶⁸

A imutabilidade e constância da ação divina impõe à primeira causa – que é Deus – a condição da criação e da manutenção da quantidade de movimento criado. Deus é a causa primeira e criadora, mas também é o que garante a quantidade de movimento imposto na criação. Mas, Deus somente mantém a criação doando ao efeito aquilo que lhe foi dado no ato da criação, entretanto, as modificações que acontecem nessa matéria não podem ser resultado da ação direta de Deus, isto porque a perfeição da natureza divina impede que Deus, ainda que onipotente, altere e modifique os corpos

⁶⁷ A noção de modo é apresentada nos Princípios e ela se apresenta em comparação com a estrutura da substância pensante. Na passagem Descartes diz: “Quando digo modo refiro-me apenas àquilo a que chamo atributo ou qualidade. Quando considero que a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira, sirvo-me particularmente do nome modo ou maneira. E quando pode ser chamada assim em virtude dessa disposição ou mudança, então dou o nome de qualidade às diversas maneiras que fazem com que ela possa ser denominada assim.” (Parte I, art.53. AT. IX: 48). Analisaremos esse aspecto nas páginas seguintes.

⁶⁸ (Parte II, art.36. AT. IX: 83) (grifo nosso).

constantemente⁶⁹. A noção de perfeição de Deus impõe a ele a condição de imutabilidade que impede que ele haja de forma diferente, pois, a ação diferente faria questionar o porquê da mudança não só da ação mas também da vontade divina - visto que querer e agir em Deus são equivalentes - e a mudança significaria uma imperfeição. Na condição de Deus, sua ação primeira é sempre a melhor possível e a alteração segundo a vontade de Deus implicaria a mutabilidade da ação divina.

Para resolver essa dificuldade, é importante considerar as colocações propostas por Descartes, quando ele diz que Deus “deu origem” e que está “conservando” o mundo tal como criou. Essas considerações podem ser lidas da seguinte forma: a ação de criação se mantém ininterrupta e inalterável desde o momento da criação até o momento atual em que a criatura permanece existindo; essa ação gera o mesmo efeito de quando o mundo foi criado, e essa consequência é necessária para sustentar as características da perfeição divina, pois “Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira”⁷⁰. Todavia, há uma diversidade de corpos que se organizaram, se transformaram, se (re)organizam e que estão em constante modificação. As coisas estão em permanente transformação e é preciso justificar como a ação divina que é imutável, gera efeitos distintos e alterações diversas na matéria, ou ainda, é preciso justificar que em um instante Deus quis algo de determinado modo e instantes depois, essa vontade se alterou. A solução para essa possível dificuldade se encontra no estabelecimento das leis da natureza.

Também, em virtude de que Deus não está absolutamente sujeito a mudanças e que ele age sempre da mesma forma, podemos chegar ao conhecimento de certas regras, que eu chamo de leis da natureza, e que são as causas segundas dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos. (Parte II, art. 37 AT. IX: 84).

As leis da natureza se apresentam como uma solução para a dificuldade em compatibilizar a imutabilidade de Deus com a modificação constante dos corpos.

⁶⁹ Quando consideramos a ação divina, é preciso destacar a necessidade de constância e imutabilidade dessa ação, isso porque, na medida em que a noção de Deus envolve a perfeição, não condiz com essa noção a mudança. Deste modo, a decisão por um estado de coisa no ato da criação é necessário e contínua, a alteração e modificação não diz respeito a uma inconstância ou mudança na ação divina, mas, se trata de contingências da própria matéria.

⁷⁰ (Parte II, art. 37. AT. IX: 84).

Descartes chama as leis da natureza de “causas segundas” mostrando a possibilidade de que existe uma causa outra que não Deus, que tem como efeito a diversidade dos movimentos que vemos nos corpos. Há três leis da natureza que, de maneira geral, regulam a forma pelo qual os corpos em movimento reagem em relação mútua:

Tudo que é simples e indivisível permanece no mesmo estado na medida do possível (*quantum in se est*), e não muda, exceto por causas externas. Desse modo, se uma parte da matéria é quadrada, podemos ter certeza de que permanecerá quadrada para sempre, a menos que algo externo mude sua forma. Se estiver em repouso, garantimos que não irá se mover, a menos que seja movida por alguma causa. Se estiver em movimento, do mesmo modo não há razão para pensar que irá cessar seu movimento por sua própria conta, sem auxílio de alguma outra coisa. Assim, podemos concluir que aquilo que se move, na medida do possível mover-se-á para sempre. (Parte II, art. 37. AT. IX: 84).⁷¹

A primeira lei é composta de algumas descrições centrais para compreender o modo como as leis da natureza podem ser causa segunda dos diversos movimentos. Essa primeira lei estabelece a conservação do estado das partes. Trata-se, portanto, de uma capacidade do corpo de se manter na situação que se encontra por um lado, e da necessidade de causas externas para alteração desse estado por outro lado. Isso implica que, em si mesmo, os corpos não possuem meios para alteração dos seus estados, mas, na medida em que esse estado é alterado por uma causa externa, esse corpo permanece no estado em que foi disposto até que outra causa externa lhe altere. Essa capacidade de se manter no estado atual é marcada pela expressão "*Quantum in se est*"⁷² que, como nota Cohen, diz respeito a uma força própria na matéria que tende a manter a matéria no estado que ela se encontra.

É importante notar que há uma diferença ao assumir que o corpo não é causa da alteração do seu próprio estado, de assumir que ele não possui em si a causa de seu movimento. Essa observação se faz necessária dado o fato de que, como veremos, é hipótese plausível, afirmar que a causa do movimento perceptível está na matéria. No cenário possível, Deus cria a matéria em movimento, com diversas partes agitadas de

⁷¹ (Parte II, art.37. AT. IX: 84).

⁷² A expressão “*Quantum in se est*” é objeto de análise de Cohen em seu texto '*Quantum in se est*': *Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius*, de 1964. E, de acordo com Cohen, Descartes antecipa nas leis da natureza o “princípio de inércia” aprofundado e refinado posteriormente por Newton. (COHEN, 1964: 12).

diversos modos distintos. Essas partes tendem a se manter no seu estado atual, e assim é pelo *quantum in se est* que a mantém neste movimento constante. E, esse *quantum in se est* não é modo diferente da matéria em movimento nem se diferencia dela de forma substancial, mas é a própria matéria em movimento que não perde seu movimento e que tende a se manter da maneira como foi criada. Essa tendência como vimos no capítulo anterior, mantém a matéria em seu estado atual até que algo externo a altere, isso é assim pela razão de se movimentar⁷³.

Entretanto, é preciso notar duas coisas sobre a noção de *Quantum in se est*: a primeira é que essa nova característica na matéria é apresentada em meio às leis da natureza, mas ela não aparece discriminada nem no momento em que o novo mundo é descrito no *Le monde*, e também não é descrita nos *Princípios* como parte constituinte da matéria em movimento. A matéria e o movimento são as únicas coisas resultantes do ato da criação. As leis da natureza são o lugar que Descartes utiliza tanto nos *Princípios* quanto no *Le monde*, para descrever o comportamento do movimento na matéria. A segunda é que as leis da natureza, em todas as três, estão condicionadas ao movimento, ou seja, elas apresentam descrições de como o movimento afetam os corpos, assim, nada mais as leis dizem, senão sobre o movimento e os efeitos que esse movimento gera nos corpos. Se levarmos essa característica em conta, é possível considerar que esse *quantum in se est* é uma situação do movimento como aponta Descartes na carta a Mersenne de 28 de outubro de 1640⁷⁴. Naquela carta, como vimos, Descartes afirma que “é certo que um corpo, desde que tenha começado a se mover, tem em si mesmo, por essa razão somente, a força de continuar a mover-se” (AT. III: 213). Neste sentido, a força é resultado do fato de que o corpo que começou a se mover e que por si só possui a força de se manter na condição que ela foi colocada. Essa força é vencida quando uma causa externa ao próprio corpo vence essa força de resistência causada pelo movimento desse corpo. Força não é, portanto, outra coisa senão o movimento que, sobre a perspectiva da tendência, recebe o nome de força, como podemos notar na carta supracitada.

⁷³ Conferir passagem na página 25 e nota 53.

⁷⁴ Conferir nota 53 do capítulo 1.

Neste sentido, a causa externa é aquele corpo que em movimento constante atravessa outro corpo lhe alterando. A causa externa é contingente na medida em que pode assumir diversos estados e modificar os corpos se modificando, mas é, ao mesmo tempo, efeito necessário da matéria em movimento que é constante e se mantém em movimento, isto é, a causa externa são corpos em movimento resultantes da movimentação da matéria.

A segunda lei, por sua vez, estabelece uma direção precisa para o movimento, a saber, que todo corpo segue em linha reta e jamais em curvas.

Toda parte da matéria considerada separadamente nunca tende a continuar em movimento em alguma linha oblíqua, mas somente em linhas retas (Parte II, art. 38. AT. IX: 85); [e na sequência] É manifesto que tudo que se move é determinado nos instantes individuais em que se continua seu movimento em uma dada direção ao longo de uma linha reta, e nunca ao longo de uma linha curva. (Parte II, art. 38. AT. IX: 85)⁷⁵.

De acordo com Custódio, além da compreensão acerca da manutenção da direção do movimento, a segunda lei “revela que o movimento, que é um modo da substância extensa, também pode ter um modo ou, como Descartes havia dito a Hobbes antes dos Princípios, um acidente pode ter um acidente”⁷⁶. A segunda lei reafirma a distinção entre o movimento enquanto modo da matéria e o movimento enquanto contingência nos corpos. A terceira, por sua vez, diz respeito aos corpos em colisão e estabelece as diretrizes para o que Descartes chamou de causa externa na primeira lei. A terceira lei afirma que a modificação dos corpos em figura e direção está relacionado à força de resistência de um determinado corpo, pois, na medida em que a força de um corpo para resistir ao estado atual for maior que a força daquele que o afeta, a alteração do corpo que resiste pode ser mínima ou imperceptível. Ao passo que aquele de que choca pode

⁷⁵ (Parte II, art. 25. AT. IX: 85).

⁷⁶ “Enquanto a análise da primeira lei nos permite compreender que a causa da conservação do movimento é Deus, a análise da segunda esclarece o que, de fato, é conservado: a determinação de que um corpo móvel tem de permanecer em movimento retilíneo em uma dada direção. Esclarecido o tema da causa, nota-se que a segunda lei também revela que o movimento, que é um modo da substância extensa, também pode ter um modo ou, como Descartes havia dito a Hobbes antes dos Princípios, um acidente pode ter um acidente: “Não é absurdo sustentar que um acidente seja o sujeito de outro acidente, como é o caso quando se diz que a quantidade é sujeito de outros acidentes.” (DESCARTES, 1996: 355).” (CUSTÓDIO, 2016: 67).

perder a sua determinação inicial. De um modo geral, a colisão pode afetar ambas as partes, mas a intensidade de alteração depende do tamanho da força de resistência.

A terceira lei apresenta a disposição de transformação dos corpos em adequação às leis anteriores e, mais uma vez, salvaguarda a distinção entre o movimento enquanto natureza na matéria e o movimento como contingência na matéria que Descartes chama de determinação (Parte II, art. 40. AT. IX: 86). E, determinação se diz do movimento enquanto contingência na matéria, na medida em que o autor distingue o movimento da determinação e ao mesmo tempo assume que ela não existe sem o movimento. Descartes afirma que um corpo pode mudar sua determinação sem a alteração do seu movimento, isso porque, existe uma força, um *quantum in se est* ou ainda, um princípio capaz de comportar o movimento e o repouso chamado “matéria em movimento” que é o próprio corpo e que se distingue do movimento enquanto contingência, mas não é contrário a ele⁷⁷.

A dificuldade de compreensão da noção de movimento enquanto modo da matéria e indistinto dela se dá na medida em que esta mesma matéria em movimento adquire nos corpos outros movimentos contingentes⁷⁸. Mas, fato é que se assumimos que a causa das transformações dos corpos é o movimento,⁷⁹ e que a causa segunda do movimento são as leis da natureza, e que a natureza é o princípio de movimento e repouso⁸⁰, a nossa hipótese⁸¹ possível de leitura é assumir que a matéria em movimento

⁷⁷ “Podemos conhecer melhor a verdade da primeira parte desta regra se dermos atenção à diferença entre o movimento de uma coisa e a sua determinação para um lado ao invés de ser para outro, e a diferença é a causa desta determinação poder mudar sem haver quaisquer alterações no seu movimento. Com efeito, e como disse antes, cada coisa tal como é, continua a ser sempre simplesmente como é [e não como é relativamente às outras], a não ser que seja obrigada a mudar de estado pelo encontro com outra coisa, e por isso é absolutamente necessário que um corpo em movimento que encontre outro em seu percurso — tão rígido [e fixo] que não consiga movê-lo — perca completamente a determinação do seu movimento para aquele lado, tanto mais que se conhece perfeitamente a causa que lhe fez perder [isto é, a resistência de um corpo que impede ele de ir mais além]. Mas isso não significa que perca algum do seu movimento [dado que esse corpo não lhe retira o movimento] por qualquer outra causa, uma vez que o movimento não é contrário ao próprio movimento.” (Parte II, art.41. AT. IX: 57).

⁷⁸ Conferir notas 58 e 67.

⁷⁹ Conferir notas 60 e 62.

⁸⁰ Conferir notas 61 e 65.

⁸¹ Como já dissemos, nosso objetivo é sustentar a hipótese de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor.

⁸² é a causa eficiente das transformações dos corpos.⁸³ Deste modo, Deus como causa criadora é aquele que cria a matéria em movimento e a conserva tal como criou sem interferir intermitentemente na sua criação, resguardando sua imutabilidade. Contudo, as transformações constantes da matéria criada são efeitos dela mesmo, e é pelo fato dela estar em constante movimento que causa outros estados contingentes nos corpos.

Se destacarmos as duas causas de movimento descritas por Descartes, a primeira que ele chamou causa universal⁸⁴ e a segunda causa particular do movimento, a primeira sendo Deus e a segunda as leis da natureza⁸⁵, entendemos as articulações providas por Descartes para resolver o problema da imutabilidade divina em consonância com as modificações constantes que acontecem na matéria. Se, no entanto, Descartes concebesse uma única causa de transformação dos corpos, poderíamos assumir uma posição estritamente ocasionalista, tal como proposto por Malebranche. Neste caso, Deus seria a única causa possível de movimentação dos corpos que resultaria na transformação destes. Contudo, como vimos, por ser Deus um ser imutável, sua ação só pode gerar um mesmo efeito, e toda mudança na matéria não é resultado da ação divina, com risco de corromper a imutabilidade da ação divina. Neste sentido, podemos afirmar que apesar de Deus ser a causa criadora, no momento em que Descartes estabelece uma causa particular de transformação dos corpos, o autor apresenta uma possibilidade distinta da ocasionalista. Isso porque, se não é Deus a causa direta de transformação dos corpos, mas o próprio movimento regido pelas leis da natureza, temos então um Deus criador mas não um interventor. Podemos afirmar, a partir disso, que temos uma possibilidade investigativa distinta da ocasionalista⁸⁶.

O tema do movimento e da causa do movimento atraiu muitos leitores da filosofia de Descartes que, cada um com suas singularidades, deram continuidade à reflexão sobre o movimento. Nomes do cartesianismo como Malebranche, Cordemoy e La Forge extraíram consequências de suas análises que resultou em uma doutrina chamada ocasionalismo. Frente a esse cenário, a questão é compreender se esse

⁸² Conferir nota 60.

⁸³ Essa hipótese será melhor desenvolvida no capítulo 4 quando a perspectiva do *Le monde* será contrastada com as leituras ocasionalistas contemporâneas da filosofia de Descartes.

⁸⁴ Conferir nota 68.

⁸⁵ Conferir nota 62.

⁸⁶ Analisaremos mais detidamente essa questão no capítulo 3 e 4.

ocasionalismo⁸⁷ encontra bases sólidas na filosofia cartesiana ou se essa doutrina, tal como compreendida e consolidada por intérpretes do ocasionalismo e do cartesianismo - lidas nos cartesianos supracitados - não pode reivindicar origem em Descartes.

Entender o modo como a interpretação ocasionalista de Descartes atravessa a sua época e encontra representantes nos tempos atuais, passa por compreender alguns traços interpretativos que as leituras contemporâneas possuem que estão presentes em cartesianos do século XVII. Para tanto, escolhemos aqueles cartesianos que são os representantes mais conhecidos do ocasionalismo e que, de algum modo, melhor representam as modificações sofridas por alguns conceitos da teoria de Descartes que resulta no ocasionalismo.

No entanto, antes da análise dos cartesianos, uma coisa que precisa ser dita sobre o ocasionalismo, é que o termo não aparece entre os filósofos do século XVII, menos ainda em Descartes. De fato, o ocasionalismo considera somente Deus como causa de movimento e interação entre as coisas criadas. Sustenta que tudo aquilo que serve de mediação entre a ação de Deus e as coisas para realização de movimento são causas ocasionais. Deus é a única causa verdadeira dos movimentos dos corpos e as demais causas naturais são causas ocasionais. Como nota Nadler, as causas ocasionais não são o ocasionalismo, mas parte explicativa do que seria a doutrina ocasionalista:

elas [as causas ocasionais] não são o ocasionalismo. Ocasionalismo, na sua versão extrema, é uma doutrina em que os seres criados e finitos – sejam mentes ou corpos – não têm qualquer eficácia causal, não tem poder de produzir mudanças uns nos outros.(...) Deus é o único verdadeiro agente causal. (NADLER, 1994: 40).

Neste sentido, a descrição de determinadas causas ocasionais não é o suficiente para fundamentar a doutrina ocasionalista, para isto é necessário uma anulação de qualquer possibilidade de atividade causal, resguardando somente a Deus a causa genuína de movimento. Essa consideração é importante para compreendermos em que medida podemos sustentar uma interpretação ocasionalista nos autores a seguir.

⁸⁷ De acordo com Nadler o ocasionalismo é a doutrina de que todas as criaturas, entidades finitas como são, são absolutamente desprovidas de qualquer eficácia causal, e que Deus é o único agente causal. (“occasionalism is the doctrine that all creatures, finite entities that they are, are absolutely devoid of any causal efficacy, and that God is the only true causal agent”, NADLER, 2006: 115).

Malebranche

Dentre os cartesianos imediatamente posteriores, Malebranche oferece uma perspectiva interpretativa para um ocasionalismo mais tradicional, a saber, trata-se da noção de ocasionalismo em que se estabelece que todos os corpos são efeitos de uma única causa que é Deus.

Antes de passar à concepção da causa dos corpos em Malebranche, é preciso considerar as noções que o autor retoma de Descartes e, neste sentido, o primeiro conceito a se notar é o conceito de matéria. Malebranche identifica matéria e extensão⁸⁸ e, diz que essa última possui duas propriedades, a de receber uma figura e a de ser movida⁸⁹. Outra característica a ser considerada é o que diferencia os corpos e, para Malebranche, é também o movimento causa da diversidade e modificação na matéria. Este movimento é entendido como sendo ele mesmo modificação na matéria.⁹⁰ No entanto, é preciso considerar que esse movimento, em Malebranche, não diz respeito a uma qualidade sempre ativa na matéria. Para o autor, a matéria é passiva, e ter a capacidade de ser movida não significa que essa matéria possua em si a potência de mover-se ou que o movimento esteja de maneira intrínseca na matéria. Deste modo, para Malebranche, é necessário que uma causa externa à matéria a coloque em movimento. Dito de outro modo, a matéria de Malebranche possui a capacidade de ser movida, mas não se auto-movimenta ou está em um movimento ininterrupto.

A causa do movimento da matéria em Malebranche é Deus⁹¹ e, não há no autor uma distinção entre causa universal e particular, como em Descartes. Para Malebranche, a diversidade da matéria é causada pelo movimento quando este é iniciado pela causa primeira que é Deus. Malebranche inaugura uma nova concepção de causação, a saber, o chamado *Ocasionalismo*⁹². O ocasionalismo de Malebranche está fundamentado em

⁸⁸ “A matéria, ou a extensão, encerra nela duas propriedades ou faculdades. A primeira é a de receber diferentes figuras e a segunda é a capacidade de ser movida.” (DRV. I, i, i: 27) (grifo nosso).

⁸⁹ “A extensão é capaz de receber dois tipos de figura. Alguns são apenas externos, (...) outros são interiores.” (DRV.I, i, i: 27).

⁹⁰ (DRV. I, i, i: 28).

⁹¹ Do mesmo modo que o autor da natureza é a causa universal de todos os movimentos que se encontram na matéria, é também ele a causa geral de todas as inclinações naturais que se encontram no espírito. (DRV. I, i, ii: 31).

⁹² De acordo com Nadler, sobre a filosofia de Malebranche: “sua importância subsequente na história da filosofia repousa principalmente em sua análise da causalidade e da doutrina com a qual ele tentou

dois aspectos, o primeiro no poder divino e o segundo na passividade da matéria. No primeiro caso, Malebranche argumenta sobre a impossibilidade de que se limite a vontade divina e, neste sentido, ele pretende mostrar que se Deus quer que algo se mova, é impossível que esse algo não se mova levando em conta o poder divino⁹³. No segundo caso, é preciso recordar que, para Malebranche, a matéria não possui nenhum princípio ativo de movimento, a não ser a capacidade para ser movido, constatação que explicita a necessidade de uma causa externa à própria matéria que a coloque em movimento⁹⁴.

De acordo com Nadler, o ocasionalismo de Malebranche é resultado de sua reflexão sobre a causação que diz respeito às investigações do que são as causas e como elas se relacionam⁹⁵. Para Malebranche, a única causa real é Deus, pois dada a natureza de Deus, ele é o único em que a vontade resulta necessariamente na existência daquilo que é desejado. Isto é, existe uma relação necessária entre aquilo que Deus deseja e a realização de seu desejo. As demais substâncias como a alma e o corpo são, para Malebranche, passivos e sem possibilidade de serem causas reais de efeitos no mundo. Entretanto, é importante notar que, apesar da qualificação de Deus como única causa real, Malebranche declara a existência de outras causas ditas ocasionais.

Devemos, portanto, dizer que é apenas a Sua vontade que pode mover os corpos, (...). A força de movimento dos corpos não está portanto nos corpos que se movem, uma vez que essa força de mover nada mais é que a vontade de Deus. (...). Uma causa natural não é, desse modo, uma causa real e verdadeira, mas somente uma causa ocasional e que determina o Autor da natureza de agir, de tal em tal maneira em tal e tal situação. (DRV. VI.ii.iii:778-779).

resolver o questão geral levantada acima, a chamada teoria das causas ocasionais, ou “ocasionalismo.”” (“his subsequent importance in the history of philosophy rests mainly on his analysis of causality and the doctrine with which he tried to resolve the general question raised above, the so called theory of occasional causes, or “occasionalism.””) (NADLER, 2006: 113).

⁹³ “Mas quando se pensa na ideia de Deus, isto é, em um ser infinitamente perfeito e, consequentemente, todo poderoso, sabe-se que há uma tal conexão entre Sua vontade e o movimento de todos os corpos, que é impossível conceber que Ele queira que um corpo se mova e que este corpo não seja movido.” (DRV.VI, ii, iii: 778-779).

⁹⁴ “a matéria é totalmente sem ação: ela não tem força nenhuma para parar seu movimento, nem para o determinar e o desviar mais para um lado do que para outro.” (DRV. I, i: 32).

⁹⁵ NADLER, 2006: 118.

Essas causas ocasionais marcam o fato de que em Malebranche, assim como em Descartes, existem leis da natureza que regem o movimento⁹⁶. Em Malebranche, essas leis também regulam a ação de Deus no mundo, visto que Deus age de acordo com o que foi anteriormente prescrito por Ele. Como explica Nadler;

Essas leis especificam como os corpos em movimento se comportam após o impacto com corpos estacionários ou outros em movimento. Assim, quando Deus move um corpo que colidiu com outro corpo (e a colisão em si é, obviamente, provocada por Deus), ele simplesmente realiza o ditames de alguma lei; e ele não moverá o corpo estacionário a menos que seja atingido por outro corpo - caso contrário, seria uma violação das leis da natureza. A colisão dos dois corpos é a causa ocasional que determina a causa real (Deus) para mover o corpo atingido de uma forma determinada, como manda a lei. (NADLER, 2006: 118).

O único momento em que é permitido a Deus extrapolar a Lei é no caso dos milagres⁹⁷. Uma distinção significativa entre a filosofia de Descartes e de Malebranche está no fato de que, em Malebranche, a matéria é totalmente passiva, desprovida de qualquer ação ou força e portanto, incapaz de produzir e ser ela mesma causa de qualquer coisa⁹⁸.

Deus criou o mundo porque ele quis: *Dixit, et facta sunt*; e ele desperta todas as coisas e assim produz todos os efeitos que vemos acontecendo, porque ele também queria certas leis segundo as quais os movimentos são comunicados quando os corpos se encontram; e porque essas leis são eficazes, elas agem, e os corpos não podem agir. Não há, portanto, forças, poderes, verdadeiras causas no mundo material e sensível; e não se deve admitir formas, faculdades e qualidades reais para produzir efeitos que corpos não produzem e compartilhar com Deus a força e o poder que lhe são essenciais. (DRV. VI,ii, iii:779).

Segundo Nadler, ao assumir a concepção de pura passividade enquanto extensão, Malebranche precisa sustentar que a causa do movimento é Deus, fundamentando a física na vontade divina. Para Nadler:

⁹⁶ “É certo que é pelo movimento dos corpos visíveis ou invisíveis que todas as coisas acontecem. Através da experiência aprendemos que os corpos cujas partes tem mais movimento são sempre aqueles que agem mais e que produzem mais mudança no mundo.” (DRV.VI.ii.iii, 779).

⁹⁷ Uma diferença significativa entre Descartes e Malebranche, de acordo com a perspectiva do *Le monde*, o milagre não é possível, na medida em que Deus jamais intervém no concurso da natureza.

⁹⁸ “A matéria é totalmente sem ação: ela não tem força nenhuma para parar seu movimento, nem para o determinar e o desviar mais para um lado do que para outro.” (DRV. I, i: 25).

o que o ocasionalismo oferece é uma estrutura metafísica dentro da qual o movimento dos corpos recebe uma verdadeira base causal fora dos limites da física propriamente dita. Malebranche colocou o locus da força na vontade de Deus. Os corpos se movem e se comportam da maneira que o fazem porque é assim que Deus, seguindo as leis da natureza que ele estabeleceu, os move. Os fenômenos cinemáticos e as leis da natureza são, portanto, dinamicamente fundamentados na vontade eficaz de Deus. (NADLER, 2006: 120).

A imutabilidade divina, o movimento e a contingência do mundo são resguardadas pelas leis da natureza que, se por um lado padronizam a ação divina, por outro lado, mantém uma certa diversidade nos corpos. A causa real, sendo Deus, resolve a necessidade de uma causa diferente do próprio corpo que sustente, ao mesmo tempo, a passividade da matéria e a transformação dos corpos que são efeitos do movimento. As leis da natureza, por seu turno, garante a imutabilidade da ação divina sem comprometer as modificações constantes da matéria.

Ainda que seja notável a apropriação de Malebranche de conceitos da física cartesiana, alguns princípios básicos parecem ser distintos, tais como a ideia de uma única causa genuína possível para o movimento. Mas, diferente de Malebranche, em Descartes, não parece óbvio a adoção das segundas causas como sendo ocasionais, assim como as leis da natureza não dizem respeito à regulação da agência divina sobre o mundo, mas, são diretrizes do próprio movimento. Por fim, a inatividade da matéria de Malebranche parece ser contrária à noção de ação pura e do *quantum in se est* em Descartes. Mas, se ainda assim é possível considerar um tipo de ocasionalismo em Descartes, parece que esse não se resolve nos mesmos termos do ocasionalismo de Malebranche, isso porque, apesar de aderirem termos comuns e estruturas que se identificam, Malebranche e Descartes seguem rumos distintos.

Cordemoy

Cordemoy, assim como Malebranche, é reconhecido por apropriar-se de noções comuns à filosofia de Descartes e pelas consequências ocasionalistas de suas reflexões. Compreender a estrutura da física de Cordemoy em relação a Descartes se apresenta como uma dificuldade quando não se leva em conta a inversão dos termos centrais da física, entre elas, as noções de corpo, figura, substância e matéria. A inversão acontece

porque a definição de matéria é dita como sendo um aglomerado de corpos, diferente de Descartes em que matéria é a única dividida em partes que resulta nos corpos. Neste sentido, a matéria em Cordemoy é composta por corpos que não podem ser divididos e portanto, os corpos é que são compreendidos como substância. O primeiro conceito que o autor coloca é a noção de corpo vinculada à noção de substância. E, deste modo, Cordemoy relaciona as duas coisas na seguinte colocação “*Corpos são substâncias extensas*”⁹⁹ e dessa definição ele extrai algumas consequências, como o fato de que existem diversos corpos extensos e que esses são limitados pelas formas.

CORPOS são substâncias extensas. 1. Uma vez que existem muitos corpos, a extensão de cada um deve ser limitada, e esse limite é o que chamamos de forma. 2. Uma vez que cada corpo é apenas uma e a mesma substância, ele não pode ser dividido; sua forma não pode mudar; e é necessariamente assim contínuo que exclui todos os outros corpos. Isso é o que é chamado impenetrabilidade. 3. A relação que os corpos têm entre si por causa de sua posição é chamada de lugar. 4. Quando essa relação muda, dizemos que os corpos por conta de quem a mudança ocorre são movidos, ou (o que é a mesma coisa) que eles estão em movimento. 5. Quando esta relação continua inalterada, dizemos que eles estão em repouso. (SD. 2015: 60).

Além disso, ele assume que os corpos são uma e mesma substância, não podendo ser divididos e também são impenetráveis. Esses corpos são, para Cordemoy, móveis, e seu movimento percebido diz respeito à mudança de lugar. A relação de movimento no autor é estabelecida por meio da interação de um corpo com outros. Assim, o movimento se diz da alteração de um corpo em relação a outros e o repouso da manutenção ou da não-alteração da relação desses corpos.

Outro conceito importante que o autor nos apresenta já nas primeiras linhas do texto diz respeito à noção de matéria que é definida como “*uma coleção de corpos*”¹⁰⁰. Para o autor, essa matéria, que é resultado de inúmeros corpos, pode ser dividida quando esses corpos não estão conectados. Para Cordemoy, os corpos não podem ser divididos, ao passo que a matéria, por ser um agregado de corpos que podem ser separados, pode ser dividida em partes¹⁰¹.

⁹⁹ (SD. 2015: 60).

¹⁰⁰ (SD. 2015: 60).

¹⁰¹ “Se eles estão enganchados juntos e imóveis, ou com tão pouco movimento que eles não podem se separar um do outro, é chamado de matéria. Porque cada corpo não pode ser dividido, não pode ter partes. Mas, porque a matéria é uma coleção de corpos, ela pode ser dividida em tantas partes como

A noção de corpo para Cordemoy, diferente do que se encontra em Descartes, se remete à singularidade de uma substância que é indivisível e que em conjunto compõe a matéria, neste sentido que a matéria é divisível, por ser ela um agregado de substâncias que se deslocam e se organizam. A matéria é única, na medida em que a somatória das substâncias resulta em um único agregado. Essas substâncias possuem limites chamados de forma. Então, apesar de não poder ser dividida, a substância-corpo é limitada pela forma. O que resulta nos singulares¹⁰² que percebemos no real é a organização e relação dos corpos que os movimentos distintos e constantes, sucedem em diferentes singulares. Deste modo, quanto mais se movem e se alteram as substâncias, mais fluido é o resultado dessa alteração, ao passo que a ausência de movimento das substâncias e não a mudança de posição resulta em uma massa.

É interessante notar que, considerando a noção de substância-corpo e matéria, existe uma alteração significativa da noção de corpo. Com uma ideia de que os corpos são eles substância e a matéria é uma somatória de corpos, existe aqui uma construção que altera a concepção de corpo e de substância da teoria cartesiana¹⁰³. Assim como para Descartes, para Cordemoy, a causa das transformações da matéria está relacionada à quantidade de movimento. Logo, é o movimento quem causa as transformações dessa matéria. No entanto, o corpo não pode ser alterado, pois ele é indivisível, o que se altera é a organização dos corpos e, portanto, a matéria.

O argumento de Cordemoy acerca da causa do movimento parece se afastar da concepção cartesiana, e esse afastamento se dá, mais precisamente, por meio da argumentação disposta no *Quarto Discurso do Discernimento* em que Cordemoy, por meio da análise de axiomas, chega à conclusão de que um corpo não pode ter o princípio de movimento em si, mas, essa causa deve ser buscada fora do mundo dos corpos. O único princípio de movimento possível é Deus e, portanto, é Deus a única causa do movimento e transformação da matéria¹⁰⁴. Cordemoy apresenta dois axiomas

existem corpos. Também pode ser dividido em porções, embora não pode ter tantas partes quanto tem partes.” (SD. 2015: 61).

¹⁰² O uso do termo “singulares” é um recurso provisório para dizer das coisas no real.

¹⁰³ “Para julgar melhor essas questões, é fundamental se acostumar a considerar as coisas como elas são e não como parecem ser, e tenha em mente duas coisas. A primeira é que cada matéria é uma somatória de várias substâncias e não ela própria uma substância. A outra é que essa massa não tem extensão própria; só parece ter extensão porque cada corpo que o compõe tem extensão.” (SD. 2015: 62).

¹⁰⁴ “Pois uma vez que cada parte da matéria subsiste e é movido apenas porque Deus assim o quer, esta ação de Sua vontade se estende em toda parte.” (SD. 2015: 108).

que são fundamentais para sua conclusão. O primeiro diz respeito à impossibilidade lógica de que uma coisa não pode perder algo que lhe é natural sem deixar de ser o que é. O segundo diz respeito ao movimento como causa de transformação dos singulares. Quando considerado os axiomas, o resultado é que os corpos não possuem movimentos próprios ou naturais, pois não deixam de ser corpos com a perda do movimento¹⁰⁵.

A consequência imediata dessa argumentação é a necessidade de algo que possua o movimento em sua natureza para que possa movimentar os corpos. Neste aspecto do argumento sobre o movimento não há, como não há em Descartes, a distinção entre o movimento enquanto parte essencial da matéria e aquele movimento que é contingência nos corpos e que pode ser alterado e perdido. O argumento se conclui com os axiomas que assumem que o mover é uma ação e que somente o agente é capaz de dar continuidade na ação¹⁰⁶. Distintamente de Descartes, em Cordemoy os corpos não possuem ação própria e dependem de Deus como único capaz de movimentar as partes da matéria¹⁰⁷. As distinções na compreensão dos conceitos da física cartesiana e a adesão de uma passividade total da matéria resulta, em Cordemoy, uma consequência ocasionalista que parece se distanciar da física cartesiana.

La Forge

Assim como os dois autores anteriores, La Forge reajusta a seus moldes as concepções cartesianas, tendo como consequência um tipo de ocasionalismo que fundamenta sua física. É importante marcar que La Forge assume como ponto de partida

¹⁰⁵ “*Definições*: 1. Fazer com que o movimento dos corpos não signifique nada mais do que mover corpos. 2. Ter movimento não significa nada além de ser movido. *Axiomas*: 1. Uma coisa não tem de si mesma aquilo que poderia perder sem deixando de ser o que é. 2. Todo corpo pode perder um pouco de seu movimento, a ponto de não ter absolutamente nenhum, sem deixar de ser um corpo (...) *Conclusões* 1. Nenhum corpo tem movimento de si mesmo. Prova: De acordo com o primeiro axioma, uma coisa não tem de si aquilo que pode perder sem deixar de ser o que é. Mas de acordo com o segundo axioma, todo corpo pode perder seu movimento sem deixar de ser um corpo. Portanto, nenhum corpo tem movimento de si mesmo. 2. O primeiro motor dos corpos não é um corpo. Prova: Se o primeiro motor dos corpos fosse um corpo, seguir-se-ia que um corpo teria movimento de si mesmo. Mas de acordo com a primeira proposição, nenhum corpo tem movimento a partir de si mesmo. Portanto, o primeiro motor dos corpos não é um corpo.” (SD. 2015: 93 - 94).

¹⁰⁶ “4. Mover, ou causar movimento, é uma ação. 5. Uma ação pode ser continuada apenas pelo agente que a iniciou.” (SD. 2015: 94).

¹⁰⁷ “Mas nenhuma dessas coisas teriam sido produzidas por aquela mente. Se quiséssemos encontrar a verdadeira causa deles, teríamos que ascender a Deus. (...) Tem sido bem dito que Ele está tão consagrado em Suas obras que um não pode considerá-los sem conhecê-Lo. Na verdade, não se pode saber a natureza sem conhecer o movimento, e agora vê que somos capazes de conhecer o movimento apenas reconhecendo o poder divino que o causa.” (SD. 2015: 101).

a dualidade substancial de Descartes e as consequências ocasionalistas se dão na relação corpo-corpo. Isto é, a relação causal proposta por La Forge parece não afetar diretamente a interação alma-corpo, mas somente a relação corpo-corpo.

Acho que a maioria das pessoas não acreditaria em mim se eu dissesse que não é mais difícil conceber como a mente humana, que não é extensa, pode mover o corpo e como o corpo sem ser uma coisa espiritual pode agir sobre a mente, do que conceber como um corpo tem o poder de se mover e de transferir seu movimento a outro corpo. No entanto, não há nada mais verdadeiro, e é isso que me proponho mostrar neste capítulo. (THM. 1997: 143).

La Forge constrói uma argumentação sobre as possibilidades de relação causal entre corpo-corpo, alma-corpo e Deus-corpo para identificar qual é aquela mais plausível para pensar a transformação dos corpos na natureza que, para La Forge, assim como para Descartes, é resultado do movimento da matéria. A primeira constatação a que chega La Forge é que o corpo não pode se mover nem mover outro corpo¹⁰⁸. A construção argumentativa sobre a impossibilidade de relação causal entre corpo-corpo, no que diz respeito ao movimento, é impossível em razão de que, enquanto modo do corpo, o movimento não se distingue do corpo e, portanto, o movimento é o próprio corpo não sendo possível a transferência de movimento. Além disso, La Forge distingue a “força de movimento” do movimento enquanto modo no corpo para, a partir dessa distinção, poder afirmar que a força de movimento enquanto causa da modificação nos corpos é algo distinto do próprio corpo.

Assim, o movimento é apenas um modo que não é distinto do corpo ao qual pertence e que não pode mais passar de um sujeito a outro do que os outros modos da matéria, nem pode pertencer a uma substância espiritual. Mas a força motriz, isto é, a força que transporta um corpo de uma vizinhança para outra e que a aplica sucessivamente a diferentes partes dos corpos que é deixada para trás, que também é às vezes chamada de 'movimento', não é apenas distinta desta aplicação, mas também do corpo que aplica e move. (THM. 1997: 145).

Ao assumir que a força de movimento é algo distinto do corpo, pois é o que permite ela agir distintamente em diversos corpos e é o que permite assumir que ela é capaz de movimentar o corpo sem se reduzir a ele, La Forge constata que a força de movimento é

¹⁰⁸ “Ora, se a força que se move é distinta da coisa que se move e se só os corpos podem ser movidos, segue-se claramente que nenhum corpo pode ter o poder de automovimento em si mesmo”. (THM. 1997: 145).

algo imaterial. Contudo, ao assumir que a causa do movimento no corpo é imaterial, La Forge precisa explicar qual substância imaterial corresponde a essa causa, pois são pelo menos 3 substâncias imateriais que poderiam ser a causa do movimento, a saber: Deus, alma e os anjos. Para solucionar esse impasse, La Forge recorre à impossibilidade da alteração da ação divina por outro ser que não o próprio Deus. Então, ainda que outras substâncias imateriais pudessem movimentar um corpo, isso demandaria da substância a mesma potência da criação, impensável em outras substâncias que não seja Deus. Essa lógica se mantém ainda para a própria substância divina, que depende do mesmo ato de criação para recriar constantemente a criação.

Também afirmo que não há criatura, espiritual ou corpórea, que possa causar mudança nela ou em qualquer de suas partes, no segundo momento de sua criação, se o próprio Criador não o fizer. Uma vez que foi Ele quem produziu esta parte da matéria no lugar. (...) Pois se Ele o colocar em qualquer outro lugar, nenhuma força será capaz de removê-lo daquele local. (...) É por isso que, quando Deus decidiu mover a matéria de várias maneiras, ele teve que aplicar a força que escolheu colocar na matéria em muitas de suas partes ao mesmo tempo, para que pudessem ceder seus lugares uns aos outros no mesmo instante, sem o qual nenhum movimento poderia ter sido produzido. Ele também teve que providenciar para que essa força passasse sucessivamente de um corpo para outro, ou seja, que fosse aplicada sucessivamente às várias partes da matéria para satisfazer as leis que ele prescrevia para si mesmo. Concluamos de tudo isso, em primeiro lugar, que é impossível que um corpo tenha de si mesmo o poder de mover-se ou de mover outro corpo. (THM.1997: 147).

La Forge preserva ao longo de sua obra o compromisso com os pilares da física cartesiana, seja na manutenção da noção de matéria, seja na adoção da noção do movimento como transformação dos corpos. Contudo, ao tirar da matéria qualquer tipo de força motora, encerra sua análise com uma concepção ocasionalista que implica uma intervenção intermitente de Deus no mundo, movimentando os corpos e transformando-os e modificando constantemente, tese que não teria fácil fundamentação em Descartes, se considerarmos novamente, a separação entre movimento e movimento contingente, ou ainda, a atividade da matéria criada.

A doutrina ocasionalista professada por cartesianos como Malebranche, Cordemoy e La Forge é um recurso que impede a necessidade de assumir na matéria um elemento explicativo que não seja redutível à noção de extensão. O compromisso com um anti-hilemorfismo faz parte da agenda filosófica de Descartes e, como os cartesianos, a manutenção dessa característica parece inevitável.

Entretanto, é preciso considerar a possibilidade de uma via que nega o hilemorfismo sem cair necessariamente em um ocasionalismo na física cartesiana, e tal via parece ser possível quando compreendemos a distinção entre causa criadora e universal e causa segunda como dependentes, na medida que Deus cria a matéria em movimento, mas que ao mesmo tempo garanta uma ação própria desta causa segunda e que, por essa ação, independe da intervenção intermitente de Deus na natureza para o movimento e a transformação dos corpos. Essa possibilidade parece ainda mais plausível quando verificada pelas lentes do *Le monde*. Neste sentido, a afirmação de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor.

Se tomamos a leitura ocasionalista como aquela que assume uma intervenção intermitente de Deus na matéria, movimentando e a modificando, é preciso considerar que esse modo de compreensão é distinto daquele que assume que Deus cria uma matéria em movimento e que neste ato, todas as possíveis transformações da matéria já estão previstas no intelecto divino, ou ainda, que Deus já não tenha criado as condições para essas movimentações e modificações. A leitura ocasionalista defende que Deus modifica a matéria intermitentemente, interferindo e não que Deus a tenha criado com todas as modificações que ela receberá.

A partir dessa perspectiva resta-nos perguntar de onde partiu a tradição de intérpretes que leram e leem na filosofia de Descartes uma filosofia ocasionalista. E neste sentido, o início da leitura ocasionalista em Descartes parece ter suas origens nos cartesianos do século XVII. Autores como os que analisamos (Malebranche, Cordemoy e La Forge) são considerados os primeiros cartesianos, pois, escreveram suas obras

imediatamente depois das publicações e popularização das obras de Descartes¹⁰⁹. É possível afirmar que esses autores tenham participado do primeiro movimento de leitura e interpretação das obras de Descartes e muitos deles se declararam cartesianos. Portanto, é comum olhar para esses autores e buscar neles uma continuidade da filosofia de Descartes. E como vimos, é possível estabelecer um diálogo entre as passagens analisadas desses autores e a obra de Descartes, contudo, isso não significa necessariamente que esses autores não romperam com alguns aspectos da filosofia cartesiana e propuseram caminhos diversos, inclusive parece que é possível localizar nesses autores um ocasionalismo que não é necessariamente possível se fundamentar nas obras cartesianas, se levamos em conta a possibilidade de leitura que algumas passagens do *Le monde* e dos *Princípios* nos oferecem.

¹⁰⁹ Como nota Hattab, encontramos somente em cartesianos posteriores a Descartes uma análise de fato sobre uma teoria das causas ocasionais. Ela diz: “Embora possamos encontrar as origens dessa maneira de pensar sobre a causação em Descartes, ela não é tão desenvolvida quanto nos ocasionalistas cartesianos, e ainda é fortemente informada pelo modelo aristotélico escolástico de causação” (HATTAB, 2007: 51). O ponto interessante dessa passagem é que Hattab, ao se deter nesse aspecto, acaba por indicar que a teoria da causação de Malebranche possui traços de modelo hilemórfico dos aristotélicos escolásticos.

Capítulo III - Interpretações sobre a relação entre Deus, matéria e movimento em Descartes

Como vimos, no capítulo anterior, as teorias herdeiras de Descartes são diferentes entre si e produziram reflexões bastante diversas sobre pontos comuns. Se considerarmos as teorias produzidas por autores cartesianos, diversos aspectos centrais ganham contornos diversos e todos os aspectos são significativos, assim como o modo de suas concepções decisivas para a adesão de qualquer uma das interpretações aqui investigadas. A importância das considerações sobre a relação causal de Deus com a matéria e o movimento, propostas pelos cartesianos tratados no capítulo anterior, apresenta a base de sustentação para uma das formas de interpretação que se altera radicalmente.

De maneira geral, e retomando o que já dissemos sobre o ocasionalismo, se concebemos uma matéria totalmente passiva, precisamos necessariamente de uma intervenção intermitente de Deus para um movimento dos corpos, e isso gera algumas questões para a noção de imutabilidade divina. Por outro lado, se assumirmos que a matéria possui uma força intrínseca com poder causal, resguardamos a imutabilidade divina e forçosamente implicamos na matéria uma qualidade oculta a qual Descartes busca de se afastar. Alguns autores contemporâneos buscaram compreender e dialogar sobre o problema. Buscaremos, neste capítulo, apresentar algumas dessas possíveis interpretações. Como não se trata aqui de resolver o problema, mas de ampliar esse debate e trazer novos elementos para discussão, é preciso, agora, para compreender o que motiva uma leitura ocasionalista da filosofia de Descartes, entender o que os intérpretes estão compreendendo como ocasionalismo e também é preciso explicitar quais passagens de Descartes eles utilizam para sustentar tal posicionamento.

A Construção do Problema

A defesa de uma leitura ocasionalista da filosofia de Descartes se estrutura com recortes significativos da produção intelectual do autor. Entre os autores que apresentam uma reflexão aprofundada sobre os limites e problemáticas da possibilidade de um ocasionalismo em Descartes, destaca-se Márcio Custódio nos textos *Causa e transferência de movimento nas interações do sistema cartesiano* (2013) e *A interação entre a forma e a matéria em Tomás de Aquino e as interações do Sistema Cartesiano* (2015). Neste último, Custódio (2015) inicia o debate sobre o ocasionalismo em Descartes em relação à posição de Tomás de Aquino. O que nos ajuda a compreender a nossa questão no texto de Custódio são as considerações sobre o ocasionalismo em relação à interação corpo-corpo. O começo de seu texto estabelece o problema a partir de um diálogo que Descartes mantém com Elisabeth sobre a interação alma-corpo¹¹⁰. Na carta, Elisabeth questiona como é possível para a alma imaterial mover o corpo, que é matéria. As considerações de Custódio levam a uma resposta de Descartes à Elisabeth em que o autor traz para o debate a interação corpo-corpo. Descartes diz:

Porém, a evidência de que aquela ideia de gravidade foi decorrente principalmente de outra [ideia], a que eu tinha de alma, é que supus que a gravidade carregasse os corpos até o centro da Terra, como se eles contivessem em si alguma cognição dele [i.e., do centro da Terra]. Pois não poderia proceder deste modo sem que [alguma] cognição fosse feita, nem qualquer cognição pode ocorrer senão na alma. (AT, VII, 442 apud CUSTÓDIO, 2015: 179).

Sobre a passagem destacada por Custódio, ele aponta para a passagem na qual Descartes chama a atenção para a inexistência de uma vontade, desejo ou qualquer coisa análoga à noção de alma que seja causa de movimento e transformação da matéria. O que está em questão é a interação corpo-corpo e a dificuldade de estabelecer como transferir movimento, sendo que o contato não é capaz de transferir movimento, “considerando que a extensão não guarda nenhuma qualidade ou força que possa transmitir” (CUSTÓDIO, 2015: 180). Além disso, o autor nota que existe uma tentativa de conceber uma força intrínseca à matéria que garanta a possibilidade de transferência do movimento entre os corpos. Entretanto, nota que essa força não pode ser uma

¹¹⁰ (Descartes a Elisabeth, 21 de maio de 1643; AT, III: 667-668).

inclinação ou vontade na matéria e que a ideia mesma de contato, que é pressuposta na relação corpo-corpo, não pode também cumprir o papel dessa inclinação ou vontade, uma vez que a noção de contato também é derivada da noção de matéria.

Uma vez que corpos são derivados da extensão, não pode ocorrer neles nenhuma ideia de inclinação ou vontade, tal qual a forma determinando a matéria, que seja a causa do movimento transmitido por contato. A ideia de contato, uma vez que também decorra exclusivamente da extensão, não pode ser tratada como idêntica à inclinação ou vontade que causa a transferência do movimento de um para outro corpo, e nada haveria nos corpos que pudesse ser entendido como causa do movimento: a extensão é inerte, ou seja, isenta de formas. (CUSTÓDIO, 2015: 180).

A necessidade de tudo aquilo que diga respeito aos fenômenos da natureza precisar derivar somente da noção de extensão é um modo de resguardar a natureza de uma entidade externa à matéria, como a noção de forma usada pela Escola na época. A precaução apontada por Custódio acerca de uma entidade explicativa externa à matéria para dizer sobre a relação corpo-corpo corresponde com uma posição presente já no *Le monde* e apontada por Descartes como algo importante a se considerar na investigação sobre a natureza.¹¹¹ Como já dissemos, existe uma tentativa de romper com a tradição hilemórfica que é comum ao período. Além disso, Custódio aponta para os postulados acerca das noções primitivas que parecem possuir certa proeminência nas reflexões de Descartes. Em uma carta à Elisabeth, Descartes estabelece as noções primitivas que visam garantir determinadas diretrizes que norteiam e são a origem para todo conhecimento. Essas noções primitivas são o ponto de partida de onde o conhecimento sobre tudo derivam. Dito isso, está no horizonte do nosso debate as noções de corpo, de figura e de movimento que, como bem demonstra Custódio, derivam da noção de extensão. Fato é que, como também apresenta Custódio, não é possível extrair nenhuma noção de força da extensão.¹¹²

¹¹¹ Conferir nota 20.

¹¹² “Primeiramente, eu considero que há em nós certas noções primitivas que são como que originais, sobre o padrão das quais nós formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há nada mais forte do que tais noções. Assim, depois das mais gerais, do ser, do nome, da duração, etc., que convém a tudo que nós podemos conhecer, nós temos, para os corpos em particular, a noção de extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; e exclusivamente para a alma nós temos aquela do pensamento, da qual se compreende as percepções do entendimento e as inclinações da vontade.” (Descartes para Elisabeth, 21 de maio de 1643; AT, III: 665, grifo meu).

Outra autora que nos permite desenhar o problema sobre a relação corpo-corpo é Helen Hattab no texto *Concorrência ou Divergência? Reconciliando a Física de Descartes com sua Metafísica Histórica* (2007). Neste texto a autora apresentou o problema que, de acordo com ela, levaria os intérpretes a uma busca por uma solução ocasionalista na filosofia de Descartes. Ela diz:

O problema em poucas palavras é este. Ao redefinir a matéria como essencialmente extensa, Descartes priva os corpos de forças e poderes intrínsecos. Como ele diz, a matéria é em si passiva e inerte, exigindo que a primeira causa divina coloque as partes da matéria em movimento e constantemente mantenha seu movimento. Mas, Descartes também insiste que a ação simples e imutável de Deus não pode ser a causa de movimentos particulares e mutáveis. (HATTAB, 2007: 49).

Hattab assume uma equivalência entre a matéria e a pura extensão e passividade. O que é plausível, uma vez que, da matéria extensa não é possível extrair nenhuma força ou poder intrínseco que seja capaz de cumprir o papel de causa do movimento. Essa concepção faz com que Hattab considere uma contradição, por parte do Descartes no *Le monde*, afirmar que a natureza possui poderes causais nos corpos, algo que não seria passivo.

Apesar dos pontos de partida para compreender o problema da interação corpo-corpo em Descartes serem distintos, a problemática gira em torno de um mesmo aspecto, a saber, o fato de que a matéria, tal como sugerido por Descartes, não permite conceber uma força que seja intrínseca. Neste sentido, a argumentação de Custódio nos ajuda pela clareza como esquematiza os pontos cruciais para as questões que pretende debater a possibilidade do ocasionalismo em Descartes. Como nos mostra Custódio, essa possibilidade se fundamentaria em três considerações feitas por Descartes; a primeira, como vimos, a negação de uma força intrínseca à matéria que é impossível derivar da noção primitiva da matéria. A segunda, diz respeito às considerações que Descartes faz sobre a relação de Deus, criação e as leis da natureza. E a terceira é referente ao princípio de conservação que sustenta que Deus mantém a quantidade de movimento criada. (CUSTÓDIO, 2013 e 2015).

Possíveis Soluções Para o Problema

A solução para o conflito acima descrito teve, na fortuna interpretativa, soluções distintas, mas, segundo Hattab, o ocasionalismo foi uma solução comum para alguns autores do XVII na tentativa de evitar um retorno a algo diferente da matéria como meio explicativo para a natureza, por outro lado, alguns intérpretes acabavam por recorrer a uma força na matéria que lembraria de algum modo o hilemorfismo¹¹³. Fato é que o ganho argumentativo do ocasionalismo reside no postulado de Deus como causa de transferência do movimento em relação à interação corpo-corpo, isto é, Deus como interventor que transfere movimento de um corpo para outro. Essa concepção oferece um meio explicativo que não depende de uma qualidade oculta para explicar as transformações dos corpos e o movimento que ocorre na matéria.

Para Custódio, a matéria, em Descartes, é passiva, assim como para Tomás de Aquino.¹¹⁴ A passividade se dá pelo fato de que Descartes nega qualquer tipo de inclinação, forma, ou qualquer tipo de entidade na matéria. Essa afirmação se sustenta quando consideramos que não pode existir nada na matéria que não possa ser extraída da noção de extensão. Custódio, ao afirmar que “tanto para Tomás quanto para Descartes a matéria é passiva” (CUSTÓDIO, 2015: 181), pretende mostrar que, para Descartes, assim como para Tomás, a matéria por si não é composta por um tipo de alma que poderia ser causa do movimento.

Hattab, assim como Custódio, irá afirmar que todo o problema de Descartes, que resultaria em uma necessidade de assumir um ocasionalismo na sua teoria, se fundamentaria na passividade da matéria resultante das afirmações de Descartes que nega qualquer possibilidade de força oculta na matéria:

Como ele diz, a matéria é em si passiva e inerte, exigindo que a primeira causa divina coloque as partes da matéria em movimento e constantemente mantenha seu movimento. Mas Descartes também

¹¹³ “Os cartesianos do século XVII fizeram uma de duas coisas para resolver o aparente conflito entre os compromissos metafísicos de Descartes e sua filosofia natural: ou eles se tornaram ocasionais, designando Deus como a única causa genuína do movimento e rebaixando os corpos a meras ocasiões para a ação causal de Deus; ou eles reintroduziu alguma forma de causalidade na substância material de modo a tornar os corpos causas secundárias genuínas.” (HATTAB, 2007: 49).

¹¹⁴ Importante ressaltar que as questões propostas por Custódio têm como objetivo uma comparação entre Descartes e Tomás de Aquino (CUSTÓDIO, 2015).

insiste que a ação simples e imutável de Deus não pode ser a causa de movimentos particulares e mutáveis. Em *Le monde*, ele atribui movimentos particulares à “natureza”, que define como matéria e suas qualidades. Uma vez que a matéria não pode ter outras qualidades além dos atributos compartilhados por todas as substâncias (como existência e duração) e os modos de substância estendida (como tamanho, forma e posição), atribuir poderes causais à natureza explicitamente contradiz a definição de matéria de Descartes como passiva, substância estendida. E, no entanto, em seus escritos sobre filosofia natural, Descartes fica muito feliz em falar como se o mundo físico fosse povoado por corpos que possuem forças e exercem poderes causais. (HATTAB, 2007: 51).

Mais uma vez, o que está em questão é a noção de passividade da matéria e, tal passividade parece ser assumida por Custódio e Hattab como ausência de qualquer tipo de ação que possa implicar uma causa na relação corpo-corpo. Para melhor compreender o problema, Hattab retorna ao *Le monde* e o coloca em relação aos *Princípios*. A autora pretende mostrar como há uma mudança de posição de Descartes com relação à possibilidade de uma qualidade oculta na matéria, isso porque a inserção da noção de força nos *Princípios* possibilita questionar um retorno de Descartes a uma noção de forma, comum à tradição filosófica da Escola. Hattab acredita que Descartes, nos *Princípios*, busca reverter a situação instaurada no *Le monde* que, de acordo com a autora, é estranha ao projeto da física cartesiana como um todo. No entanto, ela afirma que tal solução nos *Princípios* se estabelece nas leis da natureza e que isso não é suficiente, pois, como bem nota a autora, uma lei por si só não pode ser capaz de causar algo na matéria, uma vez que leis cumprem um papel descritivo, isto é, são regras que descrevem ou ainda regulamentam os efeitos de uma ação, mas não podem ser elas mesmas aparatos discursivos a causar efeitos na matéria. Como poderia uma lei ser capaz de transferir movimento ou causar movimento se ela mesma não for uma força ou uma potência ou ainda algo material?¹¹⁵ Hattab buscará argumentar a favor de uma certa continuidade em alguns aspectos da filosofia aristotélica, defendida pelos Jesuítas, mas,

¹¹⁵ “Nos Principia Philosophiae, Descartes revisa sua atribuição anterior de movimentos particulares à matéria e suas qualidades e, em vez disso, afirma que as causas secundárias e particulares desses movimentos são as leis da natureza (ou seja, as regras ou leis que governam a natureza, não a própria natureza no sentido da matéria e suas qualidades). A revisão não parece contornar a contradição original, pois normalmente não se pensa que as leis possuam qualquer agência e, no máximo, descrevem as forças na matéria.” (HATTAB, 2007: 50).

resguardando as diferenças fundamentais que fazem com que a filosofia cartesiana seja uma concorrente da filosofia vigente de cunho aristotélico. Ela diz:

Minha leitura difere de outras interpretações concorrentes porque levo a sério a afirmação de Descartes nos *Principia Philosophiae* de que as leis da natureza são as causas secundárias e particulares do movimento, e não individuais. Defendo essa controversa afirmação com base no fato de que, ao tentar preservar tanto a causalidade das causas secundárias eficientes quanto sua completa dependência da onipotente causa primeira (Deus), os filósofos aristotélicos escolásticos mencionados por Descartes oferecem uma variedade de opções que se situam entre o ocasionalismo e mero conservacionismo (a visão de que as causas secundárias agem independentemente uma vez criadas e conservadas pela primeira causa). Algumas dessas visões intermediárias não exigem que a causa secundária tenha uma fonte independente de atividade para atribuir-lhe um papel causal distinto. Eu leio Descartes como adotando a solução jesuíta que sustenta que Deus e a causa secundária produzem o efeito pela mesmíssima ação – apenas Descartes substitui as formas substanciais individuais pelas leis da natureza que fazem o trabalho de especificar a ação indiferente e universal de Deus sobre o mundo. Visão jesuíta. (HATTAB, 2007: 53).

Na tentativa de solucionar o problema, Hattab apresenta um caminho alternativo que reside na divisão entre a causa primeira e a causa eficiente de transformação dos corpos. Hattab assume a possibilidade, levando em conta que, por um lado, essa divisão é comum a uma leitura jesuíta das causas e herdeira de uma certa tradição aristotélica comum do período. Por outro lado, corrobora e ajuda a compreender o que Descartes estabelece como sendo causa segunda das transformações nos corpos, a saber, as leis da natureza. Contudo, Hattab se depara com um problema que é estabelecido quando se destaca uma passagem nas *Meditações metafísicas* acerca da força criadora, isso porque Descartes, na terceira meditação, diz que precisa da mesma força do ato da criação para conservar a criatura. Essa passagem fortalece uma leitura ocasionalista do Descartes, na medida em que sugere que Deus recria o mundo a cada instante, e é justamente esse desafio que Hattab busca enfrentar em seu texto. Para tanto, ela aponta os antecedentes históricos que fundamentam as relações possíveis entre Descartes e os textos dos Jesuítas que apresentam uma interpretação acerca da distinção entre causa criadora e causa eficiente. O aporte teórico de Hattab gira em torno da noção de "concorrência" e "concorrência comum" que, de acordo com a autora, refere-se ao ato de conservar ou preservar o ser das substâncias por Deus. (HATTAB, 2007: 54).

Como dito, a análise de Hattab atravessa o *Le monde* e os *Princípios*, mas ela dá especial atenção a essa última obra, sobretudo as passagens em que Descartes afirma duas causas do movimento, a primeira causa geral que é Deus, e a segunda que é a causa secundária e particular que são as leis da natureza (Parte II. art. 36-37. AT IX: 83). Para a autora é possível desvendar a relação entre a causa criadora (Deus) e a causa eficiente (Leis da natureza) a partir da compreensão de que ambas as causas podem implicar simultaneamente nas transformações dos corpos se considerarmos que uma causa concorre com a outra no sentido de que a causa criadora consente aos efeitos da causa eficiente, que levanta a questão sobre a conservação de Deus à sua criação. Uma tese que diverge da interpretação de Hattab é assumir que a conservação implica recriar continuamente. Essa é a tese resultante da formulação de Descartes na terceira meditação. Contudo, essa tese é combatida pela autora com o argumento de que toda recriação se dá a partir do nada, se levarmos em conta que a força de criar é a mesma de recriar/conservar. Hattab assume uma possível ambiguidade no que diz respeito à posição sobre o recriar e o conservar, mas adverte que criação só pode ser usada no momento de primeiro ato criativo, quando não há nada que antecede, e o recriar implica algo que já existe e é refeito.

A argumentação de Hattab visa defender que a conservação não implica recriação (interferência intermitente de Deus sobre a matéria), mas implica uma concordância entre aquilo que é efeito das leis da natureza sobre os corpos. Dito de outro modo, Deus conserva a matéria em movimento e todo o efeito que esse movimento causa em cada instante que ele é alterado pelas leis da natureza. Assim sendo, Deus não produz micro transformações a cada instante na matéria, mas conserva toda a extensão criada com as transformações que a lei da natureza estabelece, pois Deus está em concordância com a lei. Da argumentação de Hattab, um problema se destaca e ela mesmo nos aponta, a saber, o fato de que assumir literalmente o papel causal das leis da natureza implica questionar o estatuto ontológico dessas leis. Esse problema retoma aquilo que a autora afirma no começo da sua reflexão, de que leis precisam compor uma existência tal que garanta a agência sobre a matéria. Hattab encerra seu texto deixando em aberto a questão sobre o estatuto ontológico das leis, ela diz:

Deus não produz instâncias únicas de existência, mas continua a manter toda a *res extensa* na existência e mantém a quantidade total de movimento e repouso nela. As leis da natureza e as condições materiais explicam a variedade de movimentos existentes. Isso ainda nos deixa com a questão do *status* ontológico das leis da natureza. Embora seja incompreensível pensar que pedaços passivos de matéria possam funcionar como causas eficientes, é ainda mais incompreensível pensar que as leis da natureza possam fazê-lo. Resumidamente, considero a afirmação de Descartes de que as leis da natureza são as mesmas para todos os mundos que Deus poderia ter criado, para indicar que elas são um tipo de entidade diferente das verdades eternas, que Deus poderia facilmente ter feito diferente do que são. Argumento em outro lugar que, enquanto Descartes afirma derivar as leis da natureza da imutabilidade de Deus, a derivação ocorre apenas na suposição de que a matéria tem certas características básicas. Em suma, as leis surgem de uma combinação da estrutura básica da matéria e da vontade de Deus, vontade imutável. Assim, a concordância de Deus com essas leis não equivale à concordância de Deus com sua própria vontade. Pelo contrário, é mais semelhante a Deus concordando com as naturezas ou essências aristotélicas, que são elas mesmas instanciações na matéria dos exemplares na mente divina. Em ambos os casos, uma vez estabelecidos e instanciados, temos uma entidade distinta que requer a concordância de Deus para agir. Ainda é uma questão em aberto se Descartes poderia atribuir alguma atividade secundária às leis, ou se elas funcionam mais como filtros para canalizar e diversificar a imutável, universal, ação divina. (HATTAB, 2007: 79).

Diferentemente de Hattab, o modo como Custódio estabelece o uso das leis da natureza está intimamente vinculado à noção de criação divina, e uma coisa só pode ser compreendida conjuntamente com a outra. Isto é, no que diz respeito às considerações que Descartes faz sobre a relação de Deus, a criação e as leis da natureza, Custódio diz:

O preço pago por Descartes, embora alto quanto à causalidade, permite que ele abandone as determinações segundo a espécie e adote um conjunto unificado de leis do movimento. O que das leis da natureza se entende é que Deus age para preservar a mesma quantidade de movimento no mundo, desde o primeiro momento da criação. A preservação do movimento, por seu turno, deriva da própria imutabilidade de Deus, e esta deriva de sua perfeição. Deus age no mundo, portanto, segundo o princípio da conservação, mas o faz especialmente quando um corpo colide com outro. (CUSTÓDIO, 2015: 181).

Para Custódio, as leis da natureza e a criação divina levantam o debate que fundamenta o que deságua na leitura ocasionalista, a saber, a relação causal entre o que

causa a transformação dos corpos e a transferência de movimento de um corpo a outro. De acordo com Custódio, o que se “intelige [das leis da natureza] é que Deus age para preservar a mesma quantidade de movimento no mundo, desde o primeiro momento da criação” (CUSTÓDIO, 2015: 181) e essa inteligibilidade é possível somente quando consideramos que as leis da natureza permitem a garantia de uma constante previsibilidade sustentada na imutabilidade divina. A constância das leis da natureza é reflexo da imutabilidade de Deus e, portanto, permite que compreendemos o modo como Deus conserva sua criação. Em outras palavras, no que diz respeito à imutabilidade de Deus, Custódio assume que isso é o que fundamenta o ato de conservação da matéria criada e da quantidade de movimento colocado nela. A relação indissociável entre a ação de Deus e as leis da natureza como reflexo dessa ação implica, portanto, que sempre que a lei é considerada ela indica uma ação de Deus sobre a matéria interferindo nela constantemente.

Interpretação Ocasionalista

Outro intérprete que investiga a possibilidade de ocasionalismo em Descartes, diferente das propostas até este momento, é Daniel Garber. Em diversos dos seus trabalhos, Garber propõe analisar as premissas ocasionalistas que atravessam autores do início da modernidade, entre eles, Descartes. Garber entende que as interações entre corpo-corpo, corpo-alma e alma-corpo possuem dinâmicas diferentes; interações corpo-corpo e corpo-alma são consideradas ocasionalistas, isto é, Deus é a causa dessas interações, ao passo que a relação alma-corpo é uma relação de interação que não é ocasionalista e, portanto, não depende de Deus.

Garber em seu texto *"Entendendo a interação"* (2001) nos apresenta uma tentativa de conciliar a imutabilidade de Deus com a mudança constante dos corpos. Assim como Custódio, Garber argumenta a favor de que as leis da natureza e as modificações dessa natureza resultam do movimento e do impacto entre corpos vizinhos. Argumenta também que as leis da natureza quando compreendidas, atestam a imutabilidade de Deus na medida em que estabelecem um certo padrão e uma constância nos efeitos do movimento sobre a matéria. Desta forma, existe uma imutabilidade na lei, ainda que os efeitos da agência resultem em mudanças constantes

na matéria. Deus, por agir segundo o que está estabelecido nas leis da natureza por ele criadas, permanece imutável, ainda que essas leis exijam que Deus promova ações distintas cada vez que intervém no mundo. Em outras palavras, a imutabilidade divina não está fundamentada em um Deus que age sempre da mesma forma, mas em um Deus que segue as leis que ele mesmo fez segundo sua vontade. Segundo Garber:

A terceira lei, a lei que trata do impacto e da maneira pela qual um corpo pode mudar o estado de outro corpo, é um pouco mais difícil. Para continuar argumentando, Descartes deve argumentar que a imutabilidade de Deus exige que Ele mude o movimento de um determinado corpo sob certas circunstâncias quando, por exemplo, é atingido por outro corpo de tamanho e velocidade apropriados (força de movimento). (...) O fato de que não há espaço sem corpo, juntamente com o fato de que Deus criou um mundo de corpos em movimento implica que, se Deus deve preservar o movimento no mundo, como Sua imutabilidade exige, Ele deve mudar o movimento de pelo menos alguns corpos ao se encontrarem. (GARBER, 2001: 183).

Desta forma, Garber sustenta que Deus está cumprindo a lei que ele mesmo criou. Em outras palavras, Deus cria o mundo e as leis para governar. As leis garantem a mutabilidade do mundo e, ao mesmo tempo, a previsibilidade das ações e dos efeitos da interação corpo-corpo. Deus, agindo de acordo com a lei que exige que ele mude o movimento dos corpos, estaria cumprindo com aquilo que primeiro desejou e, portanto, isso seria o que garantiria a imutabilidade de Deus. Garber nos oferece uma forma de ocasionalismo em que Deus interferiria intermitentemente no mundo, recriando e mudando os corpos de acordo com as leis por Ele estabelecido. Garber não se priva em dizer da dificuldade do modelo explicativo que busca enfrentar, mas tenta argumentar que tal explicação protegeria a imutabilidade de Deus e garantiria a transformação dos corpos. A base da sua explicação é assumir que conservação significa recriação constante.

Todos os lugares estão cheios de corpo e, ao mesmo tempo, o movimento de cada corpo é de tendência retilínea; tão claramente, quando Deus criou o mundo pela primeira vez, Ele não só deve ter atribuído vários movimentos às suas partes, mas também deve ter causado seus impulsos mútuos e a transferência de movimento de uma para outra; e desde que Ele agora preserva o movimento pela mesma atividade e de acordo com as mesmas leis, como quando o criou, ele

não o preserva como uma propriedade inerente constante de determinados pedaços de matéria, mas como algo que passa de um pedaço para outro quando eles colidem. Assim, o próprio fato de que as criaturas estão mudando continuamente argumenta a favor da imutabilidade de Deus. (GARBER, 2001: 183-184).

Garber procura mostrar que Deus é imutável por promover mudanças constantes na natureza, segundo uma lei por ele criada. Além disso, existe uma forma privilegiada de compreender como Deus age sobre o mundo, uma análise sobre a Lei e os efeitos dos corpos em impacto. De acordo com Garber, portanto, ocasionalismo¹¹⁶ é a via interpretativa que melhor resolve a solução da mutabilidade dos corpos em contraste com a imutabilidade divina. Garber diz:

Um relato do impacto nos levou do movimento *simpliciter* às suas causas, a Deus e à maneira como Ele age no mundo ao embaralhar os corpos momento a momento. Então, ao que parece, uma compreensão completa da interação corpo-corpo requer que entendamos não apenas o movimento, um modo de extensão, mas a maneira pela qual Deus age no mundo. (GARBER, 2001: 184).

Na passagem supracitada, Garber apresenta um meio de compreender a interação corpo-corpo em Descartes via análise do impacto. Mas, essa via de análise apresenta um outro aspecto importante no que diz respeito à interação, isso porque é por meio da análise do movimento e do impacto que se pode compreender também a ação de Deus no mundo, na medida em que o movimento e o impacto só são possíveis porque Deus intervém intermitentemente no mundo, causando movimento e impacto. Conhecer a lógica de atuação da natureza que se movimenta e que mantém contato constante por meio do impacto é também conhecer a forma como Deus modifica e conserva o mundo.

Essas considerações propostas por Garber deixam claro sua leitura ocasionalista da física de Descartes e, apesar de notável, a sua posição interpretativa em favor do ocasionalismo não se estende para todas as possibilidades de interação (alma-corpo; corpo-corpo; corpo-alma). Isto porque, no que diz respeito à interação alma-corpo, a interpretação ocasionalista não se sustenta. Para Garber, em Descartes "a mente pode ser

¹¹⁶ "Não vou me deter (muito) neste caso. Parece-me tão claro quanto qualquer outra coisa que, para Descartes, Deus é a única causa do movimento no mundo inanimado dos corpos, que os próprios corpos não podem ser causas genuínas de mudança no mundo físico da substância extensa." (GARBER, 2001: 205).

uma causa genuína de movimento no mundo; de fato, uma causa tão genuína quanto o próprio Deus" (GARBER, 2001: 209).

Para sustentar a diferença interpretativa entre a interação corpo-corpo e a interação corpo-alma, Garber promove uma distinção entre aquilo que é ação de Deus para sustentar a criação e ação de Deus para causar movimentos distintos nesta mesma criação. Garber retoma o argumento construído por La Forge,¹¹⁷ que afirma que somente Deus possui poder causal, na medida em que se Deus cria uma matéria em um determinado lugar, somente algo com o mesmo poder de Deus poderia movê-la de tal lugar. Como um único com poder igual ao poder usado na criação é Deus, somente ele seria capaz de mover algo que criou de determinada forma. A partir da construção teórica de La Forge, Garber afirma que não há espaço para outra causa de movimento que seja genuína.¹¹⁸

Na tentativa de evitar o ocasionalismo no que diz respeito a interação alma-corpo, Garber dirá que a ideia de recreação contínua de Descartes não tem como consequência necessária a ausência de qualquer outra causa de movimento. Garber sugere que existem duas ações distintas em Deus, aquela que sustenta a criação e aquela atividade que causa o movimento, e sobre essa última é possível considerar outras causas de movimentos para além de Deus.¹¹⁹

¹¹⁷ Conferir citação páginas 53 e 54 e nota 108.

¹¹⁸ "O argumento vai da doutrina da recreação contínua, autenticamente cartesiana, à conclusão de que Deus pode ser a única causa de movimento no mundo. Quando Deus sustenta um corpo, Ele deve sustentá-lo em algum lugar, e ao sustentá-lo onde Ele o faz, Ele o faz mover ou estar em repouso. E assim, parece, não há espaço para quaisquer outras causas de movimento no mundo cartesiano, em particular, a mente; se a mente deve ter um papel a desempenhar onde um determinado corpo está de momento a momento, ela deve trabalhar por meio de Deus, o único que pode sustentar um corpo e que é o responsável final por colocar um corpo em um lugar ou outro." (GARBER, 2001: 209).

¹¹⁹ "Em primeiro lugar, por melhor que seja o argumento, não vejo razão para acreditar que Descartes tenha visto tais consequências como consequência de sua doutrina da recreação contínua. Mas, mais do que isso, não acho que o argumento seja necessariamente obrigatório para Descartes. É certamente persuasivo, particularmente se considerarmos o que chamei de visão cinematográfica de Deus como causa do movimento, a visão na qual Deus causa o movimento recriando um corpo em diferentes lugares em diferentes instantes de tempo. Mas o argumento é consideravelmente menos persuasivo se considerarmos o que chamei anteriormente de visão de Deus por impulso divino como causa do movimento. Nessa visão, Deus causa o movimento fornecendo um impulso, assim como nós mesmos movemos corpos por nossos próprios impulsos. Se é assim que Deus causa o movimento, então Sua atividade em sustentar corpos é distinta de Sua atividade em causar movimento, e não há razão para que não possa haver causas de movimento distintas de Deus." (GARBER, 2001: 210).

A posição de Garber tem como aspecto chave a passagem de uma Carta de Descartes a More que afirma que ou Deus está conservando a matéria ou outra coisa que possua poder dado por Deus para movimentar as coisas.

Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo. (Descartes a More, agosto de 1649, AT. V: 403-404).

Segundo Garber "Descartes deixa claro aqui que algumas substâncias criadas, pelo menos nossas mentes, têm a capacidade de causar movimento" (GARBER, 2001: 211), e a afirmação de Descartes de que Deus possa ter dado força causal "a mente ou qualquer outra coisa" oferece o precedente necessário para garantir que a alma possa ser causa de movimento nos corpos.

A análise proposta por Garber é debatida por Vieira em sua tese de doutorado *"Ocasionalismo na filosofia de Descartes entre 1641 e 1649"* (2022), na qual propõe uma leitura de orientação ocasionalista na fase madura de Descartes. Para Vieira, entre os escritos de 1641 e 1649, Descartes desenvolveu teses ocasionalistas e a relação causal entre as intervenções são ocasião da ação divina. Nesta medida, somente Deus é causa genuína de movimento. Para Vieira, Descartes constrói uma posição ocasionalista em sua fase madura para responder aos problemas em torno da relação causal entre substâncias heterogêneas. Correspondentes de Descartes, como Elizabeth, por vezes o interpelaram sobre a possibilidade da alma imaterial ser causa de efeitos no corpo.¹²⁰ Vieira defende que a estrutura causal de Descartes se altera ao longo dos anos, partindo de uma estrutura interacionista para ganhar, aos poucos, os contornos de um ocasionalismo mais radical. De acordo com Vieira, ao longo do tempo, Descartes foi estruturando uma relação de causação que terá ao fim seu exemplo privilegiado nas *Paixões da alma* com a explanação sobre a fisiologia dos espíritos animais, dos nervos, do cérebro, e em particular da glândula pineal.¹²¹

¹²⁰ Importante ressaltar que a relação alma-corpo não será desenvolvida nesta tese, apesar disso, consideramos importante destacar que a questão do ocasionalismo não se limita ao debate sobre a física do Descartes.

¹²¹ "A presente tese defende a interpretação de que essa instrução pela natureza se dá a partir da ação de Deus quando ele une a alma ao corpo continuamente. Tendo em vista que a ação de Deus é sempre perfeita e não pode ser alterada, pode-se presumir que a relação entre a alma e o corpo é estável, o que é o fundamento de todos os mecanismos descritos nesta seção. O fato de cada movimento específico da

Para Vieira, a construção de uma posição ocasionalista em Descartes terá seu ponto crucial no texto *Notas sobre um certo cartaz* em que Descartes elabora a noção de causa ocasional e sustenta que Deus é causa eficiente do movimento e transformação dos corpos, ao passo que as substâncias finitas perdem capacidade causal. Isto porque, afirma Vieira, nessa obra, Descartes muda sua orientação sobre a causação e passa a construir seu conceito de causa ocasional¹²².

Interpretações Não-Ocasionalistas ou Moderadas

Nadler apresenta uma perspectiva oposta àquelas que pretendem afirmar um ocasionalismo em Descartes. Isso porque, concordando com Nadler, o uso do termo “ocasião” não é motivo suficiente para afirmar uma posição ocasionalista. Para Nadler, assim como em Malebranche, Descartes precisa fundamentar uma teoria causal que sustentasse as premissas que já apresentamos neste capítulo. Nadler estabelece alguns pressupostos que fundamentam uma doutrina ocasionalista e, neste sentido, ele nos diz que:

Existem basicamente duas variedades de causação eficiente no período: imanente e transferência. Na causação eficiente imanente, algo produz uma mudança de estado em si mesmo. Na causação eficiente de transferência, algo exerce uma influência ou produz uma mudança de estado em outra coisa.(...) Em geral, na causalidade de transferência ou influxo, alguma coisa literalmente passa da causa para

glândula pineal ser causa ocasional de uma percepção correspondente na alma de natureza realmente distinta deste movimento só ocorre pelo fato de ser Deus a causa desta relação. O mesmo pode ser dito em relação aos movimentos no corpo que tem a vontade como causa ocasional, ou seja, para cada vontade particular, há um movimento específico da glândula pineal que direciona os espíritos animais de forma adequada levando à realização desse desejo. Dito de outro modo, uma vontade particular gera sempre o mesmo movimento da glândula pineal, o que direciona os espíritos animais de tal forma que eles acionam o mecanismo corpóreo responsável pela realização desta vontade, seja ela de acessar uma memória, no caso da imaginação por composição e da própria memória voluntária, ou de mover os músculos do corpo. Tendo em vista que esta estabilidade é uma característica fundamental do modelo da glândula pineal e que ela só pode ser presumida se for Deus a sua causa, pode-se afirmar que este modelo é uma aplicação do ocasionalismo” (VIEIRA, 2022: 83).

¹²² “No período entre a publicação das *Meditações* (1641) e a publicação das *Paixões da Alma* (1649), ocorre um desenvolvimento na concepção de causalidade de Descartes, que deixa de ser interacionista, ideia de que as substâncias finitas possuem eficácia causal sobre as mudanças que ocorrem a partir da relação entre elas, e se torna ocasionalista, perspectiva que considera que apenas Deus possui eficácia causal. Durante este período, as substâncias finitas perderam o estatuto de causa eficiente e passaram a ser consideradas apenas causas ocasionais, conceito apresentado em *Notas sobre um certo cartaz* (1648). Elaborando de outro modo, os estados nos quais as substâncias finitas estão antes que ocorra uma mudança em outra substância finita com a qual ela se relaciona são apenas a ocasião na qual Deus causa esta mudança.” (VIEIRA, 2022:14).

o efeito, ou porque a causa passa algo [de si] para o efeito ou porque ela multiplica algo de si mesma para compartilhar com seu efeito. Considerou-se que tal processo requer um grau mínimo de semelhança ou similaridade entre causa e efeito. (NADLER, 1994: 37).

Para Nadler, a causalidade de transferência ou de fluxo, como ele indica, diz respeito ao fato de que, para que a causa possa resultar em determinado efeito, precisa carregar em si certa semelhança com o efeito, isso porque, o efeito receberá algo que é próprio da causa para o efeito. O modo como isso se dá, de acordo com Nadler, acontece ou por meio da multiplicação da característica doada, ou por doação de parte da característica.

Na análise de Nadler, o autor diferencia aquilo que é causalidade ocasional do que é ocasionalismo¹²³ e, para ele, o ocasionalismo implica que somente Deus tem poder causal sobre as coisas no mundo. As criaturas, por outro lado são pura e simplesmente passividades e não tem nenhum poder causal, seja sobre si seja sobre o outro. A causa ocasional, diferentemente do ocasionalismo, "não inclui limitações essenciais na eficácia causal de seres finitos" (NADLER, 1994: 41). Para Nadler, ocasionalismo é um tipo de causação ocasional, pois, de acordo com o autor, os modos de se estabelecer uma relação causal não se limitam a somente uma forma. Para o autor, ocasionalismo é um tipo de causação que estabelece que Deus é a causa próxima e eficiente de todas as coisas, mas não é a única forma de se lidar com a causação, uma vez que também é possível conceber a possibilidade de que as criaturas finitas possam ser causas eficientes.¹²⁴ Nadler argumenta ainda que no caso da causalidade ocasional é possível considerar uma causa primeira que dá início à cadeia de relação causal, e na qual os

¹²³ O diálogo aqui empreitado por Nadler tem como intelector direto Garber: "À luz da minha discussão acima, e da distinção que faço entre causalidade ocasional e ocasionalismo, deve ficar claro que a tese de Garber sobre o ocasionalismo de Descartes no contexto corpo-mente simplesmente lê demais o uso que Descartes faz do termo "ocasião". "Certamente, Garber pode estar certo de que, para nós, com nosso conhecimento do desenvolvimento da metafísica cartesiana no século XVII, a palavra 'ocasião' é sugestiva da doutrina sustentada posteriormente por Malebranche e outros, segundo a qual Deus é o único agente causal. Mas não devemos ser enganados por isso. Acredito que o que temos na explicação de Descartes, considerado em seus próprios termos, é simplesmente um caso de causalidade ocasional entre seres finitos, e não ocasionalismo." (NADLER, 1994: 47).

¹²⁴ "A relação entre causação ocasional e ocasionalismo é aquela entre gênero e espécie. O ocasionalismo representa uma espécie ou variedade de causação ocasional, ou seja, aquela espécie na qual a causa próxima e eficiente cuja operação (através da causação eficiente) é provocada pela causa ocasional é Deus. Mas pode haver outras espécies de causalidade ocasional, segundo as quais a causa próxima e eficiente cuja operação é ocasionada é alguma criatura finita." (NADLER, 1994:41).

efeitos dessa causa primeira possuem capacidade de causação eficiente sobre os demais corpos com que se relacionam. Desta forma, poder-se-ia argumentar que o ato criativo de Deus produz criaturas finitas, mas com poderes causais entre si, na medida em que possuem meios de provocar a mudança nos outros que lhes são vizinhos. Para Nadler, as interpretações ocasionalistas de Descartes assumem que nos escritos de maturidade, a palavra "ocasião" só pode significar que a causa diretamente vem de Deus¹²⁵.

Tanto a leitura ocasionalista como a não-ocasionalista, parecem encontrar bases textuais em Descartes. Custódio (2016) apresenta duas possibilidades, tanto as interpretações ocasionalistas das interações corpo-corpo, quanto interpretações que consideram o corpo como sendo portador de uma força intrínseca como causa do movimento. Por fim, propõe compatibilizar as duas possibilidades.¹²⁶ Custódio analisa essas possibilidades interpretativas, começando pela localização do problema da interação na correspondência entre Descartes, Elizabeth¹²⁷ e Gassendi. Segundo Custódio, Descartes, na tentativa de responder sobre o problema da interação entre duas substâncias heterogêneas, pensamento-corpo, retoma o exemplo do peso para explicar o que seria uma força intrínseca na matéria e para justificar o fato de que um corpo, quando lançado ao ar, volta para o centro da Terra.

Porém, como também nota Custódio, esse exemplo é usado para discutir a relação entre substâncias heterogêneas. Isto porque, no exemplo do peso, o que está em jogo é uma inclinação que remete a uma qualidade oculta na matéria. No entanto, pensar o exemplo do peso como uma inclinação na matéria geraria um conflito, na medida em

¹²⁵ “E argumentei que Garber e outros comentaristas, ao não distinguir causação ocasional de ocasionalismo, são enganados pelo uso que Descartes faz do termo “ocasião” para descrever como os movimentos corporais são causalmente relacionados a eventos mentais. Assim, eles caem na tentação de ler Descartes como um ocasionalista na questão das relações corpo-mente. (...)”

Minhas conclusões aqui, e a relevância da distinção entre causação ocasional e ocasionalismo, são confirmadas pelo modo como o termo 'ocasião' é usado por cartesianos ortodoxos posteriores, particularmente na explicação da causação corpo-mente na geração de ideias.” (NADLER, 1994: 53).

¹²⁶ “Pretendo examinar, nesse artigo, as interpretações das interações que se fundam nas noções primitivas e na noção de força. Sustento, ao contrário do que expõem os intérpretes, que as duas principais interpretações, uma que prima pelo ocasionalismo e outra que sustenta certa noção de força, não são incompatíveis, mas complementares na compreensão do sistema cartesiano.” (CUSTÓDIO, 2016: 15).

¹²⁷ “(...) como a alma do homem pode determinar os espíritos dos corpos para fazer as ações voluntárias, (nada mais sendo que uma substância pensante). Pois parece que toda determinação do movimento se faz pela impulsão da coisa movida, pela maneira que ela é impulsionada por aquilo que a move, ou melhor, pela qualificação e figura da superfície desse último. O toque é requisito das duas primeiras condições, e a extensão da terceira. Vós excluí inteiramente àquelas da noção que tens da alma, e essa aqui me parece incompatível com uma coisa imaterial.” (Elizabeth para Descartes, 6/16 de maio de 1643, AT. III: 661).

que, ao conceber essa inclinação é preciso justificar qual a sua origem, e a noção de inclinação não pode ser extraída da noção de extensão, essa sendo a única possibilidade de explicar o movimento dos corpos sem recorrer a algo externo à matéria. Dito de outro modo, se tomarmos o exemplo da alma como força motriz para que sirva de modelo de análise do fenômeno do peso, teríamos um problema, isso porque, na relação alma-corpo, a alma é imaterial e o corpo, obviamente não é. Assumir a mesma lógica de relação do corpo e a alma para investigar o movimento dos corpos ou a relação corpo-corpo, colocaria em risco a explicação, uma vez que a ideia de inclinação ou força na matéria poderia implicar um retorno à qualidade oculta. (CUSTÓDIO, 2013:25-26).

Importante destacar que, sobre a relação corpo-corpo, Custódio concebe que o movimento e o impacto, que são questões significativas para pensar a interação, são extraídos da noção de extensão. Desta maneira é preciso, ao conceber o impacto como transferência de movimento, sugerir um recurso explicativo que não recorra a uma qualidade oculta na matéria. O problema, apresenta Custódio, está no fato de que os corpos que se chocam são derivados da extensão e não pode haver neles uma inclinação que seja a causa da transferência de movimento, pois tal inclinação implicaria retorno à noção de qualidade oculta. Da mesma forma, se considerarmos um recurso explicativo por meio do contato, este também não pode ser identificado com a inclinação, porque contato também deriva da extensão.¹²⁸ Para análise das propostas de interpretação e de como elas se complementam na filosofia de Descartes, Custódio, destaca a análise da carta de Descartes a More que diz:

Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo. (Descartes a More, agosto de 1649, AT. V: 403-404).

¹²⁸ “Uma vez que ambos os corpos são derivados da extensão, não pode ocorrer neles nenhuma ideia de inclinação ou vontade que seja a causa do movimento transmitido por contato. A ideia de contato, uma vez que também decorra exclusivamente da extensão, não pode ser tratada como idêntica à inclinação ou vontade que causa a transferência do movimento de um para outro corpo, e nada haveria nos corpos que pudesse ser entendido como causa do movimento: a extensão é inerte, ou seja, isenta de causas. Em outras palavras, a implicação do exemplo do peso para a interação entre corpos é de ininteligibilidade, ao menos aparente. Aporta-se, desse modo, a uma dificuldade legítima do sistema cartesiano: a explicação da interação entre corpos.” (CUSTÓDIO, 2016: 26).

Valendo-se da passagem, Custódio considera que, para Descartes, a causa do movimento é Deus, mas acrescenta que existe “qualquer outra coisa” que é dada à matéria e que pode ser a causa do movimento. Custódio interpreta dessa passagem que Deus é causa do movimento na interação entre os corpos, e que a alma é causa do movimento no corpo do homem, o que evita o recurso a uma forma oculta na matéria.¹²⁹ Na sequência, apresenta a possibilidade de investigar qual seria essa “qualquer outra coisa”. A expressão poderia remeter a anjos, mas essa possibilidade não é investigada no que diz respeito à relação entre Deus e a criatura.¹³⁰ Por outro lado, Custódio afirma que Descartes tem como causa primeira do movimento Deus, mas que essa causa é seguida pelas leis da natureza. Com base no artigo 36, Custódio destaca, como já analisamos,¹³¹ a possibilidade de duas causas do movimento.

Para Custódio, a argumentação sobre Deus poderia assemelhar-se à noção de primeiro motor do aristotelismo. Contudo, Custódio não desenvolve essa tese e opta apenas por destacar as interpretações que está analisando, começando pela leitura ocasionalista que sustentaria que Deus é causa legítima de movimento e que as leis da natureza são a nossa compreensão da ação divina na natureza.¹³² Deste modo, as leis cumprem o papel de descrever o modo como Deus age criando e recriando a natureza a cada nova ação, para conservar o mundo como foi criado, com a mesma quantidade de

¹²⁹ “Na passagem, Descartes esclarece que a causa do movimento é Deus, a alma ou “qualquer outra coisa”. Deus é causa do movimento transferido na interação entre corpos e a alma é causa do movimento do corpo do homem na união substancial. Em nenhum dos casos há causa ou agente efetivo na matéria, preservando-se, desse modo, sua descrição geométrica derivada da noção primitiva de extensão.” (CUSTÓDIO, 2016: 28).

¹³⁰ “A expressão “qualquer outra coisa” parece remeter às almas angelicais, mencionadas por Descartes nos Princípios II, 40, como causas possíveis, embora não investigadas exhaustivamente na referida obra: “pois eu não me informei, ainda, se os Anjos e o pensamento dos homens são a força para mover os corpos.” (AT. IX: 87). “Na passagem, Descartes remete à futura investigação, mas se percebe que o termo “anjo” alinha-se ao termo “pensamento dos homens”, indicando se tratar de uma classe de pensamento. Como Deus também é inteligido como pensamento, nos três casos, portanto, o princípio ativo do movimento é o pensamento.” (CUSTÓDIO, 2016: 28).

¹³¹ Conferir nota 68 e reflexão nas páginas 65 e 66.

¹³² “A passagem, como disse anteriormente, de fato estabelece Deus como causa do movimento, mas, aparentemente, introduz uma segunda causa, a material. À primeira vista, nessa medida, Deus nada mais seria que uma reedição de um motor imóvel ao modo aristotélico. Entretanto, em uma chave ocasionalista de interpretação, Deus configura-se como causa genuína do movimento, uma vez que ele é o único a criá-lo e a preservá-lo. A causa segunda designaria tão somente as leis de preservação do movimento criado, leis estas que nos permitem compreender a ação de Deus na natureza. Por esse motivo o teto dos Princípios segue para a exposição e prova das referidas leis.” (CUSTÓDIO, 2016: 29).

movimento com a qual foi criado.¹³³ Esta conservação do estatuto do mundo remete ao tema da imutabilidade e da perfeição de Deus. Nós percebemos a conservação por meio da colisão dos corpos. Contudo, a colisão ao mesmo tempo é uma dificuldade para o ocasionalismo, uma vez que não parece derivar da noção de extensão.

Deus age no mundo, portanto, segundo o princípio da conservação, mas o faz especialmente quando um corpo colide com outro corpo. A colisão ou o impacto, entretanto, abrem precedente para a crítica da explicação ocasionalista. More argumenta que a colisão, o impacto ou o contato não parecem ser derivados de nenhuma das noções primitivas e reforça o argumento de que há, na matéria, algo que não pode ser geometricamente descrito, uma essência ou forma substancial que dá tangibilidade ou impenetrabilidade à coisa extensa. A admissão de tal essência torna desnecessário que se compreenda o pensamento como não material, uma vez que seu papel, enquanto causa, competiria à essência da matéria. (CUSTÓDIO, 2016: 30).

Custódio analisa, por meio de correspondências entre Descartes e More, o problema da colisão e a impossibilidade de sua derivação da extensão. More sugere que o modo como Descartes argumenta resultaria em uma concepção extensa da alma e de Deus. Esse resultado se daria pelo fato de que Deus não poderia doar movimento à matéria, não sendo ele mesmo material. Custódio afirma que a resposta de Descartes a More passa pelo estabelecimento de que a interação entre as criaturas não é idêntica à ação divina e não poderia, portanto, ser compreendida do mesmo modo. Contudo, é fato que o pensamento do homem move o seu corpo, e esse movimento nos permite imaginar como Deus age sobre a matéria. Além disso, Custódio afirma que a interação entre o pensamento e o corpo também serve de modelo para investigar a interação entre os corpos. Isso mostra, segundo o intérprete, que não é por meio de uma evidência sensível que será explicada a interação entre os corpos (CUSTÓDIO, 2016: 32). Parece,

¹³³ “A interpretação ocasionalista tem por propósito preservar a matéria geometricamente descrita, livre, portanto, de qualquer princípio ou força que não possam ser derivados da noção primitiva de extensão. Nessa medida, dizer que as causas segundas do parágrafo 36 são as leis segundo as quais Deus, ele mesmo, preserva o movimento, significa a completa eliminação de alguma causa natural na interação entre corpos. Momento a momento, Deus move os corpos, atribuindo a um corpo o movimento que se encontrava em outro corpo, de tal sorte que a quantidade total de movimento na natureza permanece imutável. A cada momento que Deus move os corpos, cria o mundo, pois não há ação de Deus que não seja criação. Ao recriar o mundo, Deus o faz segundo certa inteligibilidade expressa pelas leis da natureza.” (CUSTÓDIO, 2016: 29).

portanto, que aquilo que causa a transferência de movimento é algo que está na matéria e que podemos explicar por analogia à relação entre pensamento e corpo.

Custódio mostra como não ocasionistas e ocasionistas utilizam-se dos *Princípios* para fundamentar suas interpretações. Ocasionistas por meio do artigo 36 da parte II, no qual Descartes afirma que Deus é causa genuína de movimento, o que entendemos por analogia com a interação alma e corpo. Não ocasionistas, por outro lado, se utilizam de referências indiretas, como a correspondência com More e da possibilidade de se considerar uma força¹³⁴ ou “*quantum in se est*”¹³⁵ presente na matéria¹³⁶ a cumprir o papel de causa do movimento. Custódio pretende, como já dito, estabelecer uma interpretação intermediária, o que faz valendo-se em parte da posição de Della Rocca (2002), que ele entende como sendo uma leitura que poderia compatibilizar as leituras ocasionistas e não ocasionistas.

Della Rocca sugere que o fato dos corpos possuírem em si mesmos a causa do movimento não implica uma concorrência com a vontade divina. De acordo com Custódio, o que fundamenta a posição de Della Rocca é a condição de onipotência e liberdade de Deus.¹³⁷ Além disso, a tese de Della Rocca se aproxima do que é proposto

¹³⁴ Conferir notas 50, 53, 54, 71 e 72.

¹³⁵ Custódio opta pelo termo *conatus* (CUSTÓDIO, 2016: 34).

¹³⁶ “Assim, uma vez que Deus preserva o mundo pela mesma ação e de acordo com as mesmas leis com as quais ele o criou, o movimento que ele preserva não é algo permanentemente fixo nas mesmas partes da matéria, mas algo que é mutuamente transferido de algumas para outras quando ocorre colisão. Pelo mesmo fato que a criação é um estado contínuo de mudança, é também evidência da imutabilidade de Deus. (Parte II, art.42: 88) A passagem sugere, ao menos, cautela com a interpretação ocasionista. As afirmações de que cada corpo tende a mover-se em linha reta e de que foi possibilitado por Deus que os corpos impelisse uns aos outros abrem espaço para a interpretação de que há, na natureza, uma causa genuína do movimento, a despeito de Deus, ou melhor, por causa dele. Ademais, Descartes não nega, em nenhuma das passagens mencionadas acima como evidência de ocasionismo, que corpos são causas efetivas de movimento. A evidência maior, entretanto, de que Descartes admite causas corpóreas reside, para os intérpretes não ocasionistas, na terceira lei do movimento. Nela, encontra-se referência a causas corpóreas de transferência do movimento, que colocam o impacto em evidência (AT. IX: 87). (...) O que está nos corpos recebe o nome de inclinação ou *conatus* e cumpre, no texto dos *Princípios*, o papel de substituir a expressão “causas particulares dos movimentos”.”(CUSTÓDIO, 2016: 34).

¹³⁷ “Tal qual Deus pode garantir a verdade e a necessidade das verdades eternas, também pode garantir a verdade e a necessidade de uma causa na matéria que transfira o movimento por impacto na interação entre corpos. Assim, pode-se sustentar que o corpo é motor genuíno de movimento, mas só o é por vontade de Deus. Ademais, para ele, estaria resguardada a mesma necessidade com a qual se trata das verdades eternas, garantindo que, necessariamente, por impacto, ocorra a transferência de movimento na interação entre corpos, segundo alguma inclinação ou força dos corpos em interação.” (CUSTÓDIO, 2016: 37).

por Hattab sobre a noção de concordância, em que as movimentações e efeitos resultantes nos corpos comungam com a vontade divina.

Custódio ainda argumenta que, para não retornar a uma posição ocasionalista, via vontade divina, deve-se entender que Deus age segundo as leis da natureza por ele mesmo impostas à matéria. Contudo, existe a possibilidade de um retorno à concepção aristotélica segundo a qual o movimento é resultado da essência de cada ente. Mas, essa possibilidade também é negada por Descartes¹³⁸, pois, como vimos, seria um retorno à qualidade oculta. Para escapar desse retorno¹³⁹, Custódio entende que o Deus de Descartes não estabelece essências distintas que seriam causas de movimento, mas uma única causa universal que é a tendência que os corpos possuem de se manterem nas condições atuais que possuem até que uma causa externa os afete, alterando seus estados.

A noção de "tendência", aqui destacada por Custódio, é um recurso explicativo que ajuda melhor a compreender o modo como Descartes estabelece a matéria em movimento.¹⁴⁰ Para Custódio, a noção de tendência, entendida como um *quantum in se est*, revela uma inovação na medida em que não recorre a nada além da própria capacidade de movimentar da matéria. Essa "tendência", garante certa autonomia da matéria ao mesmo tempo em que não recorre a qualidades ocultas. Na medida em que essa tendência não é algo diferente da matéria, não é outra coisa senão uma condição do movimento. Sendo esse movimento derivado da extensão, não é preciso conceber algo diferente, como a qualidade oculta, daquilo que é criado no ato da criação e que se difere em natureza da matéria¹⁴¹. Contudo, neste recurso explicativo, de acordo com

¹³⁸ Conferir nota 20.

¹³⁹ “Para que o argumento não retorne para uma posição ocasionalista, os intérpretes sustentam que o desejo de Deus incide sobre a natureza dos corpos, sua essência, de tal sorte que nada possa ir contra sua natureza. Entretanto, para não cair em uma concepção aristotélica, segundo a qual a essência encontra-se como forma substancial nos corpos, toma-se a essência como lei geral da natureza. Desse modo, Deus não garante essências de espécies diferentes, mas garante a tendência universal do movimento em mover-se em linha reta e a tendência de permanência em repouso que possui um corpo nesse estado. Nessa medida, são as leis da natureza que se encontram em cada corpo e que, nas interações entre corpos, garantem a tendência ou inclinação do movimento e a transferência dessa inclinação.” (CUSTÓDIO, 2016: 37).

¹⁴⁰ Esse é um recurso que antecipa uma reflexão sobre a inércia, como afirma Cohen. Conferir nota 72.

¹⁴¹ “Para a física, entretanto, bastam princípios mais simples, de conservação, de tendência ao repouso, a mover-se em linha reta. Compreendendo-se inclinação ou tendência como quantidade de movimento, preserva-se a explicação pelas noções primitivas, uma vez que movimento, como dito, é modo da extensão. A tendência não seria, assim, a recolocação de um princípio ativo na matéria inerte, como

Custódio, ainda se mantém certa dependência de Deus para manter e conservar¹⁴² a mesma quantidade de movimento que foi colocada na matéria no ato da criação.¹⁴³

Desta leitura proposta por Custódio, da interpretação ocasionalista e da não-ocasionalista, alguns aspectos precisam ser destacados: o primeiro é o fato de que ambas as interpretações não são excludentes, e que a diferença de ambas se dá pela ênfase na ação de Deus sobre os corpos; o segundo é que a tendência é uma condição do movimento; por fim, o terceiro aspecto é que “As duas interpretações, afinal, não são incompatíveis, uma vez que não tratam exatamente do mesmo ponto” (CUSTÓDIO, 2016: 39).

Sobre o primeiro aspecto, se levarmos em conta o texto do *Le monde*, Deus criou o mundo, material, em movimento sem qualquer outra coisa, motivo pelo qual todo fenômeno da natureza deve se resolver em termos de matéria em movimento.

Sobre o segundo aspecto, no *Le monde*, a limitação daquilo que é criado é tão evidente que Descartes afirma que mesmo os elementos presentes no mundo são compostos de uma mesma matéria que se diversifica simplesmente pela diferença de quantidade e velocidade do movimento das partes. Nos *Princípios*, a substância extensa também se resolve em matéria em movimento. Essa resolução parece solucionar a questão da força (por “força” refiro-me ao *quantum in se est*) que, de outra maneira, poderia ser compreendida como uma qualidade oculta na matéria.

O terceiro aspecto é corroborado pelas informações presentes nas obras analisadas até então que afirmam que Deus é a causa primeira do movimento, mas que o corpo também possui movimento e possibilidade de causar o movimento. Acreditamos que esse é o aspecto central de uma leitura não ocasionalista e que se sustenta no texto de Descartes. Nos excertos que analisamos de Descartes, assim como nos excertos propostos por Custódio, três afirmações que ganham destaque: (a) Deus cria uma

argumentam os intérpretes ocasionistas. Isso porque, ao dizer “tendência”, não se diz nada sobre a causa, mas apenas sobre o comportamento do movimento.” (CUSTÓDIO, 2016: 39).

¹⁴² “O que Deus garante é a conservação da inclinação, ou seja, da quantidade de movimento e repouso dos corpos, mas o Deus garantidor da quantidade não é o Deus interventor do intérprete ocasionalista. A quantidade conservada também não é um retorno às essências ou formas substanciais, uma vez que não há uma multiplicidade de seres essencialmente distintos no mundo, cada qual perfazendo seu movimento segundo sua essência e qualidades.” (CUSTÓDIO, 2016: 39).

¹⁴³ Conferir páginas 24, 25, 29, 38 e 39, conferir também as notas 62 e 63.

matéria em movimento, (b) tudo é matéria e movimento, e (c) Descartes nega textualmente a possibilidade de uma qualidade oculta na matéria. Sobre a (a) noção de um Deus criador, é preciso compreender como essa ação criadora afeta as coisas no mundo. A esse respeito é preciso dizer que Deus cria e conserva a criação com o mesmo ato criador, o que resguarda a imutabilidade de Deus. Esse ato primeiro pode ser dito causa primeira, mas resta saber se de fato também pode ser dito causa ocasional; trataremos dessa questão no próximo capítulo. A segunda afirmação (b) de que tudo é matéria em movimento, diz respeito ao fato de que essa condição da matéria é suficiente para transformá-la de caótica na estrutura organizada que conhecemos, (c) assim como é suficiente para que a natureza seja conhecida e explicada sem a necessidade de uma noção que não derive da extensão, ao modo de uma qualidade oculta.

Capítulo IV - Uma Nova Interpretação não Ocasionalista de Descartes

Neste capítulo, propomos uma interpretação da interação corpo-corpo que leva em conta um conjunto específico de argumentos apresentados por Descartes no *Le monde*. Acreditamos que um exame detido sobre a questão do ocasionalismo em Descartes, centrado na análise do *Le monde*, permite a formulação de uma leitura diferente da que afirma uma orientação ocasionalista na interação corpo-corpo na teoria de Descartes. Ademais, se não em todas as afirmações sobre essa interação tratadas nos *Princípios*, pelo menos o *Le monde* nos permite considerar tais afirmações sem recorrer à interpretação ocasionalista e sem recair no mesmo erro do hilemorfismo, apontado pelos modernos e pelos intérpretes contemporâneos de Descartes tratados no capítulo anterior. Há diversos problemas que certamente precisarão ser enfrentados. Todos eles, porém, dependem deste reposicionamento da compreensão sobre a orientação não ocasionalista da explicação cartesiana referente à interação corpo-corpo. É precisamente isso que forneceremos doravante.

Nossa hipótese de leitura começa com uma análise sobre as noções de matéria, de movimento, de Deus e de criação presentes no *Le monde*. O intuito inicial é mostrar

os elementos teóricos mobilizados por Descartes em favor de uma tese não ocasionalista em seu exame da interação corpo-corpo. No passo seguinte, apresentaremos os resultados de uma comparação entre passagens do *Le monde*, nas quais as referidas noções de movimento, matéria, Deus e criação Divina são consideradas, e aquelas referentes aos mesmos temas nos *Princípios*. Faremos essa comparação a fim de identificar a fonte da interpretação ocasionalista e das divergências que elas apresentam a essa tese. Essa empreitada tem como objetivo último mostrar que a interação corpo-corpo em Descartes requer exclusivamente o postulado da criação segundo o qual Deus cria uma matéria em movimento.

Quadro Comparativo: *Le monde*, *Princípios* e Correspondências

Descartes sustenta em obras diferentes uma mesma relação entre Deus, criação, movimento ou, em outras palavras, a mesma causa de transformação da matéria. Para melhor visualização, numeramos os temas de cada passagem considerando:

- (1) matéria
- (2) movimento
- (3) Deus
- (4) criação
- (5) Causa de movimento e de transformação da matéria

Não obstante, é preciso dizer que, por vezes, uma mesma citação trata de mais de um ponto. Ademais, nos importa notar que, se as passagens seguintes são por vezes usadas para analisar a relação entre os temas supracitados, elas também são partes essenciais de longos argumentos nas obras em questão. Uma vez que já tratamos do conteúdo da argumentação dessas passagens nos capítulos 1 e 2 desta, entendemos que a necessidade de compreender o contexto geral das passagens foi contemplado anteriormente. A função dos recortes abaixo é mostrar a similitude do tratamento dos temas em obras distintas. Esse movimento de comparação fornece o suporte textual necessário à nossa hipótese.

	<i>Le monde</i>	<i>Princípios</i>	<i>Correspondências</i>
A	(1) (2) Que alguém imagine, se quiser, [que há] nessa madeira a forma do fogo, a qualidade do calor e a ação que a queima como [sendo coisas] diferentes; quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que a vejo aí dever existir necessariamente, como contento-me em conceber o movimento de suas partes. (AT.XI: 408-409).	(1) Não é difícil inferir de tudo isto que a terra e os céus são feitos de uma mesma matéria e que, mesmo que houvesse uma infinidade de mundos, seriam todos feitos da mesma matéria (II art. 22. AT.IX: 75) (1) (2) Todas as propriedades que nela apercebemos distintamente apenas se referem ao facto de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por consequência, pode receber todas as afecções resultante do movimento dessas partes. [...] a diversidade das formas que nela [na matéria] se encontram dependem do movimento local. (II art. 23. AT.IX:75).	(2) Aquela translação, a qual eu chamo movimento, não é coisa de entidade alguma que a figura: certamente é modo do corpo (Descartes a More, agosto de 1649, AT. V: 403)
B	(1) (2) (5) Porém, após ter reconhecido que as partes da chama se movem desse modo e que é suficiente conceber seus movimentos para compreender como ela tem a potência de consumir a madeira e de queimá-la, examinemos, eu vos peço, se o mesmo não bastaria também para nos fazer compreender como nos aquece e como nos ilumina. Pois, se isso ocorrer, não será necessário que haja nela nenhuma outra qualidade, e poderemos dizer que é esse movimento sozinho que, segundo os diferentes efeitos que produz, se chama por vezes “calor” e por vezes “luz”. (AT. XI:410-411)	(1) (2) A translação de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles corpos que a tocam de modo imediato e são considerados como em repouso para a vizinhança de outros. Por ‘corpo’ ou ‘parte da matéria’ entendo tudo que é transferido de uma única vez, mesmo se consistir de muitas partes que possuam outros movimentos. E digo que é uma translação, e não força ou ação de transferir, para mostrar que está sempre no móvel, não no motor, porque ambos não são comumente distintos de modo suficientemente preciso; e é somente um modo, não uma coisa subsistente, assim como a	(1) (2) (3) (4) (5) Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo (Descartes a More, agosto de 1649, AT. V: 403-404).

		figura é um modo de uma coisa figurada ou o repouso de uma coisa em repouso. (Parte II, art. 25. AT. IX: 76)	
C	(2) há uma infinidade de diferentes movimentos que duram perpetuamente no mundo (AT. XI: 412)	(1) (2) (5) Tudo que é simples e indivisível permanece no mesmo estado na medida do possível (quantum in se est), e não muda, exceto por causas externas. Desse modo, se uma parte da matéria é quadrada, podemos ter certeza de que permanecerá quadrada para sempre, a menos que algo externo mude sua forma. Se estiver em repouso, garantimos que não irá se mover, a menos que movida por alguma causa. Se estiver em movimento, do mesmo modo não há razão para pensar que irá cessar seu movimento por sua própria conta, sem auxílio de alguma outra coisa. Assim, podemos concluir que aquilo que se move, na medida do possível mover-se-á para sempre. (Parte II, art. 37. AT IX: 84)	(1) (2) (5) É um grande engano admitir o princípio de que nenhum corpo se move por si mesmo. Pois é certo que um corpo, desde que tenha começado a se mover, tem em si mesmo, por essa razão somente, a força de continuar a mover-se, justamente como, uma vez estando estacionário em certo lugar, ele tem, por essa razão somente, a força de continuar lá (Descartes à Mersenne de 28 de outubro de 1640, AT. III: 213).
D	(1) (2) Todos os corpos, tanto duros quanto líquidos, são feitos de uma mesma matéria, e que é impossível conceber que as partes dessa matéria componham em alguma ocasião um corpo mais sólido ou que ocupe menos espaço do que o fazem quando cada uma é tocada de todos os lados pelas outras que a cercam.(AT. XI: 417)	(1) (2) (5) Quando eu digo que esses pequenos globos do segundo elemento recebem inclinação para se moverem do centro ao redor do qual circundam, não se deve pensar que estou, portanto, atribuindo algum pensamento a eles, do qual esta inclinação procede; mas que estão posicionados e	(1) (2) (3) (4) (5) Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo (Descartes a More,

		incitados ao movimento de tal modo que viajarão naquela direção, a menos que sejam impedidos por alguma outra causa. (Parte III, art. 56. AT. IX:131).	agosto de 1649, AT. V: 403-404).
E	(1) (2) (3) (4) (5) Suponhamos que Deus crie novamente ao redor de nós tanta matéria que, de qualquer lado que nossa imaginação possa se estender, ela não perceba mais nenhum lugar que esteja vazio. (...) por exemplo, que a distância que há desde a Terra até as principais estrelas do firmamento, e suponhamos que a matéria que Deus tenha criada se estenda bem mais além por todos os lados, até uma distância indefinida. Com efeito, há bem mais motivos e temos muito mais poder para prescrever limites à ação de nosso pensamento que às obras de Deus”. (AT. XI:429)	(1) (2) (3) (4) (5) É evidente que desde o momento em que Deus criou a matéria, não só pôs a suas partes em movimento de modos diferentes, mas também as fez de tal natureza que desde então umas começaram a impedir outras e a comunicar-lhes do seu movimento: e como Deus as conserva ainda com a mesma acção e com as mesmas leis que lhes atribuiu quando as criou, é necessário que agora conserve nelas o movimento com que as dotou, juntamente com a propriedade que atribuiu a este movimento de não estar sempre presente nas mesmas partes da matéria, mas, passando de uma para outra, de acordo com o modo como se interceptam. (Parte II, art. 42 AT. IX: 87-88)	
F	(1) (2) (3) (4) (5) Suponhamos, além disso, que Deus a divida verdadeiramente em várias dessas partes, uma maiores e outras menores, umas com uma figura e outras com outra, tanto quanto nos agradará e imaginar. Não é que Ele a separe umas das outras de modo que haja algum vazio entre elas; antes, pensemos que toda diferenciação que aí coloca consiste na diversidade dos	(1) (2) (3) (4) (5) podes de ter examinado a natureza do movimento, é necessário considerar a sua causa. E porque pode ser dupla, começaremos pela primeira e mais universal, a que produz geralmente todos os movimentos do mundo; a seguir consideremos a outra, a particular, que faz com que cada parte da matéria adquira o que antes não tinha. Quanto à primeira, parece-me evidente que só	

	movimentos que ele lhes dá, fazendo que, desde o primeiro instante em que foram criadas (...) Com efeito, Deus estabeleceu tão maravilhosamente tais leis que, embora suponhamos que não tenha criado nada além do que afirmei e mesmo que não tenha posto nisso nenhuma ordem ou proporção mas tenha composto o caos mais confuso e mais embaralhado que os poetas possam descrever elas são suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem <u>por si mesmas</u>. (grifo nosso, AT. XI: 431 -32)	pode ser Deus, em que onipotência deu origem à matéria com o movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou. (Parte II, art. 36. AT. IX: 83). (2) (3) (4) (5) Também, em virtude de que Deus não está absolutamente sujeito a mudanças e que ele age sempre da mesma forma, podemos chegar ao conhecimento de certas regras, que eu chamo de leis da natureza, e que são as causas segundas dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos (Parte II, art. 37. AT.IX:84).	
G	(2) (3) (4) (5) Não é que ele [Deus] a separa uma das outras de modo que haja algum vazio entre elas; antes, pensamos que toda diferenciação que aí coloca consiste na diversidade dos movimentos que ele lhes dá, fazendo que desde o primeiro instante em que foram criadas umas comecem a se mover para um lado, e as outras para outros, umas mais depressa e as outras mais lentamente (ou, mesmo, se assim desejardes, sem movimento algum), e que depois disso, elas continuem seu movimento conforme as leis ordinárias da natureza. (AT. XI: 431).	(2) Tudo que é real e positivo em um corpo que se move, por meio do qual dizemos que se move, é encontrado em outro corpo que lhe é contíguo, mas que nós compreendemos como em repouso. (Parte II, art. 36. AT IX, 83) (2) (5) Eu acrescentei, ademais, que a translação ocorre de uma vizinhança de corpos contíguos para a vizinhança de outros, e não de um lugar para outro, porque como expliquei anteriormente, ‘lugar’ é compreendido de muitos modos e depende de nosso	

		pensamento: mas quando pelo movimento nós compreendemos a translação que ocorre da vizinhança de corpos contíguos, então, uma vez que somente um conjunto de corpos pode ser contíguo no mesmo momento de tempo, não podemos atribuir diferentes movimentos ao móvel ao mesmo tempo, mas apenas um. (Parte II art. 28. AT.IX: 78) (2) (3) (4) (5) Ademais, a segunda parte é demonstrada da imutabilidade da operação de Deus, continuamente conservando o mundo pela mesma ação que o criou. Pois, uma vez que tudo é pleno de corpo e, ademais, o movimento de cada corpo tende em linha reta, está mais do que claro que Deus, desde o início, criando o mundo, não apenas moveu diferentes partes de vários modos, mas também, ao mesmo tempo, possibilitou que algumas partes impelisser outras e transferissem seus movimentos para outras. Assim, uma vez que Deus preserva o mundo pela mesma ação e de acordo com as mesmas leis com as quais ele o criou, o movimento que ele preserva não é algo permanentemente fixo nas mesmas partes da matéria, mas algo que é mutuamente transferido de	
--	--	---	--

		algumas para outras quando ocorre colisão. Pelo mesmo fato que a criação é um estado contínuo de mudança, é também evidência da imutabilidade de Deus. (Parte II, art. 42. AT.IX: 88)	
H	(1) (2) É preciso que eu lhes diga neste ponto que, se não me engano, toda a dificuldade que experimentam em relação à sua [definição] provém exclusivamente do fato de que querem distingui-la de sua própria quantidade e de sua extensão exterior, isto é, da propriedade que ela tem de ocupar espaço. (...) Mas eles não devem tampouco achar estranho, se eu supuser que a quantidade da matéria que descrevi não difira de sua substância mais que o número o faz em relação às coisas numeradas, e se eu conceber sua extensão, ou a propriedade que ela tem de ocupar espaço, não como um acidente, mas como sua verdadeira forma e sua essência, pois não poderão negar que a conceber dessa maneira é muito fácil. (AT. XI: 432-433)	(1) (2) É manifesto que tudo que se move é determinado nos instantes individuais em que se continua seu movimento em uma dada direção ao longo de uma linha reta, e nunca ao longo de uma linha curva. (Parte II, art. 38. AT. IX: 85) (1) (2) Assim, se desejássemos atribuir uma natureza própria ao movimento, e não relacionada a alguma outra coisa, quando dois corpos contíguos fossem transferidos, um para uma parte e outro para outra de modo que estejam mutuamente separados, deveríamos dizer que o movimento está tanto em um quanto em outro corpo. (Parte II, art. 30. AT. IX: 79)	
I	(3) (4) sob a condição de que Deus continue a conserva-la		

	da mesma maneira que a criou (AT. XI: 435)		
J	(3) (4) Pois, desse simples fato de que Ele continua a conserva-la assim, segue-se necessariamente que deve haver inúmeras mudanças em suas partes, as quais, não podendo, parece-me, ser atribuídas propriamente à ação de Deus, porque ele jamais se altera, eu as atribuo à natureza e as regras segundo as quais se fazem essas mudanças, eu as denomino “leis da natureza. (AT. XI: 435).	(2) A terceira lei que observo na Natureza é que se um corpo em movimento não encontrar outro, tem menos força para continuar a mover-se em linha reta do que este para lhe resistir, perdendo a determinação e desviando-se mas sem nada perder do seu movimento; e se tiver mais força move consigo esse outro corpo e perde tanto movimento como aquele que lhe transmite. Assim, quando atiramos um corpo duro contra outro maior, duro e fixo, aquele é repellido para o lado donde veio, embora não perdendo nenhum do seu movimento; mas se o corpo que encontra é mole, para imediatamente porque lhe transmite todo o seu movimento. (Parte II, art. 40. AT. IX.: 86).	
K	(2) (3) [As partes] ao começarem a se mover elas começaram também a mudar e a diversificar seus movimentos pelo choque de umas com as outras; e, assim, se Deus conserva subsequentemente da mesma maneira que as criou, Ele não as conserva no mesmo estado; isso quer dizer que, agindo Deus sempre igualmente, e por conseguinte, produzindo sempre em substância o	(3) Desse modo, inteligimos que Deus é perfeito não apenas por sua imutabilidade, mas também quando ele opera com máxima constância e imutabilidade (Parte II, art. 36. AT. IX: 62)	

	mesmo efeito, se encontram, como por acidente, inúmeras diferenças nesse efeito. (AT. XI: 435).		
L	(2) O movimento de um corpo não é retardado pelo encontro com um outro proporção de quanto este lhe resista, mas somente na proporção de quanto sua resistência seja superada, e que, obedecendo-lhe, este outro recebe a força de se mover que o primeiro perde. (AT. XI:438-439).	(2) (3) (4) (5) Segue-se que é maximamente consistente com a razão, que acreditamos com base somente nisto, que Deus moveu as partes da matéria de diferentes modos quando primeiro as criou, e que agora conserva toda a matéria do mesmo modo pela mesma razão que ele a criou antes, que ele conserva a mesma quantidade de movimento nela sempre (Parte II, art. 36. AT. IX: 84)	
M	(3) E, afim de que não haja exceção que impeça de fazê-lo acrescentaremos às nossas disposições, se vos agradar, que Deus jamais fará nele milagre algum e que as inteligências, ou as almas racionais que poderemos supor também, mais adiante, não perturbaram de maneira alguma o curso ordinário da natureza. (AT.XI:443).		
N	(1) (2) E, supondo, além disso, que, desde esse primeiro instante, as diversas partes da matéria, nas quais esses movimentos se distribuíram desigualmente, começaram a conservá-los ou a transferi-los de uma para outra, segundo a força de que dispunham para tal, é preciso necessariamente pensar que Ele as faça continuar sempre a agir		

	assim (AT. XI: 440)		
--	---------------------	--	--

O Não Ocasionalismo do *Le monde* e sua Repercussão

As passagens presentes no quadro permitem-nos propor uma hipótese de trabalho que se utiliza do *Le monde* como fio condutor para interpretação sobre a relação de interação corpo-corpo nesta obra, mas que ecoa sobre outros textos, se considerarmos a proximidade das suas apresentações e colocações. Neste sentido, as passagens permitem sustentar a hipótese de que a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor.

No *Le monde*, as considerações acerca da matéria são indispensáveis para o fundamento da nossa hipótese. Essas considerações são encontradas em sete passagens no *Le monde*, todas elencadas no quadro acima: A, B, D, E, F, H e N. Destas sete passagens, seis encontram correspondência nos *Princípios* (A, B, D, E, F, H) e duas nas correspondências (B, D), além da passagem C. Tais considerações dizem respeito ao modo como Descartes concebe a matéria e os elementos que a compõe. A primeira parte do *Le monde*, como vimos no primeiro capítulo, apresenta os elementos que compõe o mundo: o fogo, a água, a madeira, a luz, etc. Para Descartes, todos os elementos são redutíveis a uma mesma matéria e são diferenciados apenas pela quantidade de movimento e quantidade de matéria.¹⁴⁴ Há uma única matéria dividida em partes de distintos tamanhos e com distintos movimentos, disso resultando o que denominamos de elemento. Assim, quanto menor a parte da matéria e mais movimento ela tiver, mais sutil será o elemento que a ela corresponde, como o ar que nada mais é do que pequenas partes da matéria com grande agitação. Por outro lado, a terra tem uma grande quantidade de matéria com pouca agitação. Essa é a forma de distinguir os elementos da matéria.

¹⁴⁴ Conferir notas 26, 39, 40 e 56.

A segunda consideração relevante para nossa hipótese diz respeito à criação. No *Le monde*, destacam-se as passagens E, F, G, I e J. Diferentemente do que ocorre com a noção de matéria, nem todas essas passagens se repetem nos *Princípios* e nas correspondências. Nos *Princípios*, as passagens correspondentes são a E e a F, além da passagem L tocar no tema da criação. Nas correspondências, há semelhanças textuais com a passagem E, além das passagens B e D tocarem no tema da criação. No início de sua argumentação no *Le monde*, Descartes afirma não se preocupar em estabelecer a causa do movimento, uma vez que lhe bastaria assumir que, a partir do momento em que a matéria é considerada, ela começou a se mover e não mais parou.

Contudo, para não deixar seu leitor sem uma causa primeira do movimento, considera um primeiro motor tal qual os doutores da igreja.¹⁴⁵ Neste ponto da argumentação, tem-se apenas uma matéria em movimento, transformando-os corpos na diversidade que temos no mundo. Nessa primeira fase do argumento, não há o estabelecimento de uma causa na matéria, ou uma força intrínseca, que cause o movimento.

Na segunda fase da argumentação do *Le monde*, no entanto, Descartes propõe a apresentação de uma fábula que tem como conteúdo a criação de um *novo mundo*. O autor afirma que Deus cria¹⁴⁶ uma matéria em movimento, Chama a atenção a presença de um elemento a corroborar com a não interferência intermitente de Deus no mundo, qual seja a matéria criada por Deus é caótica, e é a própria matéria em movimento que se organiza em corpos,¹⁴⁷ o que é feito obedecendo as leis da natureza. Sobre essa parte da argumentação, duas coisas precisam ser destacadas. A primeira diz respeito ao fato de que Deus cria uma matéria que é em movimento, isto é, cria a agência da matéria. Não se trata, portanto, de considerar que a própria natureza causa, aumenta ou regenera o movimento que nela há, uma vez que o movimento já é dado no ato da criação. O segundo destaque é que as leis da natureza descrevem os efeitos necessários que resultam deste movimento e do fato de que este movimento produz a colisão das partes

¹⁴⁵ Conferir nota 25.

¹⁴⁶ Importante lembrar dois aspectos extremamente importantes para compreender a natureza que aqui está sendo analisado, a saber, a questão do infinito e do vazio. Descartes diz não se deter a investigação sobre o infinito. Ademais, considera a impossibilidade do vazio na natureza. (AT. XI: 429; (Parte II, arts. 13 até 21. AT. IX: 66-73; (AT. XI: 417-418). Conferir notas 30,40,42,62.

¹⁴⁷ Conferir reflexão na página 23 até 25.

da matéria. Além disso, como já nos alertou Hattab, assumir que as leis do movimento são causa eficiente de modificação da matéria implicaria entender como algo que não tem materialidade seria capaz de garantir a interação da matéria.¹⁴⁸ Essa dificuldade se dissolve na medida em que o autor diz que, a partir do momento em que a matéria começou a se movimentar, ela começou a se organizar e a se diferenciar por si mesma. Para que a natureza seja capaz de se modificar, é preciso que ela seja criada com tal capacidade de modificação. Essa capacidade é a quantidade de movimento com a qual a matéria é criada.¹⁴⁹

Segundo a fábula do *Le monde*, Deus cria em um único ato a matéria em movimento e as leis da natureza, sendo, portanto causa primeira. Contudo, não é causa imediata da transformação dos corpos, ou seja, não é a causa eficiente do próprio movimento da matéria. Para o movimento da matéria, tem-se somente a obediência à ordem da criação, obediência esta que está inscrita em leis da natureza, descrições de como o movimento ocorre na matéria. São leis de cinemática e dinâmica, não de metafísica, ou seja, de causa primeira. Nesse sentido, é preciso enfatizar, sob o risco de sermos repetitivos, que as leis do movimento são uma forma discursiva que expressa o modo pelo qual o movimento se comporta.

Sendo assim, dois aspectos ainda em relação a Deus e a criação divina nos ajudam a sustentar a hipótese de que um elemento em movimento é por si capaz de se transformar e se modificar. O primeiro diz respeito ao fato de que Deus não interfere no

¹⁴⁸ Deus não produz instâncias únicas de existência, mas continua a manter toda a *res extensa* na existência e mantém a quantidade total de movimento e repouso nela. As leis da natureza e as condições materiais explicam a variedade de movimentos existentes. Isso ainda nos deixa com a questão do *status* ontológico das leis da natureza. Embora seja incompreensível pensar que pedaços passivos de matéria possam funcionar como causas eficientes, é ainda mais incompreensível pensar que as leis da natureza possam fazê-lo. Resumidamente, considero a afirmação de Descartes de que as leis da natureza são as mesmas para todos os mundos que Deus poderia ter criado, para indicar que elas são um tipo de entidade diferente das verdades eternas, que Deus poderia facilmente ter feito diferente do que são. Argumento em outro lugar que, enquanto Descartes afirma derivar as leis da natureza da imutabilidade de Deus, a derivação ocorre apenas na suposição de que a matéria tem certas características básicas. Em suma, as leis surgem de uma combinação da estrutura básica da matéria e da vontade de Deus, vontade imutável. Assim, a concordância de Deus com essas leis não equivale à concordância de Deus com sua própria vontade. Pelo contrário, é mais semelhante a Deus concordando com as naturezas ou essências aristotélicas, que são elas mesmas instanciações na matéria dos exemplares na mente divina. Em ambos os casos, uma vez estabelecidos e instanciados, temos uma entidade distinta que requer a concordância de Deus para agir. Ainda é uma questão em aberto se Descartes poderia atribuir alguma atividade secundária às leis, ou se elas funcionam mais como filtros para canalizar e diversificar a imutável, universal, ação divina. (HATTAB, 2007: 79).

¹⁴⁹ Conferir nota 37, 39 e 56.

concurso da natureza, vetando a possibilidade do milagre. O segundo diz respeito à imutabilidade divina. Descartes diz acerca da criação que Deus cria e conserva a matéria, sendo a noção de conservação o ponto central para o debate sobre o ocasionalismo, pois é neste postulado, que se repete nas demais obras de Descartes, que os leitores que defendem ou que negam o ocasionalismo se debruçam com maior atenção. Isso porque, para os que defendem um ocasionalismo, dizer que Deus conserva, implica dizer que ele intervém constantemente na criação. Contudo, esse argumento acaba por colocar em questão a imutabilidade Divina, pois se Deus interfere intermitentemente no mundo, modificando aquilo que ele primeiro criou, não pode resguardar sua própria imutabilidade. Isso porque a mudança na criação implica dizer que primeiro Deus cria de um modo e depois ele altera sua criação. Justificar essa mudança implica dizer que Deus tem uma vontade mutável. A solução dos ocasionalistas é assumir que as leis da natureza garantem a imutabilidade da vontade de Deus como quer Garber, por exemplo, ao assumir que Deus cria leis da natureza que vão governar as ações de Deus sobre o mundo. O argumento acerca do ocasionalismo de acordo com Garber já se encontra em Malebranche (GARBER, 2001: 203), segundo o qual as ações de Deus são descritas pelas leis da natureza. São, nessa medida, ações imutáveis na medida em que as leis são imutáveis.

Mas, como argumenta Hattab,¹⁵⁰ a conservação não significa necessariamente recriação e, de acordo com o *Le monde*, na passagem que afirma que "sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma maneira que a criou" (AT. XI: 435), conservação não significa, necessariamente, recriar. No quadro acima, elencamos as passagens sobre Deus mais referidas pelos intérpretes ao se debruçarem sobre o debate acerca do ocasionalismo. Encontramos passagens do *Le monde* cujos argumentos também ocorrem nos *Princípios*, como em E, F, G, e K. Além disso, a passagem E também ocorre nas correspondências. Ademais, são relevantes um conjunto de passagens não coincidentes, como no *Le monde* ocorre com I, J e M, nos *Princípios* com L e nas correspondências com B e D.

Como já dissemos, nos parece que podemos assumir das passagens sobre a conservação que Deus cria e conserva da mesma maneira que criou, e que a criatura

¹⁵⁰ Conferir citação na página 63.

possui em si a causa das transformações. Ademais, mesmo que Deus em seu primeiro ato de criação tenha estabelecido que as coisas mudem, ou tenha estabelecido o devir como parte da natureza, isso apenas reforça a ideia de que Deus criou de uma única vez algo que se movimenta, e estabeleceu como parte da natureza esse movimento que é por si só a causa das transformações dos corpos, não dependendo, da intervenção intermitente de Deus.

Para compreender melhor como se dá a relação entre o ato da criação como causa primeira e o movimento como causa eficiente de transformação dos corpos duas coisas precisam ser consideradas. A primeira, que Deus é entendido por Descartes como eterno e imutável, o que significa, em outras palavras, que o tempo não se aplica a Deus. Nesse sentido, quando pensamos o ato da criação, pensamos em um ato atemporal e eterno, que Deus conserve a criação em sua atemporalidade e eternidade. No entanto, esta criação se movimenta e se transforma constantemente.

Outra questão que surge a partir da noção de conservação da criação, está vinculada à onipotência e onisciência de Deus. Trata-se da identidade para Deus entre pensar e criar Deus, pela sua onipotência sabe de todas as coisas que são e que virão a ser como resultado do devir na matéria. Dessa forma, ao pensar em tudo que a matéria foi e é, ele cria os corpos e as suas modificações. De fato, é possível considerar que pensar e criar se dão em um único ato em Deus, mas, como não há em Deus relação temporal, criar aquilo que foi, aquilo que é e aquilo que será, não necessariamente implica que a matéria precisa ser modificada momento a momento. Em outras palavras, ainda que Deus tenha ciência dos efeitos de uma determinada causa, isso não implica que ele precise intervir na natureza, dando a causa eficiente, para que o efeito aconteça. Ao contrário, basta que Deus crie. Isto é, Deus cria uma matéria em movimento, estando ele presciente de todos os efeitos que esse movimento irá causar na matéria. O próprio movimento transformará a matéria nos diversos corpos. A concepção de que a matéria está em movimento, e o papel do movimento na cadeia causal, aparecem nas passagens presentes em A, B, C, D e E do *Le monde*, dos *Princípios* e das correspondências. Além das passagens F, G, H, K, L, N do *Le monde* e nas passagens F, G, H, L dos *Princípios*. As passagens referidas apresentam a concepção de uma matéria

criada em movimento, e como esse movimento é essencial para compreender a natureza e suas transformações.

Dizer que Deus colocou em marcha o movimento que será causa dos efeitos dos corpos, e que, a partir de então, o movimento dará conta de todas as transformações, não nos parece contradizer a ideia de que Deus tenha em pensamento todas as coisas que são e que virão a ser, e que elas foram criadas todas imediatamente, e que serão atualizadas à medida que a matéria se movimenta. Assim, a consideração de que Deus, no ato de pensar, cria, não anula o fato de existir uma relação de causa e efeito no mundo. Se pensarmos em termos de atualizações, todas as transformações dos corpos já estão dadas pelo ato da criação, tal qual ele é concebido na mente de Deus. Mas, tais transformações são atualizadas pelo movimento da matéria.

Um último aspecto a ser considerado no *Le monde* é o estabelecimento de uma ideia de força que não é muito desenvolvida nesta obra proposta por Descartes, que acaba por gerar suspeitas de retorno a uma qualidade oculta na matéria. Este tema remete às passagens sobre a causa de movimento e transformação da matéria elencadas no quadro acima, das quais a passagem E apresenta argumento semelhante no *Le monde*, nos *Princípios* e nas correspondências, a passagem G coincide no *Le monde* e nos *Princípios*, e a passagem B coincide entre o *Le monde* e a correspondência. Destacam-se, ainda, as passagens D (que coincide com as correspondências) e L para os *Princípios*.

No *Le monde*, o estabelecimento de uma noção de força passa justamente pela compreensão de que a matéria em movimento possui em si a capacidade de se modificar. Como dissemos anteriormente, essa força¹⁵¹ pode ser entendida como um *quantum in ce est* como argumenta Cohen (COHEN, 1964: 12), o próprio movimento movendo a matéria. Esta forma de conceber o movimento enquanto força movente é corroborada por Wastefall em seu texto *force in Newton's physics* (1971), em que o autor assume que Descartes antecipa a dinâmica moderna. De fato, além de sustentar uma possível noção de força na matéria, Descartes também é o primeiro a estabelecer uma distinção entre aquilo que é movimento enquanto essência na matéria, daquilo que é o deslocamento da matéria.¹⁵²

¹⁵¹ Conferir notas 50, 53, 54, 71 e 72.

¹⁵² Conferir notas 45, 61, 64, 65 e 67. Conferir argumentos da página 33 até a página 37.

A noção de força e essa relação entre o movimento na matéria e o deslocamento dos corpos também estão presentes nos *Princípios*, motivo pelo qual buscamos estabelecer um paralelo com a posição de Descartes no *Le monde*. Há tanto uma continuidade quanto uma ruptura entre essas duas obras que prezam pelo mesmo tema. Ademais, o paralelo entre essas duas obras nos trouxe posições bastante diversas daquelas defendidas pelos intérpretes contemporâneos. Percebemos pela comparação das obras que Descartes não abandonou sua formulação sobre a causa primeira e a causa eficiente apresentada primeiro no *Le monde*, o que corrobora com a sugestão de que o argumento presente nessa obra ainda possui valor no período de escrita do *Discurso do método*. Especificamente relacionada a nossa hipótese de leitura que nega uma intervenção intermitente de Deus no mundo, o contraste aqui empreendido nos permitiu posicionar algumas passagens lidas por alguns autores como ocasionistas nos *Princípios*,¹⁵³ mas que também pode ser mobilizadas para corroborar com uma leitura não-ocasionalista.

Dentre as passagens fundamentais para a hipótese ocasionalista, os recortes mais significativos estão na parte 2 dos *Princípios*. Nessa parte da obra, a estrutura argumentativa é muito próxima do *Le monde*, a começar com o estabelecimento de uma matéria única criada em movimento,¹⁵⁴ reforçada pela noção de que o movimento é causa da distinção dos corpos,¹⁵⁵ o que é reforçado pela noção de vizinhança. É bem verdade que, nos *Princípios*, Descartes aprofunda-se mais nas leis da natureza e nas suas concepções de inércia e de força. Entretanto, naquilo que interessa para estabelecer a interpretação acerca da causalidade na interação corpo-corpo, Descartes não parece se afastar em nada do *Le monde*. Em outras palavras, a base para uma interpretação das relações causais não parece ser distinta, mas ao contrário parece possível que os *Princípios* ofereçam mais elementos para compreensão da nossa hipótese. Novamente, as passagens que precisam ser destacadas dizem respeito à noção de criação divina, de conservação da criação, da imutabilidade de Deus e da causa do movimento, como elencadas no quadro acima.

¹⁵³ Conferir nota 68, 110 e 113. Conferir argumentação das páginas 68 até página 76.

¹⁵⁴ Conferir notas 37, 56, 57 e 62.

¹⁵⁵ Conferir notas 26, 39, 40 e 56.

Como já dissemos a noção de criação divina permanece parecida em ambas as obras, a saber, Deus cria uma matéria em movimento e é este movimento a causa da distinção entre os corpos.¹⁵⁶ No que diz respeito à conservação, a mesma aparece novamente como condição de manutenção da mesma quantidade de movimento na matéria criada e, uma vez que já argumentamos contra o argumento da recriação,¹⁵⁷ não se pode compreender conservação como intervenção intermitente de Deus no mundo.

Finalmente, há que se considerar os argumentos pela causa do movimento em conjunto com a imutabilidade de Deus. Este tema é melhor tratado nos *Princípios*, quando Descartes diz haver duas causas para o movimento: uma universal, que é Deus, e a outra particular, que é expressa pelas leis da natureza.¹⁵⁸ Segundo Hattab, há duas causas para o movimento, uma chamada por Descartes de "causa primeira e mais universal (HATTAB, 2007: 75) outra que é estabelecida para solucionar a dinâmica entre a imutabilidade divina e mudança no mundo, esta última codificada nas leis da natureza, tratando exclusivamente da causa eficiente.

As leis da natureza são formas descritivas de informar os efeitos da matéria em movimento e, se retornarmos ao início do que foi estabelecido por Descartes nos *Princípios*, veremos que os corpos se distinguem uns dos outros pelo movimento.¹⁵⁹ Além disso, insistimos no que pontua Hattab ao assumir literalmente que as leis são capazes de produzir efeitos causais na matéria, o que nos leva a questionar qual estatuto ontológico dessas leis. Acreditamos que pelo exposto fica mais clara a nossa hipótese de que Deus não intervém intermitentemente no mundo, e que a causa das transformações nos corpos é o movimento intrínseco da matéria, como pode-se ler nos *Princípios*, mas também nas demais obras que analisamos. As afirmações que apresentam essa relação de causalidade estão dispostas no quadro acima nas passagens B, E, F e G no *Le monde*, C, D, E, F, G, L nos *Princípios*, e B, C, D e E nas correspondências.

Levando em conta o que foi exposto acima, bem como o fato de que não encontramos formulada em Descartes, claramente, uma defesa do que se compreende contemporaneamente por ocasionalismo, a ponto de não se achar uma expressão sequer próxima da cunhada para descrever a forma de causação em que Deus é única possível

¹⁵⁶ Conferir notas 26, 39, 40 e 56.

¹⁵⁷ Conferir argumentações das páginas 37, 38 e 61.

¹⁵⁸ Conferir nota 68.

¹⁵⁹ Conferir notas 26, 39, 40 e 56.

transformação e de interação dos corpos, pergunta-mo-nos pela razão dos autores que sustentam haver ocasionalismo em Descartes. Na tentativa de responder a essa pergunta, encontramos, nos cartesianos do século XVII, formulações argumentativas que coincidem com aquelas defendidas pelos intérpretes contemporâneos e representantes da leitura ocasionalista do Descartes, dentre os quais encontram-se Cordemoy e La Forge. Porém, o maior representante do ocasionalismo é, certamente, Malebranche, autor que busca uma solução para o problema da interação em Descartes na ação direta de Deus a manter as interações entre corpo-corpo, alma-corpo e corpo-alma. De acordo com o Nadler, Malebranche foi o primeiro a estabelecer uma estrutura legitimamente ocasionalista,¹⁶⁰ e Garber também o destaca dos demais autores: "Ora, o ocasionalismo era amplamente aceito entre muitos dos seguidores de Descartes; pode ser encontrado em várias formas em Clauberg, Clerselier, Cordemoy, La Forge, Geulincx e, mais notavelmente, em Malebranche" (GARBER, 2001: 203).

O ganho argumentativo evidente do ocasionalismo se dá pelo fato de que, ao considerar Deus como causa da transferência de movimento e da transformação da matéria evita-se que seja necessário considerar na matéria algo que lembre uma qualidade oculta. Contudo, a saída ocasionalista apresenta algumas questões que geram dificuldades e que precisam de algum modo ser colocados em evidência. Um aspecto revisitado fortemente pelos intérpretes é a imutabilidade de Deus, e esse é o aspecto que fundamenta o ato de conservação da matéria criada e da quantidade de movimento nela colocado.

Tanto no *Le monde* quanto nos *Princípios da Filosofia*, Descartes insiste na imutabilidade da ação divina. Como analisamos no capítulo II, o que Deus faz, de acordo com Descartes, é criar e manter as condições que sustentam o efeito desde o momento da criação. Porém, se levarmos em consideração que não há mudança na ação divina, como podemos explicar que uma mesma ação gera efeitos diferentes, ou ainda, que o desejo de Deus para que determinada coisa aconteça de tal modo em um momento e se altere em um momento posterior a criação? A perfeição da natureza divina impede que Deus, ainda que onipotente, altere e modifique os corpos, pois isso implicaria mudança na vontade e na ação de Deus. Para garantir a imutabilidade Divina, é preciso

¹⁶⁰ Conferir notas 92 e 123 e mais a passagem da página 48.

sustentar que o devir na natureza é causado por uma causa diferente de Deus. Caso contrário, colocaremos em risco a perfeição necessária para o conceito de Deus. Essa dificuldade leva a outra, que diz respeito à noção de conservação, e que também tratamos no capítulo II, quanto argumentamos que existe uma diferença entre a tríade “dar origem”, “criar”, “conservar” e a tríade “modificar”, “transformar” e “transferir”. A primeira tríade não implica em mudança, mas a segunda sim, e é a segunda que precisa ser considerada quando pretendemos defender o ocasionalismo em Descartes. Isto é, "conservar" obviamente não significa "mudar", "modificar" ou "transferir", e no entanto é exatamente essa identificação que a interpretação ocasionalista propõe.

Outra dificuldade é a compreensão acerca da noção de passividade da matéria que sustenta a necessidade de que algo externo a ela precise agir sobre ela para modificá-la. No que diz respeito ao Descartes, precisamos compreender o que podemos entender como passividade, porque se destacarmos a passagem sobre a criação no *Le monde*, Descartes afirma que a matéria é criada em movimento. Dito de outro modo, a matéria está necessariamente em movimento desde o momento da criação. Como já insistimos fortemente. Descartes vincula o movimento à natureza da matéria e é esse movimento que permite que a matéria caótica criada se transforme nos corpos que percebemos no mundo. Desta forma, entender a passividade como algo que não tem agência em si mesmo requer compatibilidade com a afirmação de que a matéria está em movimento.

Outro aspecto que analisamos mais detidamente diz respeito às leis do movimento, que no *Le monde*, são descrições de como o movimento atua sobre a matéria e como essa matéria responde ao ser afetada por esse movimento. No *Le monde*, Descartes afirma que o movimento regido pelas leis da natureza é o que transforma o caos da matéria criada, e nos *Princípios* sugere haver duas causas para tanto, a saber, a causa universal que é Deus, e a causa particular que é o movimento. Ainda nos *Princípios*, sustenta que as leis da natureza são a descrição do modo como a própria natureza causa a transformação da matéria. Considerando que a matéria cartesiana possui uma natureza ativa, parece-nos que não se trata somente da preservação, por Deus, do movimento, como querem os intérpretes do ocasionalismo.

Esses pontos que destacamos tratam da relação corpo-corpo. Entendemos que muitos deles dizem respeito não somente a esse modo de interação que investigamos aqui, mas também da interação corpo-alma e alma-corpo, e temos ciência de que o conteúdo aqui exposto não é suficiente para o estabelecimento de um debate sobre todos os aspectos das interações. Para tanto, outras obras e outros intérpretes precisariam ser mobilizados. Contudo, lembramos que Garber propõe que o ocasionalismo não se estende a relação alma-corpo, por ser a alma a causa genuína de movimento em Descartes.¹⁶¹ Garber recorre à passagem da correspondência de Descartes a More em que afirma que tem poder causal qualquer coisa que Deus tenha dado poder para movimentar a matéria (GARBER, 2001: 211). Concordamos com Garber que a passagem da correspondência em questão permite a possibilidade de uma leitura não ocasionalista da interação alma-corpo:

Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo. (Descartes a More, agosto de 1649, AT. V: 403-404).

Descartes diz claramente que a alma é uma força movente, assim como pode sê-lo “qualquer outra coisa” para a qual Deus tenha dado força para mover o corpo. Essa afirmação, admite Garber, deve ser suficiente para se considerar a existência de outra causa do movimento além de Deus. Para o nosso propósito, a passagem cumpre a mesma função no que diz respeito à matéria em movimento ser a causa das transformações no corpo. Isto é, se podemos conceber que a passagem nos ajuda a postular causas de movimento para além de Deus, a matéria em movimento é o melhor candidato a ser “qualquer outra coisa” defendida por Descartes. Afinal, que outra substância há na natureza, além da extensão e da alma intelectual humana? Garber, entretanto, considera que essa passagem auxilia somente a leitura não ocasionalista da relação alma-corpo, e segue equivocadamente insistindo que a relação corpo-corpo é ocasionalista.

¹⁶¹ “Para Descartes, penso eu, a mente pode ser uma causa genuína de movimento no mundo, de fato, uma causa tão genuína quanto o próprio Deus.” (GARBER, 2001: 209).

Considerações Finais

As investigações de Descartes sobre o "mundo" e sua matéria componente atravessaram diversas obras, desde textos mais robustos como o *Le monde* e os *Princípios* até correspondências com abordagens mais pontuais. Em todas as obras em que o autor se dispôs a tratar de aspectos da sua física, as noções de Deus, criação, matéria e movimento foram abordados e ganharam papel central nas investigações. Se levamos a sério a importância evidente desses conceitos para compreender o modo como Descartes articula, em seus textos, aquilo que ele entende como sendo o funcionamento da natureza, compreenderemos que é inevitável propor análises comparativas de suas afirmações, sobretudo se julgarmos pelo fato de que muitas delas permitem interpretações diversas. Não à toa, apesar dos longos anos de debate sobre as noções supracitadas no autor, ainda nos tempos atuais, propostas de novas interpretações sobre esses temas ainda ganham força.

Não é difícil constatar esse cenário que apontamos, basta ver que diversos são os modos de interpretar a relação dessas noções a partir de uma mesma passagem. Intérpretes com leituras ocasionalistas e não ocasionalistas muitas das vezes se utilizam da mesma passagem para caminhos interpretativos muito distintos com propósito bem parecido. Trata-se de entender como ocorre a interação entre as substâncias. Isso é necessário porque algumas considerações de Descartes podem gerar interpretações conflituosas e, por vezes, contraditórias. Nosso trabalho tratou da interação corpo-corpo, embora entendamos a importância da pergunta sobre a interação alma-corpo, também devedora das questões aqui levantadas.

Tratamos ao longo dessa tese da negativa de Descartes quanto a possibilidade de explicar a interação corpo-corpo e a transformação dos corpos por meio de qualquer outra coisa que não seja a extensão. Deste modo, tudo aquilo que diz respeito ao movimento dos corpos, à transferência, ao contato e à transformação destes precisam ser explicados a partir da noção de extensão. Esta necessidade visa garantir que não se use qualquer forma explicativa que permita o retorno de uma qualidade oculta na matéria, e

que, portanto, não retome a algum tipo de hilemorfismo reformado.¹⁶² Essa prescrição fez com que os intérpretes busquem a causa do movimento nos corpos, salvaguardando essa prescrição de Descartes. Esse é o maior ganho da leitura ocasionalista, qual seja, a estabelecer uma interpretação que sugere total passividade da matéria, impedindo que a ela seja atribuída uma força, que facilmente resultaria no retorno a noção de qualidade oculta.

Apesar de obter um ganho explicativo, interno ao texto de Descartes, a leitura ocasionalista precisa recorrer a um Deus que intervém intermitentemente no mundo, alterando e recriando a cada movimento, a natureza. A leitura ocasionalista apresenta, ademais, um problema quanto à imutabilidade divina, qual seja, um Deus que modifique constantemente a sua ação para com ela movimentar e transformar o mundo não pode ser considerado um ser perfeito, uma vez que a imutabilidade é atributo necessário da perfeição.¹⁶³ Além disso, como vimos, a leitura ocasionalista necessita desconsiderar uma atividade na natureza, garantida ao assumir que Deus cria uma matéria em movimento.¹⁶⁴

A leitura não ocasionalista, por seu turno, ao assumir que a matéria possui força para ser, ela mesma, a causa do movimento e da transformação dos corpos, preserva a imutabilidade divina. Uma vez que a matéria possui em si força motriz, a Deus fica reservado apenas o lugar de criar e conservar a criação. Embora preserve a imutabilidade de Deus, a leitura não ocasionalista, em termos gerais, recai sobre a qualidade oculta, por estabelecer noções como força ou "*quantum in se est*" como causa do movimento.

Buscamos apresentar, com essa pesquisa, uma hipótese de leitura que preserve a imutabilidade de Deus sem que retome qualquer tipo de qualidade oculta na matéria. Nosso propósito foi sustentar que, em Descartes, a matéria em movimento, criada por Deus, é a causa eficiente das transformações dos corpos, motivo pelo qual Deus não intervém intermitentemente no mundo. Como consequência, encontramos em Descartes um Deus criador, mas não um Deus interventor. Para tanto, nossa leitura teve *Le monde* como fio condutor, texto que consideramos fundamental para compreender a interação

¹⁶² Conferir notas 20 e 128.

¹⁶³ Conferir notas 41, 63, 69 e a primeira passagem da página 38.

¹⁶⁴ Conferir notas 37, 39 e a argumentação da página 21 até a 25.

corpo-corpo proposta por Descartes. Nossa hipótese parte da afirmação do autor de que Deus cria uma matéria em movimento e que esse mesmo movimento se comporta como causa. Apresentamos, a partir do *Le monde*, uma estrutura explicativa na qual Deus cria uma única matéria caótica e em movimento, e afirma que ela basta para que se auto-organize, se transforme e se movimente. Além disso, encontramos no *Le monde* a afirmação de que a matéria não é outra coisa senão a capacidade de ocupar espaço, e que a diferenciação dessa matéria em corpos se dá pela quantidade e pelo movimento. Portanto, segundo *Le monde*, Deus cria e conserva a matéria em movimento, e é o fato dela estar em movimento que permite que ela se transforme.

A leitura que fizemos do *Le monde* nos ofereceu um aporte teórico para a leitura dos *Princípios* e, na medida em que avançamos em nossa pesquisa, notamos similitudes entre as afirmações presentes em ambas as obras. Nos *Princípios*, Descartes assume duas causas do movimento, uma universal e criadora, Deus, e outra particular, o movimento descrito nas leis da natureza.

Outro aspecto importante a ser considerado é nossa compreensão segundo a qual criar e conservar não são sinônimos de intervenção intermitente, e quanto a isso concordamos com Nadler que a palavra "ocasião" não é o suficiente para fundamentar o ocasionalismo. Ao levarmos a sério o fato de que, segundo, Descartes, Deus não cria uma matéria inerte, mas uma matéria ativa, em movimento, acreditamos que oferecemos com essa pesquisa uma hipótese de leitura dos textos de Descartes que resguarda a imutabilidade divina e o curso comum da natureza, sem que seja necessário retornar a alguma qualidade oculta na matéria ou a algum tipo de hilemorfismo.

Bibliografia

Descartes e Literatura do Século XVII

- CORDEMOY, G. *Six Discourses on the Distinction between the Body and the Soul and Treatises on Metaphysics*. Trad. Steven Nadler. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- DESCARTES, R. Principes de la Philosophie. ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996. Tomo IX.
- DESCARTES, R. Correspondance. ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996. Tomo I.
- DESCARTES, R. Le Monde ou Traité de La lumiere. ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996. Tomo XI.
- DESCARTES, R. Discours de la méthode. ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996. Tomo VI
- DESCARTES, R. Notae in Programma. ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996. Tomo VII
- DESCARTES, R. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Trad. C. A. Battisti e M.C.O. Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. GAMA, J. Lisboa: Edições 70. 1995.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Col. os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- DESCARTES, R. *Discursos do método*. Col. os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

LA FORGE, L. *Traitté de l' esprit de l' homme , de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les Principes de René Descartes*. Paris: Michel Bobin & Nicolas Le Gras 1661.

LA FORGE, L. *Treatise on the Human Mind*. Trad. Desmond M. Clarke, Dordrecht: Kluwer, 1997.

MALEBRANCHE, N. *De la Recherche de la vérité*. MALEBRANCHE, N. Nouvelle Édition, Collationnée Sur Les Meilleurs Textos, etc Précédée D'une Introduction, Par M. Jules Simon, Professeur-agrégé à la Faculté des Lettres. Deuxième série. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur. 1842

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade: textos escolhidos*. Trad. P. J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Literatura Secundária

BACON, F. *Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

CAMPANELLA, T. *A Cidade do Sol*. Tradução e notas de Aristides Lobo. Os Pensadores. Abril, São Paulo, 1974.

CAVENDISH, M. *O mundo resplandecente*. Trad. Milene C. Silva Baldo. (e-book). Plutão Livros, 2019.

COHEN, B. Quantum in se est: Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius. *Notes and Records of the Royal Society of London*, v. 19, n. 2, p. 131-155, 1964.

COHEN, B. *Revolution in Science*. Boston: Belknap Press, an Imprint of Harvard University Press. 1987

CUSTÓDIO, M. A. D. Causa e transferência de movimento nas interações do sistema cartesiano. *Ideação*, n. 28, v. 1, p. 13-45, 2013.

CUSTÓDIO, M. A. D. A interação entre a forma e a matéria em Tomás de Aquino e as interações do Sistema Cartesiano. *Kritérion*, v 56, n. 131, p. 73-189, 2015.

CUSTÓDIO, M. A. D. Nota sobre o vocabulário do movimento nas Leis da Natureza dos Princípios de Descartes. *Especiaria, Cadernos de Ciências Humanas*. v. 16, n. 28, jan./jun. 2016, p.61-76.

DELLA ROCCA, M. "If a body meet a body". A Descartes body-body causation. In: Rocco J. Gennaro, e Charles Huenemann. *New Essays on the Rationalists*. New York: Oxford: Oxford Academic Online, 2003.

ANDRADE, E. *A Ciência em Descartes: Fábula e Certeza*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

ÉVORA, F. R. R. *A Revolução Copernicano-Galileana: A Revolução Galileana*. v. 2. Campinas: CLE-UNICAMP, 1994.

ÉVORA, F. R. R. *Discussão acerca do papel físico do lugar natural na física aristotélica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16: 281-301, 2006.

FERET, P. *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Tomo III. Paris: Alph. Picard et Fils, 1904.

GARBER, D. *Descartes embodied: Reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GARBER, D. Telesio among the Novatores. Telesio's Reception in the Seventeenth Century. *International Archives of the History of Ideas/Archives Internationales d'Histoire des Idées*, v. 220, 2016, p. 119-133.

GRIFFITH, J. *Fable, Method, and Imagination in Descartes*. Bratislava: Palgrave Macmillan, 2018.

GUÉROULT, M. Metaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 59, 1, 1954, p. 1-37.

HATTAB, H. Concurrence or Divergence? Reconciling Descartes's Physics with his Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 45, n. 1, 2007, p. 49-78.

KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

NADLER, S. Malebranche on Causation. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 112-138. 2006

NADLER, S. Descartes and occasional causation. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 35-54, 1994.

PIZAN, C. *Le Livre de la Cité des Dames*. Eric Hicks et Thérèse Moreau (trad.). Stock, Paris: 1992.

SOREL, C. Le sommaire des opinions les plus estranges des Novateurs en Philosophie. In: *De la perfection de l'homme*, 209-75. Paris: Robert de Nain. 1655

VIEIRA, G. *Ocasionalismo na filosofia de Descartes entre 1641 e 1649*. Tese de doutorado defendida na Unicamp. 2022

WATERFALL, R. S. *Force in Newton's Physics: Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. TBS The Book Service LTDA. 1971