

Descartes e o avesso da matéria

Juliana da Silveira Pinheiro

Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Santa Cruz
E-mail: pinheirojuliana@yahoo.com.br

Recebido em: 06/08/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Este artigo visa tratar do caráter imaterial das emoções, segundo a perspectiva cartesiana, enquanto são afecções da alma. Nascidas no plano da união substancial e causadas pelo corpo, elas não podem, entretanto, ser redutíveis a elementos físicos e quantitativos. Pensadas segundo o dualismo substancial cartesiano, nossas emoções, em si mesmas, são experiências subjetivas que não podem ter sua natureza compreendida a não ser qualitativamente.

Palavras-chave: Descartes. Emoções. Matéria. Imaterial. Dualismo.

Descartes and the reverse of matter

Abstract: This paper aims to discuss the immaterial characteristic of emotions, according to the Cartesian perspective, as they are affections of the soul. Born in the substantial union context and caused by the body, they can not, however, be reducible to physical and quantitative elements. Thought according to the Cartesian substantial dualism, our emotions, in themselves, are subjective experiences whose nature may not be understood but qualitatively.

Keywords: Descartes. Emotions. Matter. Imaterial. Dualism.

Segundo o dualismo cartesiano, o ser humano é composto de corpo e alma, ambas substâncias de natureza completamente distinta: a alma pensa e não é extensa; o corpo é extenso e não pensa. Neste plano dualista radical, transitam nossas emoções, que, segundo Descartes, surgem da interação entre corpo e alma. Causadas pelo corpo, mas sentidas na alma, elas, no entanto, não possuem em si mesmas uma natureza mista, e, sim, apresentam-se com a mesma característica dos conteúdos da alma: a imaterialidade.

Na doutrina cartesiana, “alma” (lat. *animus*), “espírito” (lat. *spiritus*) ou “mente” (lat. *mens*) são designações para a *res cogitans*, isto é, a coisa cuja essência consiste apenas em pensar. A alma é, portanto, a substância cujo atributo principal é o pensamento, ou seja, segundo o cartesianismo, pensar é a característica definidora da mente. Ela distingue-se do corpo e não é produzida por ele. Não é, portanto, uma função de qualquer parte física de nosso corpo, nem mesmo do cérebro. A alma é incorpórea e pode ser concebida independentemente da matéria. Do ponto de vista cartesiano, tudo o que diz respeito à nossa mente são capacidades e processos que não são de natureza física. Ou seja, a mente e os pensamentos, sentimentos, sensações, desejos, intenções e imaginações são eventos de natureza imaterial e por isso não ocupam lugar no espaço; por sua imaterialidade, não podem ser mensurados ou quantificados.

Também por sua imaterialidade, a alma é una e indivisível. Ela não está localizada em apenas uma parte do corpo. Está unida a todo o corpo, embora tenha sede principal no cérebro, mais especificamente na glândula pineal, onde exerce suas funções mais particularmente. Esta concepção propõe uma reforma na compreensão da alma. Como lembram Buzon e Kambouchner, na filosofia escolástica, a alma humana é definida como “forma substancial do corpo”, que lhe faz cumprir todas as suas funções e os seus movimentos. A alma racional é apenas uma parte (a única separável do corpo) da alma humana, na medida em que ela possui também uma parte vegetativa e uma parte sensitiva. Com Descartes, a alma perde todo seu papel nas funções básicas da vida. As funções antes relacionadas à alma sensitiva (sensações, imaginação, paixões, apetites, movimentos voluntários) são, com a doutrina cartesiana, subordinadas ao entendimento e à vontade, faculdades principais da alma racional, que não é mais uma parte da alma, mas a alma completa que pensa (BUZON; KAMBOUCHNER, 2002).

Segundo a doutrina cartesiana, “pensamento” é “tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos”¹ (DESCARTES, 1988, p. 101). Dessa maneira, além da dúvida, da afirmação e da negação, as imaginações, sensações e emoções são também formas de pensar, pois são percebidas pelo sujeito pensante. Sentir é uma forma de pensar, visto que, para Descartes, quando ouvimos um ruído ou sentimos calor, o que temos é uma percepção sonora, uma sensação de calor, e estas são experiências ou eventos que não têm existência fora da mente. Portanto, sentir e imaginar são antes de tudo atos do pensamento ou atos de consciência². Sentir não é ter propriamente uma afecção ou movimentos do corpo; é perceber ou ter consciência de uma afecção física.

Assim como a alma é considerada uma substância completa, sem necessidade de recorrer a quaisquer atributos que pertençam ao corpo, da mesma forma, o corpo é considerado completo sem as propriedades que dependem da mente. No caso do corpo, seu atributo principal, isto é, sua característica definidora, é a extensão. Afirma Descartes: “a substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se corpo”³ (DESCARTES, 1988, p. 102).

Ter a extensão como seu atributo principal significa que o corpo ocupa lugar no espaço e suas medidas podem ser quantificadas. Como esclarece Cottingham, “uma coisa é matéria se e somente se tiver extensão; a extensão é sinônimo de dimensionalidade. [...] A matéria é simplesmente aquilo que tem dimensões, que ocupa espaço” (COTTINGHAM, 1986, p. 116, 122). Isto é, somente a propriedade de ser extenso em comprimento, largura e profundidade caracteriza a natureza da matéria, não necessitando de nenhuma propriedade mental para ser definida. No que diz respeito ao corpo, Descartes reconhece somente noções quantitativamente mensuráveis, rejeitando qualquer noção qualitativa, como o som, a cor, a temperatura. Estas noções, embora pareçam pertencer às coisas, são consideradas efeitos subjetivos de propriedades quantitativas registrados pela mente e, como tais, pertencentes à alma e não ao corpo. É neste sentido que, para a doutrina cartesiana, o corpo é extenso e não-pensante, pois podemos concebê-lo plenamente pensando-o somente como uma coisa extensa, figurada, móvel, etc., ainda que

se negue a ele todas as coisas que pertencem ao espírito. Além disso, ser extenso implica ser divisível e, por esta razão, ser passível de deterioração - daí sua mortalidade. Por isso, em um corpo vivo, a morte não provém da saída da alma do corpo, mas sim de um mau funcionamento do organismo.

Na perspectiva cartesiana, o mundo físico é um grande mecanismo, cujos movimentos estão sujeitos a leis mecânicas, ou seja, são desencadeados pelo entrelaço dos corpos. Para Descartes, cada parte da matéria permanece no mesmo estado até que outra parte a altere. Assim, se ela estiver parada, somente sairá do lugar se outra a empurrar. Se estiver em movimento, somente cessará se outra a detiver ou retardar (AT, XI, p. 38). E isto não se refere apenas a fenômenos astronômicos, meteorológicos e geológicos, mas também ao modo como Descartes explica o funcionamento do nosso corpo, como acontece com a fisiologia, pela qual o corpo pode funcionar sem necessitar de uma causa eficiente inteligente para exercer suas operações biológicas básicas, como a respiração ou a digestão. Ou seja, o corpo pode existir e funcionar sem requerer o governo da alma, exatamente como uma máquina.

No entanto, Descartes sustenta a ideia de uma “união substancial” entre corpo e alma, segundo a qual ambas substâncias estão unidas no ser humano, formando um todo. Através desta noção, a doutrina cartesiana procura defender a ação do corpo sobre a alma – causando paixões – e da alma sobre o corpo – causando movimentos voluntários. “União substancial”, para Descartes, significa que, embora as substâncias corpo e alma não percam suas essências de extensão e pensamento, no plano de nossa vida prática, as experimentamos como entrelaçadas, unidas. Para ilustrar essa noção de que as substâncias pensante e extensa estão unidas intimamente, lembramos da famosa passagem da “VI Meditação”, na qual Descartes utiliza a imagem do piloto no navio:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse beber ou comer,

conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo. (DESCARTES, 1988, p. 68).⁴

Não ser como um piloto no navio significa que o espírito não percebe um ferimento no corpo como um registro intelectual, como quando algo se rompe no casco de um navio e o piloto o detecta, mas percebe como um sofrimento da alma – a alma sofre, sente a dor, porque está “misturada” com o corpo. Se a alma fosse apenas um comandante racional, sem ligação íntima ao corpo, ela poderia detectar apenas intelectualmente um registro corporal, como, por exemplo, fazendo tal juízo: “o estômago está sem alimento”. No entanto, a alma não apenas detecta intelectualmente o que está acontecendo no corpo; ela é afetada por ele e tem a sensação de fome, porque está intimamente ligada a ele. Como lembra Guérout (1976), se não houvesse a união substancial, não produziríamos sentimentos, mas apenas conheceríamos nosso corpo por ideias claras e distintas.

No entanto, compreender como se dá essa interação entre corpo e alma é uma tarefa difícil para Descartes nos convencer, pois, do ponto de vista metafísico, não há qualquer vínculo entre eles. Como pode haver uma ação do corpo sobre a alma e da alma sobre o corpo, se estes são definidos em termos atributivos completamente distintos: a alma é pensante e não-extensa; o corpo é extenso e não-pensante. Portanto, do ponto de vista de seus atributos definidores, eles pertencem a categorias excludentes, e qualquer explicação de causalidade entre ambos torna-se de difícil compreensão. O problema não é que corpo e alma estejam conectados, mas explicar como estão interligados. Descartes ao alegar a existência de duas substâncias completa e metafisicamente distintas, a relação entre elas não é, para nós, algo que se possa compreender e explicar satisfatoriamente.

Nesse sentido, toda explicação cartesiana para o surgimento das paixões, por mais minuciosa que seja, não esconde um problema: como movimentos quantitativos podem ser “transmutados” em qualidades na alma. Em outras palavras,

o problema surge quando temos que explicar como um evento físico culmina em um evento não físico, chamado, neste caso, de paixão. Descartes esforça-se por explicar, principalmente nas Paixões da Alma, como o corpo e a alma agem um sobre o outro, produzindo movimentos voluntários e sentimentos, mas não satisfaz a maioria de seus intérpretes na explicação de como uma substância física pode causar percepções numa substância incorpórea. Como diz Cottingham (1995), Descartes descreve os mecanismos fisiológicos por meio dos quais estímulos de vários tipos causam alterações no sistema nervoso e no cérebro, “predispondo” a alma a sentir emoções como raiva ou medo. Não explica, contudo, como os meros eventos cerebrais, por mais complexa que seja sua gênese fisiológica, poderiam ter o poder de despertar ou excitar os eventos no campo mental. O problema está em que esta relação de causalidade entre as substâncias física e mental proposta por Descartes é ausente de umnexo causal que permitiria a ação do corpo sobre a alma e vice-versa. Se por causalidade Descartes (1988, p. 36) compreende a ideia de que “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lha comunicar se não a tivesse em si mesma?”⁵, como ele explica na “III Méditação”, então deveria haver umnexo ou uma interface pela qual a relação causal pudesse ocorrer. No entanto, metafisicamente falando, não há essa interface entre a substância física e a mental; nada há no corpo em termos de propriedades mentais que pudesse causar um efeito mental, como um pensamento. Se a alma é pensante e não extensa e se o corpo é extenso e não pensante, os atributos de um não podem ser imputados ao outro. Isto significa que falta exatamente esse nexonecessário para haver causalidade entre os dois.

É neste terreno difícil da explicação da ação do corpo sobre a alma que devemos lidar, visto que as paixões nascem exatamente dessa relação. Descartes recorrerá, em última instância, a Deus como ponto de sustentação das correlações entre determinadas impressões na glândula pineal e certas emoções na alma. Entretanto, mesmo colocando Deus como o nexoda causalidade entre corpo e alma, as interações entre mente-corpo na doutrina cartesiana permanecerão como um grande problema, cuja explicação parece-nos insatisfatória.

Não obstante a dificuldade teórica enfrentada pela noção de união substancial, é neste contexto que as paixões deverão ser entendidas, porque, embora sejam pensamentos, elas são causadas pelo corpo. E se Descartes inaugura o problema da relação entre mente e corpo (porque antes dele essa questão não era exatamente um problema), ele o faz dada sua intuição de que a alma e seus pensamentos não são da mesma natureza que as coisas físicas. E falando mais especificamente do nosso tema, o que a doutrina cartesiana sustenta é que as paixões humanas não são funções orgânicas. Elas têm o corpo como origem, mas são eventos da alma, na medida em que são sentidas por ela, visto que as sensações, apetites e emoções são experiências que não têm existência fora da mente. De fato, para Descartes, para que aconteça uma paixão humana é necessário, além de uma alma, um corpo que a cause, pois a paixão não é uma produção da alma, mas algo que a afeta. A alma não escolhe o que sentir; ela sofre, recebe a ação de algo diferente dela. Porém, é a alma que sente, não o corpo. Não é ao corpo, portanto, que as paixões são atribuídas, pois são experiências subjetivas e não modos da matéria. Elas não são partes ou funções físicas, como a respiração e a digestão, nem mesmo funções cerebrais; não podem acontecer a não ser que haja uma alma que perceba, que tenha esses pensamentos. Atribuir paixões ao corpo, na concepção cartesiana, seria como atribuir às coisas físicas a capacidade de pensar. Uma paixão não é senão um pensamento e, enquanto tal, ela acontece na alma.

Funções relativas à mente, no sistema cartesiano, não são passíveis de uma explicação mecanicista, se por mecanicismo entendermos a doutrina que explica o movimento dos corpos no espaço – e não da alma – por leis mecânicas. Considerando a distinção real entre corpo e alma, no domínio da alma onde as paixões são sentidas, não há mecanização, porque não se tratam de elementos quantitativos, manipuláveis. Pensamentos, como são as paixões, cartesianamente falando, não podem ser tocados, o que é necessário para se estabelecer um movimento mecânico. Assim, enquanto o processo que as desencadeia é mecânico, a experiência subjetiva na alma não é. Distinguindo entre a causa da paixão e a emoção ela mesma, do ponto de vista de sua gênese, uma máquina também poderia ter as condições físicas necessárias para sentir. Contudo, mesmo que o processo causal pudesse ser reproduzido mecanicamente, na perspectiva cartesiana, uma máquina não teria emoções.

A alma, ausente nas máquinas e na medida em que possibilita uma consciência sensível, faz a diferença: retira o homem do mecanicismo que a etiologia das paixões descreve. Temos, então, uma fisiologia pensada em termos mecanicistas, que não poderia, de direito, ser estendida à compreensão das paixões como um todo, a não ser às suas bases orgânicas, pois aquelas não são movimentos fisiológicos do corpo. Considerando isto, dizer que a psicologia cartesiana é mecanicista seria um contrassenso metafísico.

Mesmo com a etiologia somática das paixões, certamente que Descartes não desejava reduzir os sentimentos e as emoções ao âmbito e à linguagem fisicalista, pois para ele todos os nossos pensamentos, o que inclui as paixões, são irreduzíveis aos próprios elementos físicos que os causam. Ele sabia claramente que uma explicação sobre as paixões não se limitava à investigação do cérebro, mas que esta era uma parte constituinte da explicação do seu surgimento. A intuição cartesiana era de que eventos da mente como nossas emoções não podem ser exclusivamente descritos pelas condições do nosso corpo. Segundo Descartes, toda tentativa de analisar o cérebro, por mais minucioso e perfeito que fosse este trabalho, não daria conta de explicar completamente o fenômeno da paixão.

Os limites impostos pelo fundamento dualista metafísico à explicação fisiológica da teoria cartesiana das paixões coloca a relação entre a mente e o corpo como um verdadeiro problema – o qual não existia na perspectiva aristotélica, ainda presente em muitos tratados das paixões do século XVII. Nestes, corpo e alma – compreendidos como matéria e forma – não são duas entidades ontologicamente distintas, mas dois constituintes de uma mesma realidade. A discussão da ação entre matéria e mente somente se coloca quando se pensa o corpo e a alma como substâncias completas e distintas, como acontece com Descartes. Desta forma, além da questão da causalidade entre corpo e alma, esta compreensão dualista indaga a respeito da natureza dos eventos mentais, incluindo as paixões – se são físicos, não físicos, propriedades ou funções do cérebro – como será discutido por Spinoza, Denett, Searle, Davidson e tantos outros. Na medida em que, do ponto de vista dualista cartesiano, as paixões são percepções, elas pertencem ao domínio da mente, embora sejam causadas pelo corpo. Mas ser a causa de um evento não é propriamente ser o evento, ele mesmo, assim como o combustível e o oxigênio podem ser condições necessárias (ainda que não suficientes) para o fogo, mas não são o

próprio fogo. Portanto, ainda que o corpo seja condição para o desencadeamento de emoções, as paixões, em si mesmas, não são um processo fisiológico ou uma função do corpo. Elas são um modo de afecção da alma. Dessa forma, os eventos mentais podem também ser denominados “estados qualitativos” (no latim, *qualia*), os quais, segundo a perspectiva cartesiana, distinguem-se por natureza dos objetos quantitativos do mundo físico. Deste modo, o pensamento é irreduzível a fenômenos físicos – a eventos cerebrais inclusive –, e não pode ser descrito numa linguagem fisicalista⁶, ou seja, em termos quantitativos (matematicamente determináveis) como comprimento, largura, posição espacial, duração, etc., os quais são aplicados às coisas extensas e estudados pela física. Os eventos mentais propiciam uma experiência subjetiva que não pode ser decomposta em propriedades físicas mais primárias. Isto significa que, para um cartesiano, toda tentativa de explicar e considerar propriedades psicológicas como propriedades físicas, como propõe o fisicalismo ontológico, incorreria num erro, porque deixaria escapar o aspecto subjetivo essencial ao fenômeno mental.

Para Descartes, as paixões, enquanto são eventos mentais, comportam a mesma característica da irreduzibilidade a elementos físicos que quaisquer outros fenômenos subjetivos. Ainda que as sensações e os apetites indiquem a variedade das coisas, havendo uma correlação entre as variedades geométricas, que estão nos corpos, e as diversidades qualitativas, que estão na mente, eles são intrinsecamente diferentes e irreduzíveis uns aos outros. Ou seja, as paixões existem como estados da mente que, embora causadas por elementos físicos, não podem ser reduzidas a estes. A intuição cartesiana, muitos séculos antes da neurologia e ciências cognitivas, era de que, por princípio, nenhuma tentativa de trazer o domínio mental para o domínio físico poderia dar conta de explicar suficientemente eventos como as sensações e os sentimentos. Para Descartes, a dimensão subjetiva da vida mental não poderia ser adequadamente explicada pela física, nem mesmo quando atingisse grandes avanços, simplesmente porque o domínio da consciência e seus eventos são de uma natureza completamente distinta da natureza dos objetos que a física estuda. Nesta compreensão cartesiana, estados qualitativos não podem ser analisados em aspectos estritamente quantitativos. Não é possível reduzir as qualidades sensíveis a números ou figuras.

O aspecto irreduzível das paixões e da união substancial pode colocar Descartes como um antecipador daquilo que hoje se denomina “emergentismo”, que é a crença em propriedades emergentes, ou seja, em propriedades de um sistema que são mais do que a soma das partes deste sistema. Essas propriedades emergentes não podem ser reduzidas a seus elementos constitutivos, embora não possam existir sem eles. O “emergentismo” se opõe, portanto, ao “reducionismo” – ao que Descartes se opunha em relação aos eventos mentais. Este posicionamento cartesiano é uma resposta sobre a importante questão contemporânea que indaga se uma ontologia reducionista é capaz de explicar aspectos cruciais de nossa experiência humana, como são nossas paixões, se as reduzisse à física e à química, ou mesmo à biologia. Em outras palavras, uma ciência física, por mais avançada que seja, não pode explicar completamente o que significa sentir o gosto de café, o cheiro do pêssego, ouvir o som de um tamborim ou sentir a falta de alguém. Isso significa que, a partir dessas considerações, o estudo das emoções requer uma investigação apropriada que não deixe escapar a compreensão daquilo que nos faz humanos e sobre o qual, como diz Descartes, depende todo o bem e todo mal dessa vida: nossas paixões que, enquanto experiências subjetivas, são o avesso da matéria.

Notas

- 1 “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées” (AT, IX, p. 124).
- 2 Todos os modos do pensamento, na doutrina cartesiana, são eventos mentais conscientes, dada a imediatividade com que são percebidos pela alma.
- 3 Segundo Cottingham, o termo “corpo” recebe dois sentidos nas obras de Descartes. Às vezes, trata-se de “corpo em geral”, isto é, matéria ou “substância corpórea” – a coisa que está por toda parte, indefinidamente extensa em três dimensões, e que constitui o universo físico. Noutros momentos, “corpo” designa um substantivo contável, como uma pedra, um corpo celestial ou o corpo humano, mas que significa apenas uma unidade da matéria, e esta é uma só (COTTINGHAM, 1995, p. 44-45). Neste momento, estamos utilizando “corpo” no sentido geral.
- 4 “La nature m’enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et méslé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, il cela n’estoit, lorsque mon corps eu blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis

qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la veuë si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrais simplement cela même, sans en estre averti par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne font autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps" (AT, IX, p. 64).

- 5 "Il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente & totale que dans son effect : car d'où est-ce que l'effect peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? & comment cette cause la luy pourroit-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-même?" (AT, IX, p. 32).
- 6 Estamos utilizando o termo "linguagem fisicalista" num sentido amplo, significando um conjunto de termos empregados para descrever fenômenos do mundo físico, isto é, que estão localizados no espaço e no tempo.

Referências

BUZON, F. de ; KAMBOUCHNER, D. Le vocabulaire de Descartes. Paris: Ellipses, 2002.

COTTINGHAM, J. Descartes. Great Britain: Blackwell, 1986.

_____. Dicionário Descartes. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. Meditações. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. Objeções e respostas. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

_____. Œuvres de Descartes. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, 1897-1910. 12 v.

_____. O mundo ou tratado da luz e o homem. Apresentação, apêndices, tradução e notas de Cézár Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

GUEROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons. Paris: Aubier-Montaigne, 1976. 2 v.