

Crítica ao Sensível

na Teoria da
Alma Racional
de René
Descartes

Edgard Vinícius Cacho Zanette

2ª Edição, 2021.

Edgard Vinícius Cacho Zanette

Crítica ao Sensível na Teoria da Alma Racional de René Descartes

Boa Vista/RR.
2ª Edição, 2021.



Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes. Copyright © 2021 by Edgard Vinícius Cacho Zanette. Esta obra está licenciada sob a Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional CC BY.



Esta obra pode ser reproduzida, adaptada ou copiada, desde que mencionada a fonte/autoria. A violação dos direitos dos autores é crime estabelecido pelas leis penais brasileiras (Lei N. 9.610/98 e Código Penal Brasileiro).

UERR Edições

Universidade Estadual de Roraima
Rua 7 de Setembro, N. 231.
Bairro Canarinho. CEP. 69306-530.
Tel. (95) 2121-0944
CNPJ: 08.240.695/0001-90
contato@edicoes.uerr.edu.br

Conselho Editorial

Isabella Coutinho Costa
Márcia Teixeira Falcão
Mário Maciel de Lima Júnior
Rafael Parente Ferreira Dias
Rodrigo Leonardo Costa de Oliveira

Equipe Editorial

Carlos Eduardo Bezerra Rocha
Cláudio Souza da Silva Júnior
Josiane Gabriel Teixeira da Cruz

Projeto e Diagramação

Cláudio Souza Jr. (claudio@uerr.edu.br)

Universidade Estadual de Roraima

Regys Odlaire Lima de Freitas, Reitor.
Cláudio Travassos Delicato, Vice-Reitor.
Elemar Kleber Favreto, Pró-Reitor de Ensino e Graduação.
Vinícius Denardin Cardoso, Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação.
André Faria Russo, Pró-Reitor de Extensão e Cultura.
Alvim Bandeira Neto, Pró-Reitor de Planejamento e Administração.
Ana Lídia de Souza Mendes, Pró-Reitora de Orçamento e Finanças.
Glória Maria Souto Maior Costa Lima, Pró-Reitora de Gestão de Pessoas.

1ª edição: ebook (EPUB) 2006.

2ª edição: ebook (PDF), ebook (EPUB) 2021.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Z28c	Zanette, Edgard Vinícius Cacho. Crítica ao sensível na Teoria da Alma Racional de René Descartes/ Edgard Vinícius Cacho Zanette. – 2. ed. – Boa Vista, RR : UERR Edições, 2021. 139 p. ISBN: 978-85-55850-39-4. ISBN: 978-65-89203-16-2 (PDF). ISBN: 978-65-89203-17-9 (EPUB). 1. Filosofia Francesa 2. Ceticismo 3. Ego 4. Subjetividade. Zanette, Edgard Vinícius Cacholl. Título.
2021-004	CDD – 194

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária
Letícia Pacheco Silva – CRB 11/1135 – RR.

Boa Vista/RR.
2ª edição, 2021.



Para minha família.

SUMÁRIO

INFORMAÇÃO SOBRE AS CITAÇÕES DAS OBRAS DE DESCARTES....	7
INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 - EXAME DOS PREJUÍZOS E CRÍTICA AO SENSÍVEL NA PAS- SAGEM DA “PRIMEIRA” PARA A “SEGUNDA MEDITAÇÃO”.....	15
1.1. Crítica ao sensualismo na passagem da “Primeira” para a “Segunda me- ditação”	15
1.2. Meditação metafísica e a instalação da dúvida.....	18
1.3. Inspeção do sensível e razões de duvidar.....	27
CAPÍTULO 2 - CRÍTICA AO SENSUALISMO, DESCOBERTA DO COGITO E PSICOLOGIA RACIONAL COMO PONTO DE ENCRUZILHADA NA “SEGUN- DA MEDITAÇÃO”.....	29
2.1. Conhecer a alma e não conhecer o corpo: um problema fundamental da “Segunda meditação”	29
2.2. A descoberta do cogito: prova da indubitabilidade, da existência e da consciência-de-si da res cogitans.....	32
2.3. O Cogito: enunciação, intuição, unicidade.....	37
2.4. O Cogito: a experiência de examinar a natureza de certo ente.....	42
2.5. O Cogito: substancialidade e abstração.....	48
2.6. Cogito: forma concreta de uma realidade pessoal ou universal abstra- to impessoal?.....	52
2.7. O Cogito e os limites da linguagem.....	57
2.8. O olho e o espelho: a consciência-de-si como condição da represen- tação.....	60
CAPÍTULO 3 - EXAME DA NATUREZA DO COGITO, PSICOLOGIA RACIO- NAL E CRÍTICA AO SENSÍVEL.....	65
3.1. O ego cogitans e os prejuízos sensualistas: crítica aos hábitos irrefle- tidos na “Segunda meditação”	65

3.2. Inspeção do espírito, essência e natureza do ego após a intuição e a enunciação do cogito.....	69
3.3. Conhecimento imaterial: o problema metafísico de “distanciar o espírito dos sentidos”.....	73
3.4. Investigação e refutação da noção de homem pré-crítica nos §6 e 7 da “Segunda meditação”.....	83
3.5. Abstração e caracterização da “coisa-pensamento”.....	92
3.6. “Coisa-pensamento” e relação sujeito-objeto.....	97
3.7. A noção “para pensar é necessário ser”: o problema de caracterizar o próprio da consciência em relação à substancialidade da alma.....	104
CAPÍTULO 4 - A DIFRAÇÃO DO ESPÍRITO: O PROBLEMA DE ABORDAR O CONCEITO “CORPO” SEM UM CORPO EXISTENTE.....	107
4.1. A irresistível aparição do sensível no §10 da “Segunda meditação”. 107	
4.2. Exame do pedaço de cera: qual é o critério da percepção de uma coisa como coisa?.....	113
4.3. Exemplo dos espectros, o caso do pedaço de pau na água e os três graus dos sentidos como complementos explicativos do exame da cera.....	121
CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	134

INFORMAÇÃO SOBRE AS CITAÇÕES DAS OBRAS DE DESCARTES

Apresentaremos, sempre que possível, as citações das obras de Descartes da seguinte forma:

Primeiramente citaremos o volume e as páginas correspondentes à edição standard das obras completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT).

Após a citação da edição AT, em geral seguir-se-á a referência à obra de Descartes da edição traduzida, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor.

Para facilitar a fluência da leitura da obra, em geral citaremos as referências das obras do filósofo em nota de rodapé, ainda que sigamos o modo AUTOR-DATA. Pode ser o caso de citarmos outra edição da obra do filósofo, por exemplo, a de Ferdinand Alquié, ed. (O.P.D.), ou da tradução para o francês de obras e cartas selecionadas e organizadas por André Bridoux, ed. (O.L.). De todo modo, essas edições, bem como as traduções que utilizamos, todas elas se encontram agrupadas na Bibliografia Primária.

INTRODUÇÃO

A proposta cartesiana de “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”¹ é manifesta em vários textos de René Descartes, e mesmo nos títulos de suas obras. Podemos citar, como exemplo, as *Regras para a direção do espírito*, *Discurso do método*, *Meditações e Busca pela verdade*. A questão da fundamentação da ciência verdadeira e rigorosa entrelaça-se, e como que se confunde, com o problema da verdade em sua amplitude. Tratar das ciências, da metafísica e da filosofia, para Descartes, não é outra coisa que investigar o problema da verdade, pois os saberes úteis para a vida, para as ciências e para as artes, todos eles se remetem à ambição de “ter um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber”². Mas nem tudo é tão simples como poderia parecer a um leitor desavisado. Ocorre que o filosofar, em toda sua amplitude e sistematicidade, supõe um antes e um depois a serem manifestos. Haveria, pois, uma forma de tratar a ciência, a metafísica e a verdade que não seria apropriada, de modo que as insistentes investidas do filósofo para estabelecer um recomeço na ordem e no conteúdo do saber exigem uma transformação no estudo e na abordagem da *sagesse*³.

É sob esse prisma que, nas *Meditações de filosofia primeira* (1641), o modo de filosofar por meio de uma crítica radical aos prejuízos é o desdobramento da crítica ao sensível como fundamento das ciências. Segundo o filósofo, há certo âmbito pelo qual os sentidos seriam “limitados”, ou mesmo “débeis”. Nas palavras de Descartes:

Peço, em primeiro lugar, a meus leitores que considerem *quão débeis são as razões que até agora hão tido para dar fé aos sentidos, e quão incertos todos os juízos que depois são fundados neles; e que repassem esta consideração tantas vezes e por tanto tempo, que por fim contrariam o hábito de não fiar-se tanto já em seus sentidos, pois creio que esta é necessária para ser capaz de conhecer a verdade das coisas metafísicas, que não dependem dos sentidos.* (AT IX-1, p. 125-126; 1945, p. 174 – grifo nosso)

Se as verdades metafísicas, para Descartes, dependem de uma investigação sobre as razões pelas quais nos fiamos nos sentidos, esse programa de crítica ao sensível remete à realização de uma metafísica que, ao mesmo tempo, reinventa o modo de fazer filosofia e ciência. Isso é claro em seu comentário sobre a “Primeira meditação”:

1 AT, IX-1, p. 13.

2 AT, IX-2, p. 1; Princípios, 2007, p. 9.

3 Idem.

Na primeira [meditação], em que adianto as razões pelas quais nós podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além do que tivemos até o presente.” (AT, IX-1, p. 9; *Obras escolhidas*, 2010, p. 130 – interpolação nossa)

Vemos, pois, em vários momentos da obra do filósofo, certo pessimismo quanto a um modo de interpretar o saber sensível, embora este contraste com um otimismo carregado de audácia, visto que, sendo fundamental do começo ao fim das *Meditações*, a crítica aos prejuízos propõe uma alternativa. A alternativa parte do método, o qual exige comparação e não é para todos os espíritos:

[...] as coisas contidas na 1ª meditação, e ainda nas seguintes, não são adequadas a todo gênero de espíritos, nem se ajustam à capacidade de todo mundo; mas não é esta a 1ª vez que faço esta declaração [...]. E esta tem sido a única razão que me tem impedido de tratar destas coisas no *Discurso do método*, que estava escrito em língua vulgar, e por isso me reservei para fazê-lo nas *Meditações* que, como tenho advertido muitas vezes, devem ser lidas unicamente pelos espíritos fortes. (AT IX-1, p. 190-191; 1945, p. 233)

Ora, por meio de um rigor posto na lógica peculiar de engendramento dos problemas expostos, do exame e problematização do que está em questão, e na passagem de uma a outra verdade segundo o critério de não aceitar senão o absolutamente evidente como tal, as *Meditações* aspiram a mostrar a “verdadeira via pela qual a coisa tem sido metodicamente inventada”⁴.

Tudo retomar do começo, eis o que propõe Descartes. O problema é a exigência de autossuficiência do método, visto que o retomar tudo do começo supõe um início completo de todo o edifício do saber: mas como realizar tal empreitada sem nada supor verdadeiro? A não pressuposição de uma verdade exige que a fundação ordenada da ciência, para ser assentada sob princípios e proposições certas, primeiramente, problematize e supere uma tese comumente atribuída ao senso comum. Essa noção «de verdade do senso comum» tomaria três teses como o fundamento das ciências. Ainda na “*Primeira meditação*”, essas teses são examinadas e colocadas sob o crivo da dúvida cética; são elas: 1ª) que o conhecimento sensível seria o fundamento das ciências e a base de todo o nosso saber (*primeiro grau da dúvida – problema do erro dos sentidos – “Primeira meditação”*); 2ª) que as coisas exteriores existem tal como são percebidas pelo sujeito, isto é, com todas as suas formas

4 AT, IX, p. 121.

e qualidades, cores, sabores, odores, etc. (*segundo grau da dúvida – problematização da distinção sonho/vigília na apreensão do real – problema da composição e decomposição das percepções – “Primeira meditação”*), e 3^a) que o sujeito está posto como um receptáculo passivo, em que o estatuto da verdade está centrado nas próprias coisas e não no sujeito cognoscente. Assim, o papel representacional do sujeito seria apreender e refletir uma realidade que lhe é estranha (terceiro grau da dúvida – problematização da causa e da origem do ser do sujeito meditador, possibilidade do engano total e absoluto, isto é, radicalização do exame da verdade – argumento do deus enganador e/ou do gênio maligno)⁵.

Lembremos que a filosofia de Descartes é conhecida por distinguir, de forma rigorosa, *res cogitans* e *res extensa*. Sem maiores controvérsias, tradicionalmente definimos o dualismo cartesiano a partir dessa oposição radical. Pergunta-se, porém: ao separar o mental do corporal, o pensamento cartesiano promove uma teoria em que o conhecimento sensível seria inferior ao conhecimento de si mesmo como *ego cogitans*?; não seria importante, talvez, retomarmos essa compreensão “pós-filosófica” do pensamento de Descartes e aprofundarmos o debate, a partir da obra do próprio filósofo, de forma a elucidarmos essa problemática?, e, se todas as conclusões e críticas a esse suposto abandono do sensível não corresponder ao que foi colocado sob a pena do filósofo em suas obras, o que nos restaria?

Reflitamos, no entanto, sobre o que, então, é exigido para estabelecer a relação do pensamento cartesiano com a crítica ao sensível. Nossa hipótese interpretativa é que a filosofia de Descartes é diligente na tarefa de executar a crítica ao sensível por meio do projeto de superar os prejuízos sensualistas, desconstruindo certa visão externalista do conhecimento. Pela inspeção do espírito é mostrado como o *ego cogitans* é este sujeito privilegiado do conhecer significativo⁶. O *cogito* constitui a base da teoria da alma racional pura de Descartes e participa de um contexto mais abrangente que

5 Já realizamos uma investigação da dúvida metódica. Na dissertação de mestrado, procuramos mostrar passo a passo os três graus da dúvida e a distinção entre dúvida natural e dúvida metafísica em conformidade com o que denominamos de problema do mundo exterior. Examinamos o processo metódico de isolamento do sujeito em paralelo à suspensão do juízo acerca do mundo exterior. Esses dois elementos seriam, em relação ao método, a condição de possibilidade da descoberta do cogito. A esse respeito, nesta obra só retomaremos os elementos da Primeira meditação que forem fundamentais à crítica ao sensualismo da Segunda meditação, sem menosprezarmos, no entanto, o fato de que há uma continuidade na passagem de uma para outra meditação em relação ao tema. Por isso, conforme a necessidade dos temas e problemas abordados por nós, voltaremos à “Primeira meditação”, mas sem intenção alguma de interpretá-la em seu conjunto, sobretudo porque já realizamos tal investigação. Cf. Zanette, 2011.

o exposto pelo exame da existência do *ego* e de sua natureza. Esse terceiro elemento fundamental é a crítica ao sensível via inspeção do espírito. Essa inspeção opera, em certo sentido, como condição de possibilidade da compreensão interior do *ego* como inteligência pura, de forma que é por esse conhecimento que a alma é compreendida independentemente do conhecimento do corpo, visto que, na “Segunda meditação”, ainda não sabemos se os corpos existem ou não, mas já temos um conhecimento pleno da essência da alma.

Com efeito, o desenvolvimento da teoria da alma ou psicologia racional expõe a própria estrutura representacional da consciência, ou, ao menos, seus fundamentos. É na explicitação dessa estrutura que temos a noção de subjetividade em abstrato, a partir da qual o sujeito pensante assentaria as bases de toda a conseguinte teoria da representação.

Esse exame do sensível é uma contraprova fundamental que reafirma a evidência da transparência da consciência, impedindo que o conhecimento da natureza do *ego* seja imiscuído nos prejuízos pré-críticos da antiga noção de sensível, que determinava toda a visão de mundo do sujeito meditador. Para tanto, com vistas a compreendermos esse panorama em que a teoria da alma racional pura é constituída, na “Segunda meditação” investigaremos o embate entre a inclinação a crer nas coisas sensíveis, propensão esta assentada sob a mui persuasiva força do hábito, em contraposição à evidência da descoberta do *ego* como o sujeito da *res cogitans*, a qual manifesta a verdade da transparência da consciência.

Se desde a primeira parte do *Discurso do método*, a razão é associada ao *bom senso* e à *luz natural*, operando como uma capacidade, própria ao homem⁷, de distinguir o verdadeiro do falso, por outro lado, para determinar a natureza e o valor da razão, é necessário desvelar as partes e as capacidades próprias ao ato conhecedor do sujeito cognoscente. Como pano de fundo dessa

6 “[...] para começar a filosofar bem ou para assentar a certeza de alguma proposição, há que seguir o caminho que tenho seguido, que é começar pelo conhecimento de nossa própria existência” (AT VII, p. 540-541; 1945, p. 404).

7 “O bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. [...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é natural em todos os homens; e destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de que uns são mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem” (AT VI, p. 1-2 – grifo nosso).

problemática, Jean Laporte aponta o racionalismo como fonte do princípio diretor do pensamento cartesiano. Desse ponto de vista, são colocadas duas questões fundamentais que permitiriam exprimir o “próprio” da filosofia racionalista de Descartes. Primeiramente, caberia determinar a natureza própria da razão. Em segundo lugar, convém examinar a posse de uma verdade sólida, e em que medida ela se estende a toda a verdade⁸. Nessa interpretação, saber o que é a razão supõe uma investigação imanente à teoria do conhecimento, a qual seria dependente da teoria do método⁹.

A crítica ao sensível, na teoria da alma racional, é uma chave interpretativa essencial para esclarecer qual seja a natureza própria da razão. Para tanto, seja na análise genérica do racionalismo para toda a obra de Descartes, seja na correlação e interdependência entre teoria da alma e crítica ao sensível, esses temas são polêmicos e cheios de nuances, os quais merecem, evidentemente, ser devidamente considerados. No entanto, para esclarecer em que consiste o próprio da razão no ato conhecedor é fundamental desbravar a teoria cartesiana da subjetividade em abstrato, por meio de uma recomposição da *Segunda meditação*, intercalada com complementos essenciais selecionados de outras obras do filósofo.

O restabelecimento de novas bases para o estatuto da relação entre sujeito-objeto sob um patamar que não seja, para o sujeito cognoscente, o puro “espelhar” conteúdos apreendidos, esta é a proposta de Descartes. O “representar”, em geral, não é posto ao sujeito como um ato primeiro, direto e imediato de apresentar o objeto, como se o representante fosse um receptáculo sem fixidez que se constituiria a partir da imanente fluidez disposta por seus atos de apreensão de objetos. Ao contrário, uma das lições da *Segunda meditação* consiste em explicitar a fixidez ou subsistência do pensar, visto que esta remanescência implica na existência de um ente dito substancial, o *ego cogitans*, o qual é o objeto primeiro na ordem do conhecer, pois esse sujeito, que mais propriamente é dito uma coisa pensante (*res cogitans*), está posto à sua capacidade de autoapreensão (consciência-de-si).

Descartes afirma que *pensamento é sinônimo de consciência*¹⁰. Ser consciente de algo supõe que o *ego* tenha, prioritariamente, a consciência da verdade de si mesmo (consciência-de-si). Na *Segunda meditação*, após a descoberta do *cogito*, todo e qualquer conteúdo da consciência tem que ser atravessado pelo *ego*, por sua estrutura

8 Cf. Laporte, 1945, p. XIX.

9 Cf. *ibidem*, p. 1.

10 Carta à Gibieuf de 19-1-1642; AT, III, p. 474.

representacional e pela consciência-de-si, como a condição de possibilidade da representação em geral em nível da finitude. É o que o filósofo afirma textualmente, vejamos:

O ato de pensar, diferentemente dos demais, implica a consciência do ato: o sujeito do ato de pensar reconhece-se como tal, sabe que é o sujeito do ato de pensar. Essa é a particularidade do ato executado pelo sujeito pensante e somente dele: ele toma consciência de si por meio de seus atos; toma consciência de que o ato de pensar é seu e, portanto, reconhece-se como eu. O ato de pensar possibilita que o sujeito se reconheça como *eu pensante*. (AT IX-2, p. 28; 1997, p. 31)

A prova da indubitabilidade radical, disposta pela dúvida cética, e, depois, na descoberta e exame da natureza do *ego cogitans*, ambas remetem à edificação de uma teoria da subjetividade em abstrato. Ainda que a descoberta de si mesmo como *ego cogitans* aconteça em um momento que ilumina sua posição representacional, de forma que a atividade de autorreconhecimento do sujeito – a consciência-de-si do *ego cogitans* – seja condição para que todo e qualquer objeto seja cognoscível no âmbito da finitude, os elementos metódicos que permitem ao sujeito esse conhecimento de si a si ultrapassam o instante da enunciação ou descoberta do *cogito*. Ora, se o *cogito* ultrapassa o momento de sua própria enunciação, por outro lado, ele sempre se remete a ela. Como discutiremos no caso do pedaço de cera, conhecer e representar implica na autoapreensão do sujeito em todo e qualquer representar. Aqui temos um ponto capital. Diante da forte afirmação de que seria importante superar esta “ingenuidade representacional de um realismo pré-crítico”, poderia parecer que Descartes fosse mais um dos filósofos que propõem desmistificar ou rebaixar o saber próprio ao senso comum. É isto verdadeiro? Estaria a originalidade do pensamento cartesiano circunscrita em uma crítica tão antiga quanto os primórdios da filosofia ocidental? Que novidade poderia haver em mais uma teoria que desconfia da verdade do sensível, e que atacaria essa marca do saber espontâneo, próprio do senso comum?

Como já adiantamos, nossa perspectiva é contrária a esse posicionamento. Nesta obra, propomo-nos a mostrar que, na teoria da alma racional de René Descartes, nada nos permite afirmar que seu *idealismo* instaura uma doutrina oposta ao âmbito do sensível. O estilo da escrita de Descartes é desafiador, provocador, e pretende mostrar rigorosamente a verdade do sensível em toda sua importância e fecundidade. Nesse sentido, pela nossa interpretação da teoria da alma racional, intencionamos mostrar como o filósofo renuncia a um saber pré-filosófico, porém, para reconduzi-lo a seu devido lugar.

A partir de todas essas considerações, quanto à estrutura da obra, no primeiro capítulo abordaremos o exame dos prejuízos e a crítica ao sensível na passagem da “Primeira” para a “Segunda meditação”. Assinalamos que a meditação metafísica, a instalação da dúvida, as razões de duvidar e a inspeção do sensível são elementos que permitem a descoberta do *cogito*, ainda que a inspeção do sensível não termine com a descoberta do *ego cogitans*. Isso posto, no segundo capítulo mostraremos a fundação da teoria da alma racional, psicologia racional ou teoria da subjetividade em abstrato, a partir da continuação e reelaboração da crítica ao sensualismo, ao determo-nos no exame do *cogito*. O terceiro capítulo prossegue a investigação do *cogito*, da inspeção do sensível e abordará o problema metafísico de “distanciar o espírito dos sentidos”. No quarto capítulo, trataremos do problema metafísico de abordar o conceito de corpo sem um corpo existente. Assim, esse último capítulo será fundamental por apresentar a crítica ao sensível na teoria da alma racional, mostrando suas contribuições ao representacionismo e à noção de consciência-de-si, tendo em vista o papel iluminador da faculdade do entendimento em relação às capacidades e potencialidades das demais faculdades da alma. Para tanto, examinaremos a irresistível aparição do sensível no §10 da *Segunda meditação*, o exemplo dos espectros, o caso do pedaço de pau na água e os três graus dos sentidos, como complementos explicativos do exame da cera.

Capítulo 1

Exame dos prejuízos e crítica ao sensível na passagem da “Primeira” para a “Segunda meditação”

1.1. Crítica ao sensualismo na passagem da “Primeira” para a “Segunda meditação”

Seria equivocado admitir que a originalidade do filósofo considerado como pai da filosofia moderna se reduza a um ataque simplista à visão que o senso comum atribui naturalmente ao sensível. Na “Primeira meditação” não há nenhum tipo de condenação, tal como uma inquirição, que vise a dizimar ou rebaixar ontologicamente o estatuto dos dados sensíveis. Em verdade se desencadeia um projeto de superar os prejuízos sensualistas. Com outras palavras, a crítica ali instaurada pretende desconstruir as opiniões dos que consideram as coisas externas ao sujeito como verdadeiras tais como elas são sentidas, independentemente da inspeção e da representação do espírito. Ainda que nas *Meditações* a crítica metafísica seja radical, de fato o filósofo francês visa a colocar as coisas em ordem, de modo que o senso comum seja vivido em sua natureza espontânea e peculiar. No entanto, não deixa de ser verdade que Descartes ambiciona mostrar que se deve evitar interpretar a realidade da percepção sensível erroneamente como o fundamento do saber. Em relação a essa questão, podemos lembrar o que o filósofo defende no primeiro parágrafo de A procura pela verdade pela luz natural:

Um homem íntegro não é obrigado a ter visto todos os livros nem ter aprendido cuidadosamente tudo o que se ensina nas escolas; e seria mesmo uma espécie de defeito em sua educação se houvesse empregado tempo em demasia no exercício das letras. Há muitas outras coisas a fazer durante sua vida. (AT, X, p. 495; Obras escolhidas, 2010, p. 45)

No cartesianismo, ao menos aquele de Descartes, tornar-se como que “mestre e possuidor da natureza” é um projeto metafísico e científico, não incidindo contra a vida comum. Lembremos que essa tese é muito bem defendida pelo filósofo ao longo de toda sua exposição da noção de Sagesse na Carta prefácio aos princípios da filosofia, bem como em várias passagens de obras como Regras para a direção do espírito, Discurso do método, etc.

Nessa visão orgânica do conhecimento, começar pelos princípios é a primeira exigência, e para deduzir corretamente todas as outras verdades a partir da determinação desses elementos primeiros, que são o fundamento, o método é exposto segundo uma interessante analogia. Valendo-se de uma metáfora que se tornou famosa, a filosofia seria como uma árvore, na qual a metafísica é a raiz (ciência que lida com os primeiros princípios do ser e do conhecer); a física, o tronco (entendida como ciência da natureza, trata das leis, dos princípios e dos objetos das coisas materiais, referentes à res extensa), e os ramos seriam as demais ciências, entre as quais haveria três principais: a medicina, a mecânica e a moral.¹¹

A Metafísica ou Filosofia Primeira¹² visa a instaurar em definitivo os princípios do conhecimento, bem como dar as bases de tudo o que é possível ao homem conhecer. Separar cada coisa segundo sua natureza não tem por finalidade desarticular a unidade própria ao conhecer, tampouco criticar a homogeneidade imanente aos processos e funções do espírito humano como sujeito conhecedor. Quanto ao tema, como bem explica o filósofo: “No que concerne ao conhecimento, só é preciso levar em consideração duas coisas: nós, que conhecemos, e os objetos que devem ser conhecidos”.¹³ Em relação à unidade da ciência e à construção da sabedoria, Descartes afirma na 1ª das *Regras para a direção do espírito*:

[...] todas as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana, que permanece sempre una e sempre a mesma, por mais diferentes que sejam os objetos aos quais se aplique, e que não sofre mais mudanças desses objetos do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de imporem-se limites ao espírito. (AT, X, p. 360; Obras escolhidas, 2010, p. 406).

Com vistas a liberar o espírito humano dos prejuízos da

11 Cf. AT, IX-2, p. 14-15; Princípios, 2007, p. 17.

12 Em nossa obra seguiremos a abordagem tradicional de compreender a obra cartesiana de forma sistemática e organicista. Esta visão, aparte as diferenças de interpretação, baseia-se na visão sistêmica do conhecimento que é retratada de forma lúcida e clara, ainda que de forma resumida, na Carta Prefácio dos Princípios da Filosofia (Cf. AT, IX-2, p. 1; Princípios, 2007, p. 9). Salvo engano nosso, Hamelin, Laporte e mesmo Gueroult, parecem, cada qual a seu modo é verdade, ser defensores dessa via interpretativa. Um texto recente que retoma o problema de compreender o programa das Meditações como um estudo ou a constituição da Filosofia Primeira como Metafísica, e os desdobramentos e elementos acerca de tal conceituação em relação ao sistema cartesiano, é o de Denis Kambouchner; cf. Kambouchner, 2005 (cap. I, parte III: La métaphysique et son double: le problème de la prima philosophia, p. 39). Tal temática não será abordada em mais detalhes nesta obra, pois tal empreendimento é demasiado amplo e desviaria nossa atenção do escopo proposto.

13 “Regra XII”; Obras escolhidas, 2010, p. 443.

tradição, bem como dos prejuízos edificados no evoluir da vida comum, o filósofo francês se vale do tradicional desafio cético quanto à possibilidade do conhecimento.

Pois do mesmo modo, os que nunca não filosofado bem, têm em seus espíritos diversas opiniões, que começaram a reunir desde seus primeiros anos; e temendo, com razão, que em sua maior parte não sejam verdadeiras, tratam de separá-las das restantes para que sua mescla não faça incertas a todas. Para não enganar-se na eleição, o melhor que poderiam fazer seria rechaçá-las todas juntas de uma vez, nem mais nem menos que se fossem todas falsas e incertas; e depois, examinando-as uma por uma, voltar a tomar unicamente as que reconheceram por verdadeiras e indubitáveis. (DESCARTES, 1945, p. 404)

A dúvida metódica, na “Primeira meditação”, justamente expõe o anseio de orientar o espírito na busca pela verdade de modo que seja alcançado um princípio a partir do qual a variedade das coisas, iluminadas pelo espírito humano, possa ser acessada e compreendida. Sob essa perspectiva, o filósofo não deixa de enfatizar desde as *Regras para a direção* do espírito que “[...] não há nada mais útil do que procurar o que é o conhecimento humano e até onde se estende”¹⁴. Em grande parte, porém, esse projeto parece maior que a proposta de simplesmente circunscrever limites ao conhecer, pois, por outro lado, além do conhecer, primeiramente, o sujeito precisa ser mostrado existente e sua natureza tem de ser explicitada considerando sua posição representacional privilegiada e iluminadora. Assim, a determinação dos limites do conhecer pressupõe a situação ontológica e representacional deste sujeito conhecedor. Além disso, o *idealismo* cartesiano tem um pé muito bem assentado no *realismo metafísico*, o mundo exterior não podendo se reduzir definitivamente à interioridade do sujeito pensante como mera representação, mas devendo, em momento apropriado, mostrar-se em toda sua realidade por meio da crítica metafísica.

Considerado este desdobramento entre a situação ontológica e representacional do sujeito e os limites do conhecer humano, na última parte da “Regra VIII”, o filósofo enfatiza que “abranger pelo pensamento todo conteúdo do universo para reconhecer como cada coisa está submetida ao exame de nosso espírito”¹⁵ leva-o a fazer uma experiência, aquela do método, dividida em duas partes: 1º relacionar o conhecimento a nós, ao que somos capazes de conhecer, e 2º, às próprias coisas que podem ser conhecidas.¹⁶

14 “Regra VIII”; Obras escolhidas, 2010, p. 433.

15 “Regra VIII”; Obras escolhidas, 2010, p. 433.

16 “Regra VIII”; Obras escolhidas, 2010, p. 434.

Nessas condições, caso o sujeito pretendesse conhecer outras coisas sem um exame prévio de si mesmo, não há ciência certa e rigorosa, mas somente opinião e incertezas. Mais que opor *idealismo* ao *realismo metafísico*, Descartes mostra que a força conhecedora, sendo puramente espiritual¹⁷, entrelaça essas duas perspectivas, de modo que mesmo a primeira, privilegiada na ordem do conhecer, não anula a outra. Com efeito, procede a afirmação de Laporte sobre a coexistência no ego do *ideal* e do *real*, de modo que não há como um ser se reduza a outro, tampouco que um exclua o outro¹⁸. Sem o *realismo* instaurado com as provas da existência de Deus e a prova da existência dos corpos, o sujeito estaria aprisionado em sua própria morada, nada mais alcançando que a contemplação de si mesmo em um *ultrassolipsismo*.

Na obra de Descartes é latente essa confiança no espírito humano, no poder criador e iluminador do pensar. Assim como o Sol ilumina as coisas e a si mesmo, o espírito terá como característica se iluminar, iluminar os objetos como objetos no representar, e também possibilitar que os objetos, enquanto tais, possuam alguma realidade para além da esfera do próprio representar, ainda que todo representar, como discutiremos, suponha o representante como condição de possibilidade epistêmica para a significação objetual. Sendo esse o caso, poderíamos indagar, tal como propõe o padre Bourdin nas “Sétimas objeções”¹⁹, se a operação da dúvida cética nada mais seria do que um *ceticismo fingido*, executado para a demonstração da existência e da natureza do *eu do cogito* como sujeito iluminador, faz sentido tal empreitada?

1.2. Meditação metafísica e a instalação da dúvida

Para Descartes, a dúvida metódica não opera como um meio meramente pedagógico empregado a respeito de nossas antigas opiniões que deveriam ser mais bem examinadas. A proposta não é a de revelar teatralmente um sujeito que sempre estaria disposto a ser desmascarado. É sob esse prisma que a dúvida metódica pode ser considerada como o primeiro fruto do método, a partir do qual o paradoxo entre seu caráter provisório e sua função essencial manifesta uma consequência irrevogável, a saber: caso o *ceticismo* não seja vencido ou ultrapassado, não haveria a elevação do edifício do saber.

Visa a radicalidade desse projeto, tal como um instrumento

17 “Regra VIII”; Obras escolhidas, 2010, p. 433.

18 Cf. Laporte (1945, p. 124-125).

19 AT, VII, p. 452.

perigoso e explosivo, a investir contra uma compreensão de mundo pautada no sensualismo dado pela concepção comum de vida? Vencer os hábitos e os prejuízos – o que isso quer dizer? Por que Descartes, muitas vezes, chega ao exagero de irritar seus leitores com tamanha insistência nessa luta contra um passado irrefletido?

Descartes inicia obras importantes, como *Discurso do método e Meditações*, partindo de uma posição confiante quanto ao sucesso da crítica a ser realizada, mas em completa desconfiança em relação às bases atuais de seu saber. O mesmo ocorre na “Primeira meditação”, pois antes de dar seus primeiros passos no processo meditativo, de início o homem ali disposto a filosofar e a meditar jamais se considerava o dono da verdade ou mesmo a medida de todas as coisas.

A marcha inicial do pensamento é uma luta interna, uma meditação metafísica, a qual tem o propósito de elaborar um método infalível que desconstrua filosoficamente os limites próprios e imanentes à visão comum do saber. A perspectiva otimista, considerando as descobertas a serem realizadas, contrasta com esse pessimismo em relação às bases do saber, de modo que o sujeito meditador é convidado a realizar uma crítica metafísica, o que estaria muito próximo, conforme a metáfora empregada pelo próprio filósofo, do lançar-se a um mar de dúvidas e incertezas²⁰.

Ao sujeito não resta alternativa “racional” senão posicionar-se contra a base de seu antigo conjunto de crenças, buscando estabelecer a norma de uma verdade absolutamente indubitável, o que até parece um pleonismo, mas é justamente a redundância desse exagero no exame da verdade o que permite o estabelecimento de um novo paradigma. Assim, o otimismo em relação à nova ciência, tendo em vista os fundamentos da verdadeira metafísica a ser elevada, é o contraponto de um grande pessimismo em relação à limitação do saber daquela época. É pelo reconhecimento inicial da limitação do seu saber, fundado sobre a suspeição e a incerteza, que o sujeito é levado de uma única vez e de uma vez por todas, a realizar uma crítica radical tal que todas as suas opiniões com o mínimo indício de dúvida sejam destruídas. Conforme afirma o filósofo:

Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. (AT, IX-1, p. 13; Obras escolhidas, 2010, p. 135)

20 Cf. AT, IX-1, p. 19; Obras escolhidas, 2010, p. 141.

Tendo em vista esse momento limite, pelo qual a liberdade de sua ação é o que possibilita o processo de destruição de suas antigas opiniões, podemos equipará-lo à situação de um homem que se crê rico com os bolsos cheios de falsas moedas.²¹ O ponto de partida de sua investigação não terá, pois, que ser uma viagem despreparada e sem orientação preliminar a qualquer parte do mundo em busca de fortunas que talvez pudessem ser descobertas, tarefa que seria contrária ao bom senso ou mesmo irrealizável, mas se inicia por aquilo que está posto aí para ser prontamente examinado. Assim, ele jamais seria como um pobre carente de recursos em busca de riquezas. Ao considerar a possibilidade de essa riqueza estar disponível para ser desfrutada, o mais sensato não é dedicar-se a encontrar novas moedas, mas centrar a atenção em identificar, entre as que já possui, quais são verdadeiras, se é que há alguma.

A perspectiva de o sujeito rechaçar tudo o que for minimamente duvidoso e fiar-se apenas no que se mostre absolutamente indubitável, leva-o não a examinar cada opinião em particular, o que é um trabalho infinito, mas a investir contra os alicerces ou os princípios.²² Ao manusear e adaptar a dúvida cética e centrá-la no interesse da busca pela verdade, a crítica aos prejuízos ataca o hábito de confiar de forma “ingênua” nos dados imediatos dos sentidos, ao mesmo tempo em que realiza um projeto de remodelação do estatuto do sujeito em relação ao objeto, preparando o terreno para a instauração de um primeiro princípio capaz de refundar o edifício do saber. Em relação ao tema, diz o filósofo nos *Princípios da filosofia*:

[...] não é consistente com o caráter de um filósofo aceitar como verdadeiro aquilo que não foi assegurado como tal e confiar mais nos sentidos, em outras palavras, nos juízos inconsiderados da sua infância, em vez dos ditados da razão madura. (AT, IX-2, p. 62; *Princípios*, I, LXXVI, 2007, p. 34)

É a razão que exige a sua própria emancipação colocando em dúvida o que não foi assegurado, e isso porque sempre baseamos nossos julgamentos no que estava aí disponível ou dado pelos sentidos. A superação da infância e a solidificação da razão demarcam esse exercício meditativo, o qual não propõe outra coisa que refundar as bases do nosso saber. É o que o filósofo afirma nos *Princípios da filosofia*, vejamos:

21 Essa interessante metáfora é exposta por Gouhier (1999, p. 18).

22 Cf. os §1 e 2 da *Primeira meditação*; AT, IX-1, p. 13-14; *Obras escolhidas*, 2010, p. 135-136.

Porque fomos crianças antes de sermos *homens*, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornamos confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza. (AT IX-2, p. 25; Parte I, Art. 1, 1997, p. 27 – grifo nosso)

Ora, envolto em uma multidão de opiniões e diante da dúvida cética, tal qual o homem com as moedas, o sujeito meditador não se lança imediatamente a adquirir novos conhecimentos, mas se dedica a limitar progressivamente o que está dado, na perspectiva de descobrir algo certo e indubitável. Esse exame dos prejuízos não pode apenas afirmá-los errôneos e, a partir daí, simplesmente abandoná-los, mas requer que seja desencadeado um processo que os examine de forma radical. Para tanto, as várias etapas da dúvida metódica realiza uma primeira crítica ao sensualismo que está assentada na exigência de desfazermos a base dessa confiança habitual nos antigos prejuízos, duvidando de tudo o que for possível, mas principalmente das coisas corporais, acostumando *nosso espírito a desligar-se dos sentidos*. Segue uma enfática passagem de *Resumo das meditações*:

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde início, ela é, todavia, nisso muito grande, porque nos liberta de toda a sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro. (AT, IX-1, p. 9; Obras escolhidas, 2010, p. 130 – grifo nosso)

Sobre esse ponto, Gilson parece correto ao interpretar que a importância capital do argumento do grande enganador (o terceiro grau da dúvida) coloca em xeque a causa e a origem do sujeito meditador como um problema metafísico determinante para a questão da verdade¹³. Por isso, este é sim o argumento hiperbólico por excelência. No entanto, por outro lado, a importância dos outros elementos céticos não pode ser diminuída, visto que eles dissolvem a prioridade metafísica e física da confiabilidade da opinião de que os dados sensíveis sejam como que a norma do ser e do conhecer para o sujeito. Em virtude desse fato, a crítica ao sensível é central na dúvida metódica, ao menos tanto quanto a dúvida metafísica, pois se a última desobstrui a evidência de determinados objetos intelectuais para que o cogito e não a matemática se estabeleça como o primeiro princípio na ordem das razões, não menos importante é

jogar abaixo o império dos sentidos.²³

Se a *meditação metafísica*, na “Primeira meditação”, antes que ser uma “teoria a compreender, é um exercício a praticar”²⁴, então esse horizonte interpretativo, primeiramente, incide contra certa disposição costumeira de apreender o mundo por uma espécie de imediatez profunda, e quase que intocável, assentada na força persuasiva dos dados sensíveis. Essa disposição ou propensão tem que ser desconstruída. Ora, confiar ou não confiar nos sentidos, eis uma tese que, apesar de parecer simples e desprezível, é fundamental e possui uma longa história desde os primórdios da filosofia ocidental. Mas essa simplicidade encobre o problema de saber como estruturar e aplicar um mecanismo de questionamento do reconhecimento da validade teórica dessa propensão.

No §3 da “Primeira meditação”, diz o filósofo: “tudo o que recebi até o presente como o mais verdadeiro e seguro, eu o aprendi dos sentidos ou pelos sentidos”.¹⁶ O interessante e curioso é que logo na sequência daquela afirmação anterior, sem nenhuma preparação ou maior problematização, o filósofo afirma que os sentidos enganam. Nas palavras de Descartes: “[...] ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (AT, IX-1, p. 14; Obras escolhidas, 2010, p. 136).

Inicialmente ocorre que os sentidos são considerados como a fonte de nosso conhecimento e da visão de mundo que, desde sempre, orientou nossas vidas. Porém, logo que a tese do engano ocasional dos sentidos é exposta, na sequência dessa enunciação, uma espécie de consequência ou conclusão completa o argumento do erro dos sentidos, de modo que, segundo a prudência, não devemos confiar em quem já nos enganou ao menos uma vez. Embora seja na chamada “dúvida metafísica”, no terceiro grau da dúvida, que os argumentos céticos abordados manifestariam de forma mais enfática um caráter hiperbólico, notemos que desde o primeiro grau da dúvida já ocorre um exagero na ampliação das consequências.

Os sentidos seriam a fonte de tudo o que o sujeito meditador sempre considerou como verdadeiro e seguro. Na sequência da argumentação, constata-se que algumas vezes os sentidos enganam. Por fim, se a proposta não é a de explorar, ao menos no âmbito das *Meditações*, em que consiste o engano ocasional dos sentidos, cabe

23 Cf. *Ibidem*, p. 184-185.

24 Cf. *Ibidem*, p. 186.

imediatamente julgar o erro dos sentidos conforme as determinações radicais da dúvida cética. Assim, ao operar segundo um mecanismo de corte muito radical, é necessário considerar provisoriamente que os sentidos enganam, de modo que o saber sensível não seja considerado o princípio do conhecimento ou a base do saber. Desse modo, esse é um movimento *en passant* que segue da hipótese da evidência à constatação do engano ocasional, e, por fim, segundo o princípio da indubitabilidade radical, estabelece provisoriamente o engano dos sentidos. A imbricação desses três termos desmonta a propensão que validava diretamente a crença na verdade do sensível.

Voltando-nos à conclusão do erro dos sentidos, em verdade esta é uma afirmação não apenas provisória. Ademais, em certo sentido, ela é equivocada, caso consideremos o horizonte amplo do sistema cartesiano quando este já está plenamente constituído. Notemos que o filósofo jamais se esforçará por dissolver a importância epistêmica do sensível. Sua proposta é mostrar que sujeito e objeto, sem um exame crítico, encontram-se numa indiscernível confusão, sendo tomados um pelo outro. No caso, as *Meditações*, desde o início, parecem enunciar certa provocação oculta que impulsiona a investigação do sujeito meditador, a saber: se sou o sujeito cognoscente e não sei que é essa coisa que sou, menos ainda posso saber sobre qualquer outra coisa! É diante dessa suspeição que o sujeito está posto sob o véu da ingenuidade que ele atribui aos sentidos por não se conhecer. A relação desse equívoco promove a desqualificação de uma visada muito própria acerca da confiabilidade dos dados sensíveis. Quanto ao tema, o filósofo possui um propósito bem definido, tratando de mostrar que para os sentidos serem verdadeiramente conhecidos, ou para realizar adequadamente todo e qualquer outro exame acerca de qualquer tema, é imprescindível abandonar, primeiramente, todos os antigos prejuízos. Por conseguinte, se o pressuposto da dúvida é a busca incessante pela descoberta de algo que se mostre indubitável em sentido radical, cabe, pois, questionar gradualmente a antiga concepção de mundo cerceada pelos prejuízos, começando pela opinião mais comum e mais importante, aquela da evidência dos sentidos.

Essa problematização investe contra um modelo de conhecimento a ser ultrapassado, o qual se pauta na intenção de tomar o mundo exterior como passível de ser inteligido nele mesmo por meio das sensações que o sujeito receberia diretamente das coisas ditas exteriores. O fundamento desse modelo é requerido, mas falta a validade da demonstração que o justificaria. Assim, logo que

é exercida sobre os sentidos, a dúvida desmonta a validade dessa propensão a crer na verdade imediata dos sentidos.

Embora a singularidade desse projeto cause estranheza, e os próprios objetos às *Meditações* o notaram prontamente e o atacaram com veemência, percebe-se que, desde o princípio, o filósofo concentra-se em minar os pilares de sustentação das opiniões que situavam o papel representacional do sujeito limitado ao ato de espelhar uma suposta verdade de um mundo já dado e pré-ordenado a ser acessado. Conforme afirma o filósofo em relação ao argumento do gênio maligno:

Como já tenho observado, disto se desprende de um modo manifesto que considera a dúvida e a certeza como nos objetos e não em nosso pensamento [relação Sujeito-Objeto]; pois de outra maneira como poderia imaginar que esse gênio apresentasse como duvidosa alguma coisa que longe de ser duvidosa fosse certa, pois só pelo fato de me apresentá-la como duvidosa, duvidosa seria? (DESCARTES, 1945, p. 401 – parêntesis e interpolação nossos)

A premissa fundamental de duvidar o quanto possível de todas as coisas, exercida, num primeiro momento, por uma dúvida denominada natural (primeiro e segundo graus da dúvida – Argumento do Erro dos Sentidos e Argumento do Sonho), quanto em outra, mais extravagante, considerada pelo autor como metafísica (terceiro grau da dúvida – Argumento do Grande Enganador, comumente interpretado como desdobrado em dois argumentos, 1º Argumento do Deus Enganador, e 2º Argumento do Gênio Maligno), promovem de forma progressiva o distanciamento do sujeito de sua antiga concepção de mundo material. Assim, se, por um lado, a dúvida natural, no primeiro e no segundo graus, questiona “a verdade da imediatez das coisas exteriores”, pois os sentidos enganam e as percepções sensíveis podem não passar de sonhos ou imaginações arbitrárias, compostas de elementos mais simples e mais universais, por outro lado, o caráter hiperbólico da dúvida cética, no terceiro argumento, ao ultrapassar a pura crítica ao sensível, alcança as naturezas absolutamente simples e gerais, também problematizando objetos intelectuais, tais como as evidências da matemática.²⁵

25 Reiteramos que por já termos realizado uma investigação pormenorizada da dúvida metódica, não pretendemos aqui retomar ou refazer tal investigação. Somente estamos tocando de modo genérico nos elementos considerados importantes para nossa abordagem dos problemas concernentes à pesquisa atual. Para quem se interessar sobre a questão de a matemática ser posta em xeque pela dúvida cética, por exemplo, tratamos do tema no capítulo 2 de nossa dissertação de mestrado, nas seções 2.4.2, 2.4.3 e 2.4.4, sendo a última a mais importante, visto que ela trata do problema da estabilidade das evidências matemáticas e sua ligação com a necessidade do método na aplicação da dúvida metafísica. Cf. Zanette (2011, p. 80).

A transformação do *modus operandi* da dúvida metafísica concentra a investigação em um único ponto de convergência, a saber: a determinação da causa e origem do sujeito meditador. Nas palavras do filósofo:

[...] como uma das dúvidas hiperbólicas que propus em minha “Primeira meditação” era que não podia estar seguro de que as coisas que fossem, com efeito, certamente tais como as concebemos, ainda supondo eu que não conhecia o autor de minha origem. (AT, IX-1, p. 176; 1945, p. 222)

Tudo indica que o escopo do terceiro grau da dúvida é o examinar de modo apurado a validade genérica do aparato cognitivo humano, bem como sua finalidade. Ocorre que como é desconhecida a causa ou desconhecido o autor que originou o sujeito, tal qual ele é, sua capacidade representativa está posta sob certa suspeição, de modo que o necessário e manifesto para mim pode não ser o necessário e real em si.

Lembremos que esse enganador, ao manipular pensamentos e representações, levantam-se dúvidas que desacreditam todo e qualquer critério de evidência. A transferência a uma instância superior inviabiliza outra problematização da questão, de forma que não se busca um novo argumento cético a ser apresentado.

Curiosamente, a suspensão do juízo se liga ao tratamento provisório do duvidoso como falso. É exigida uma tomada de posição, pois, se, por um lado, o manejo da dúvida encontrou seu limite, por outro, há um sujeito experimentando a situação de estar meditando imerso nesta condição de hesitação quanto a aceitar somente algo indubitável. A psicologia é chamada como estratégia filosófica, tanto que, ao prender psicologicamente o sujeito às razões da dúvida, este é como que deslocado do seu engajamento natural em relação aos hábitos irrefletidos que sempre conduziam suas ações na vida comum. A psicologia da dúvida é a condição da descoberta de algo certo e indubitável, na medida em que sem essas razões o sujeito seria incapaz de se desvencilhar dos juízos que ele quer examinar de modo radical. Nas palavras de Descartes:

Suporei, pois, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao

menos está ao meu alcance suspender meu juízo. (AT, IX-1, p. 17-18; Obras escolhidas, 2010, p. 140)

Há, em certo sentido, uma complementaridade entre dúvida natural e dúvida metafísica, pois ambas as operações constituem um mesmo projeto, ainda que na última o sujeito meditador extrapole os limites que o prendiam à sua antiga noção de realidade. Assim, o resultado da dúvida natural e o de se ultrapassarem os limites das razões naturais de duvidar foram alcançar a suspensão do juízo, segundo as razões da metafísica e não daquelas pertinentes à vida comum. É por isso que, na “Primeira meditação”, a dúvida, exercida do começo ao fim, é hiperbólica, metafísica e universal, conforme bem explica o filósofo:

Tenho dito ao final da “Primeira meditação”, que, tendo razões muito poderosas e maduramente examinadas, podiam obrigar-nos a duvidar de todas as coisas que, todavia, não havíamos logrado conceber com a clareza suficiente. Tratava unicamente naquele lugar dessa dúvida geral e universal que muitas vezes tenho chamado hiperbólica e metafísica, da qual disse que não se devia aplicar às coisas que concernem à direção da vida [...]. (DESCARTES, 1945, p. 397)

Nesse contexto, se não há a possibilidade de se descobrir nenhuma verdade inabalável, ao menos o sujeito meditador não está condenado a assentir no duvidoso, de modo que lhe é possível abster-se de julgar. A suspensão do juízo é uma espécie de estratégia literária extravagante que enfrenta o argumento cético dito metafísico, e, nas palavras de Descartes, não mais problematiza o provável e o possível de forma hipotética como acontecia nos outros argumentos céticos. Por fim, é o verdadeiro e a certeza que estão sob ameaça. No entanto, por outro lado, a propensão a crer na coisa sensível é conduzida ao erro; a um erro que se pauta na descontinuidade entre a crença que sustentava o juízo que era feito sobre as coisas ditas exteriores e a desqualificação da justificativa que corroborava a validade de tal asserção. Notemos que essa referência que fundamenta a crítica ao sensível é capital desde o primeiro ao último argumento cético, assim como no plano completo das seis meditações. Mas se, na “Primeira meditação”, o pensamento de Descartes é consagrado à tarefa de realizar a crítica ao sensível por meio da inspeção radical do que seja o fundamento da razão, então a dúvida metafísica é total, porque ela põe em xeque a possibilidade do engano global.

A assimilação da racionalidade, dada na crítica ao sensível, aliada à problemática da certeza e da verdade, faz com que Descartes elabore uma transição filosófica de uma psicologia baseada nas

formas substanciais e nas qualidades reais para outra, baseada na inspeção racional do sensível, de modo que a inteligibilidade que qualifica as coisas como essências seja a inteligibilidade e o conhecimento das coisas mesmas para além da prioridade da sensação sobre a razão.

1.3. Inspeção do sensível e razões de duvidar

Tendo em vista que o resultado da dúvida metódica é a suspensão do juízo acerca das antigas opiniões, o prosseguimento do processo meditativo reitera a crítica aos prejuízos, porém, agora a partir da descoberta de uma primeira verdade. A crítica ao sensualismo colabora em promover a dissociação da semelhança entre a manifestação da realidade percebida por essa propensão a crer na coisa sensível como fundamento, instaurando uma outra. Este é o caso, na medida em que o eu pensante, sendo o “que é comum a todos os pensamentos”, assume o estatuto epistemológico e ontológico de sujeito do perceber intelectual como princípio de unidade. Por sua vez, diante de sua situação privilegiada implica outra um pouco mais complexa, que remete à situação do *ego* como ente ontologicamente inferior, porém epistemologicamente anterior à própria existência de Deus.

Essa certa dignidade do *cogito*, de ser lançado como princípio, faz da crítica ao sensível um elemento determinante do estatuto privilegiado do *cogito*. À vista disso, sem a continuação do projeto que visa dissociar e explicitar cada parte em separado do que até então era tomado confusamente por uma totalidade, os “prejuízos da infância” continuariam intocáveis. A relação contínua entre a crítica que desqualifica certa crença e a passagem à instauração de outra que apresenta um novo elemento a ser inspecionado. Esse procedimento faz da “Segunda meditação” uma prova da revelação da existência de um referente que é suposto em toda implicação objetal.

Sendo esse o caso, a segunda etapa da crítica ao sensualismo reitera e dá continuidade aos resultados alcançados anteriormente. Isso porque, na “Segunda meditação”, a “verdade do sensível” reaparece e continuamente se manifesta ao *ego cogitans*, desencadeando um tremendo esforço por solucionar uma nova oposição: a verdade de si mesmo como eu pensante, e, como que lhe confrontando, a inclinação a crer que as percepções manifestas sob o solo dos sentidos são verdadeiras tais como são percebidas. Se a tomada de consciência do *cogito* revela o princípio a partir do qual

todos os outros são deduzidos claramente²⁶, é sob esse embate entre a inclinação a crer nas coisas sensíveis e a verdade da transparência da consciência que a “Segunda meditação” desvela os passos fundamentais da instauração de uma teoria da alma racional.

²⁶ Príncípios, AT, IX-2, p. 10.

Capítulo 2

Crítica ao sensualismo, descoberta do cogito e psicologia racional como ponto de encruzilhada na “Segunda meditação”

2.1. Conhecer a alma e não conhecer o corpo: um problema fundamental da “Segunda meditação”.

No título da “Segunda meditação” são anunciados dois de seus objetos fundamentais de investigação: 1) *Da natureza do espírito humano* e; 2) de como *Ele é mais fácil de conhecer do que o corpo*.²⁷ Os dois estão ligados e visam fundar uma descrição da natureza da alma a partir da descoberta da *res cogitans*. Isso porquê, quanto ao segundo objetivo, Descartes por ora não prova que os corpos existem, mas prova a existência da alma e examina sua natureza, já mostrando que o conhecimento de si como *res cogitans* não depende do corpo (independentemente do fato de o corpo existir ou não). Nos Princípios da filosofia, I, VIII, essa questão é explicitada. Nas palavras de Descartes:

[...] examinando o que somos, enquanto supomos, como agora fazemos, que não há nada realmente existente para além de nosso pensamento, percebemos claramente que nem a extensão, nem a figura, nem o movimento local, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, pertence à nossa natureza, e nada senão e apenas o pensamento; e, por conseguinte, a noção que temos de espírito precede a que temos de qualquer coisa corpórea, e é mais certo, visto que ainda duvidamos que existam corpos, mas já sentimos que pensamos. (AT, IX-2, p. 28; Princípios, 2007, p. 27)

Na “Segunda meditação” não há prova alguma de que a alma é distinta do corpo, mas sim que é possível dar início ao conhecimento da alma e concebê-la sem ele, até mesmo porque a

27 A questão da imortalidade da alma constitui um terceiro objeto que poderá ser explicitado após os dois primeiros serem suficientemente investigados. Como explica o filósofo no “Resumo das meditações”, “a primeira e principal coisa requerida, antes de conhecer a imortalidade da alma, é formar dela uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do corpo: o que foi feito nesse lugar” (AT, IX-1, p. 09-10; Obras escolhidas, 2010, p. 131). Este capítulo pretende apresentar as bases da teoria da alma racional, tendo como foco a crítica ao sensualismo. Não iremos nos ater à questão da imortalidade da alma, pois, para tanto, teríamos que adentrar em questões de fé e da vida após a morte do corpo, o que nos levaria a fugir da proposta delimitada inicialmente.

realidade corpórea se mantém suspensa pela dúvida metódica. E no exemplo da cera, como discutiremos em detalhes na sequência, Descartes considera que, a “Segunda meditação”, não realiza a distinção real entre *res cogitans* e *res extensa*, ainda que ali ocorra uma problematização do conceito de corpo, porém, sem haver como saber se as coisas corpóreas corresponderiam ou não à realidade exterior. Como a discussão será restrita ao âmbito de uma única coisa, o pensamento, é apenas mais adiante, na “Terceira meditação”, após as provas da existência do Deus veraz e da validação das ideias claras e distintas pela regra da verdade, que na “Sexta meditação” é realizada a distinção real, no §17, antes mesmo da prova da existência dos corpos feita no §20.

De início, o exame da alma racional faz da crítica ao sensualismo sua aliada mais próxima, esforçando-se, agora na “Segunda meditação”, em superar de alguma forma a esfera totalizante da dúvida metafísica que está imperando. Parece que Descartes simula um inimigo sensualista indeterminado ou velado, tal que ele fosse muito próximo e íntimo de uma espécie de empirismo que, para o filósofo, seria grosseiro. Note-se que o ataque a esse inimigo oculto acontece como um *modus operandi* que causa estranheza. Ora, se desde os filósofos pré-socráticos há uma longa tradição de crítica à postura de se fiar imediatamente no que seria a “veracidade dos sentidos”, qual a novidade de prosseguir nessa crítica?

A suposição de um “grande sensualista” a ser combatido, como veremos, será um ponto de apoio valioso no horizonte amplo da teoria da subjetividade defendida pelo filósofo. Essa teoria se remete a uma constatação que atravessa a filosofia cartesiana e faz resplandecer uma antropologia complexa, que talvez fosse nova para a história da filosofia naquela época. Ao contrário do que possa parecer, a originalidade do cartesianismo não esteve jamais posta sob uma possível desfiliação dessa tradição de crítica ao sensualismo. Com efeito, sua inovação está no fato de preparar o tratamento da alma e do corpo em âmbitos diferenciados, nos quais cada substância é totalmente distinta uma da outra. Porém, ainda assim, essa separação, que é absolutamente radical sob uma determinada visada, ela mesma é uma repartição ou complementação da verdadeira noção de homem. Assim, se é fundamental para a antropologia cartesiana, essa dissociação decorre da exigência de desconstruir a base da confusão substancial que parecia inabalável. Por “confusão substancial” devemos entender uma noção metafórica dada pela história da existência humana, na qual os *homens*, na cotidianidade, vivem sob o amparo de uma “infância filosófica” que

só é passível de ser superada pela crítica metafísica. Conforme afirma o filósofo nas “Sextas respostas”:

[...] desde minha mais tenra juventude, tenho concebido o espírito e o corpo (do que via confusamente que me compunha), como uma só e mesma coisa; e é o vício quase ordinário de todos os conhecimentos imperfeitos, reunir em uma muitas coisas, e de tomá-las todas por uma mesma; isto porque é necessário tomar a dificuldade de as separar, e, por um exame mais exato, de as distinguir umas das outras. (AT, IX, p. 243)

Ora, para superar a “infância filosófica”, como discutimos na introdução, há um longo caminho a ser elucidado. De sua parte, inicialmente a “Segunda meditação” recupera o efeito psicológico-filosófico da suspensão do juízo alcançada na investigação precedente, ao mesmo tempo em que dá continuidade a essa investigação em primeira pessoa, como se de súbito o sujeito meditador “tivesse caído em águas muito profundas”, sem que possa firmar os pés no fundo, e tampouco nadar para se manter à tona.²⁸

Essa complementaridade entre o efeito psicológico da suspensão do juízo e a crítica ao sensualismo permite que o exame acerca da “natureza do espírito humano” prossiga. Ora, então, que quer dizer, para Descartes, conhecer a alma e não conhecer o corpo? Descartes defende um *idealismo* embasado na prioridade epistemológica da *res cogitans* sobre a *res extensa*. Essa prioridade não é despropositada, mas situada estrategicamente na perspectiva de mostrar que o espírito é a fonte da significação e da compreensão, seja ela conceitual, sensível, ou mesmo objetual em geral. Posta sob a linha mestra que guia as Meditações de filosofia primeira, essa prioridade determinará um resgate, ou um reordenamento, do sensível como fonte fidedigna do saber, pois a crítica ao sensualismo situa o sensível em um âmbito de análise profunda e rigorosa da posição epistêmica e ontológica do que seja a coisa sensível, tal qual ela é. Conhecer o espírito não se desprende, pois, de conhecer o sensível. É sob o jugo dessa posição de Descartes que precisamos orientar a contraposição e a justaposição entre a descoberta e o exame da alma e a análise da crítica ao sensível.

28 Cf. AT, IX-1, p. 19; *Obras escolhidas*, 2010, p. 141.

2.2. A descoberta do cogito: prova da indubitabilidade, da existência e da consciência-de-si da res cogitans.

Como a pretensão de alcançar algum conhecimento certo e evidente se mantém, para desembaraçar-se dessa perturbadora situação, não há outra via senão retomar as consequências da suspensão do juízo. Nas palavras do autor, respectivamente no §1 da “Segunda meditação”:

Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isso fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada de certo no mundo. (AT, IX-1, p. 19)

Nos parágrafos seguintes que prelidiam a descoberta do *cogito* (§2, 3, e parte do 4), o exame desses resultados retoma a crítica ao sensualismo já efetivada e mostra que o sujeito negou qualquer sentido e qualquer corpo, e que mesmo havendo algum Deus enganador ou alguma potência capaz de colocar em seu espírito certos pensamentos, de todo modo há o reconhecimento da existência necessária de uma única realidade que escapa a essa fonte de engano. Conforme afirma o filósofo:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espírito algum; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui arditoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (AT, IX-1, p. 19; Obras escolhidas, 2010, p. 142)

Nota-se, pelo exposto acima, que há uma relação de implicação entre o abandono do mundo exterior, a suspensão do juízo resultante da crítica generalizada da “Primeira meditação”, e, por fim, a conseguinte descoberta do sujeito da dúvida pelo próprio sujeito. Ocorre que, posto sob a incerteza diante da hipótese hiperbólica do grande enganador, o sujeito meditador decide suspender o juízo. Por

fim, o *ego*, o sujeito da dúvida, estabelece ou reconhece uma demarcação que limita os ataques do grande enganador, visto que, por poderoso e ardiloso que ele seja, “não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa”²⁹. A relação de subordinação entre esses três elementos torna nítido como procede a crítica ao sensualismo na passagem da “Primeira” para a “Segunda meditação”, de forma que os argumentos céticos, ao promoverem a contestação do valor objetivo do nosso saber, abrem caminho para a descoberta do *cogito*.

Na descoberta de si mesmo como *ego cogitans*, não há nenhum procedimento secreto ou caixa-preta alguma, a partir da qual a proposição do *cogito* seria aberta e revelada ao mundo. Do primeiro ao quarto parágrafo da “Segunda meditação”, nada há senão a retomada da “Primeira meditação”, como uma espécie de síntese dos resultados da dúvida hiperbólica. Mas o que faz que a evidência do *cogito* permita que este possa ser descoberto em um momento específico da investigação filosófica e não em um outro momento qualquer?

Em vista da possibilidade da descoberta do *cogito*, Hamelin defende que a hipótese do gênio maligno não corresponde a supor a falsidade essencial da razão. Segundo o intérprete, na verdade a hipótese começaria por admitir que exista uma razão suscetível de ser influenciada desde fora, razão que chama em seu auxílio a vontade para que defenda seus direitos, negando-se a julgar³⁰.

Apesar de não desenvolver todas as consequências dessa tese, Hamelin acerta ao explicar que a faculdade da vontade possui o poder de abster-se de julgar, como que se protegendo do engano completo e total. Ademais, de todo modo parece correto entender que a suposição de uma falsidade essencial da razão a partir da entrada em cena de um enganador com poderosos e múltiplos poderes não equivaleria, no entanto, a impossibilitar a própria enunciação do *cogito*. No caso, se os poderes do grande enganador fossem ilimitados, haveria para o entendimento humano uma irresistível inclinação a assentir de forma equivocada na atualidade da evidência da certeza de si mesmo como *ego cogitans*?

No decorrer da “Primeira meditação”, o ataque ao valor objetivo de nosso saber se remete às opiniões que tínhamos sobre as coisas, no caso, questionando se elas eram reais e indagando também sobre o aspecto representativo que nos permitia elegê-las verdadeiras ou falsas, julgando-as. Ora, quando a condição da

29 AT, IX-1, p. 19.

30 Cf. Hamelin (1949, p. 128).

representação é questionada em bloco e aparece um elemento que não prossegue tal qual a crítica cética fazia, a investigação é trazida para outro plano. Esse elemento se mostra privilegiado e eleva a discussão ao nível da problematização do sujeito/fundamento da representação. A interrogação sobre o estatuto da significação racional, aglutinadora de toda compreensão, faz da análise do sujeito meditador um exame do estatuto da razão a partir de sua capacidade significativa.

Entre a vasta literatura que trata desse tema, muito próximo da argumentação de Hamelin, atualmente Kambouchner defende que, sem dúvida, o sujeito meditador se interroga sobre o estatuto da razão, mas jamais colocaria em questão a realidade da razão enquanto tal³¹. Isso porque a razão não seria tratada como uma faculdade ou instância de segundo grau, mas seria um poder sob o qual nós agimos de forma reflexiva, seja sob coisas que existam ou não, de forma exterior ou interior a nós. Como a razão constitui em si um valor absoluto, não há sentido ou justificação razoável para colocá-la em questão.³²

Mas a resposta de Kambouchner parece insuficiente, pois a razão mostra sua capacidade de superar as hipóteses céticas no exercício efetivo de seu autoexame. Com efeito, na “Primeira meditação”, caso a hipótese do grande enganador tornasse necessária, justificada e definitiva a situação de um enganador absoluto e onipotente, a razão estaria efetivamente submetida a toda e qualquer armadilha, instaurando-se um círculo da falsidade no seio do entendimento humano. Este não é outro caso que uma espécie de antecipação do famoso problema do “círculo” formulado por Arnauld³³. Porém, Descartes é enfático em mostrar que, na descoberta de si como *ego cogitans*, o acontecer significativo do pensar expõe uma evidência racional que desqualifica todo e qualquer círculo da falsidade. Ocorre que, mais adiante, na “Terceira meditação”, a questão é recolocada antes das duas provas da existência de Deus pelos efeitos a partir do confronto entre a força do grande enganador, quando não estamos a pensar na verdade do *cogito*, diante da defesa epistêmica e ontológica da atualidade da verdade de si mesmo do *ego cogitans*. Eis o que afirma o filósofo na “Terceira meditação”:

Certamente se julguei depois que se podia duvidar dessas coisas [Aritmética e Geometria], não foi por outra razão senão porque

31 Cf. Kambouchner (2005, p. 372).

32 Cf. Kambouchner (2005, p. 371).

33 AT, VII, 214; AT, IX, 89-90.

me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma natureza tal, que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Porém, todas as vezes que essa opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constringido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente, sou de tal maneira persuadido delas que sou levado por mim mesmo, a essas palavras: Engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo. (AT, IX-1, p. 28; *Obras escolhidas*, 2010, p. 152-153 – grifo e interpolação nossas)

A passagem acima explicita que este *tête à tête* entre o grande enganador e a verdade de si mesmo como *ego cogitans* implica em uma dupla constatação: 1^a) ao pensar apenas no grande enganador e voltar toda a minha atenção a essa hipótese, considero-o capaz de ludibriar-me; por outro lado, 2^a) ao voltar minha atenção tão somente para a verdade de si a si, haja ou não um grande enganador, seja ele poderoso ou não, a minha existência está assegurada pela evidência, a qual manifesta que sou indubitável no instante em que penso que sou. Notemos que a visada do sujeito para o objeto tem consequências díspares. A transferência do controle psicológico da situação para outra instância, no caso, a hipótese do grande enganador, faz com que o sujeito meditador fique absorvido pela situação/hipótese de uma entidade capaz de manipular pensamentos e representações. O fundo ontológico que apercebe esse manuseio não é problematizado, mas somente o são as capacidades e potencialidades dessa hipótese extravagante. Ora, a condição da representação em geral aparece no segundo caso, quando o sujeito concentra sua *intuitus mentis* em um objeto que é condição de percepção objetiva, de forma que essa percepção de si instaura uma evidência que não é passível de dúvida enquanto mantém sua atualidade. Ademais, ocorre que na relação dialógica entre a verdade que sou uma *res cogitans* e a hipótese do grande enganador, poderoso e ardiloso, ainda que este “outro” seja apresentado como o “soberano poder de um Deus”, na “Terceira meditação”, com as provas da existência de Deus pelos efeitos, e depois com a prova da existência de Deus da “Quinta meditação”, a onipotência é uma noção ou um poder que pertencerá definitivamente a um único ser, o grande Deus veraz. Nesse caso, o grande enganador, desde a “Segunda meditação”, possuiria um poder que chega mesmo a ser capaz de colocar em meu espírito certos pensamentos³⁴, mas jamais de impor um assentimento

34 “Não haverá algum Deus ou alguma outra potência que me ponha no espírito tais pensamentos?” (AT, IX-1, p. 19; “Segunda meditação”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 142).

irresistível do falso na atualidade da certeza que tenho de mim mesmo como *ego cogitans*.

Com efeito, ainda que limitada, nota-se que já havia uma defesa do sujeito que lhe permitiu um mínimo controle da situação antes mesmo da enunciação do *cogito*. A recusa do assentimento é uma contrapartida da evidência da verdade de si mesmo como *ego cogitans*. A capacidade de compreender é fundamental, pois a intuição é a condição da autopercepção do sujeito, mas essa capacidade é complementada por um dispositivo que permite eleger significativamente, complementando o âmbito interpretativo. Na eleição significativa, expressão de atos mentais como negar, afirmar e suspender o juízo, a marca da liberdade que o sujeito meditador dispõe ergue uma barreira que estabelece uma resistência. O sujeito é mantido em sua unidade originária, manifestando-se como condição de possibilidade da percepção. Isso quer dizer que, entre os elementos por meio dos quais o grande enganador poderia afetar o sujeito, há um que permite a significação objetal sem que esta esteja em risco de ser desfeita. Em relação a essa questão, ao fim da “Primeira meditação”, diz o filósofo: “eis por que cuidei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e arduoso que seja, nunca poderá impor-me algo”³⁵. E nos *Princípios*, I, VI, fica claro que temos um livre-arbítrio, pelo qual podemos nos abster de crer nas coisas duvidosas, impedindo, desse modo, que as coisas duvidosas nos enganem.³⁶

É importante assinalar que embora seja na “Quarta meditação” que a teoria do erro e do juízo explica a causa e o mecanismo do erro humano pela desproporção entre as faculdades do entendimento e da vontade e nunca em Deus³⁷, percebe-se que, desde a dúvida metódica, o uso das faculdades do entendimento – na atividade perceptiva da mente – e da vontade – na suspensão do juízo a partir desses conteúdos percebidos – eram fundamentais.

Em sentido absoluto, jamais ocupando o papel de uma marionete, ao suspender o assentimento provisoriamente, de qualquer forma, o sujeito meditador enfrentou os ardis do grande enganador, ainda que em uma situação dramática ou absolutamente desconfortável. Se, ao fim da “Primeira meditação”, toda e qualquer referência à existência de um mundo exterior foi provisoriamente rechaçada, e a evidência matemática foi questionada por um

35 AT, IX-1, p. 18; Obras escolhidas, 2010, p. 140.

36 Cf. AT, IX-2, p. 27; *Princípios*, 2007, p. 26.

37 Cf. “Quarta meditação” e o art. I, XXXVIII, dos *Princípios*, AT, IX-1, p. 41.

argumento psicológico, nesse embate, com a descoberta do *cogito*, é o sujeito que parece ludibriar esse grande embusteiro ao se descobrir como a única realidade que evade à dúvida metafísica. Esse é o caso porque o *cogito* manifesta a indubitabilidade de certo ente. O *ego cogitans* reconhece que a indubitabilidade implica sua própria existência, o que manifesta uma prova congênita de sua realidade, ao mesmo tempo em que esse processo remete aos atos de consciência, de uma consciência que é prioritariamente consciência-de-si. Como discutiremos adiante, é pela prova congênita de sua realidade que o ser pensante não se sabe antes como ser que como pensamento, mas se reconhece substancialmente como um ser pensante (*res cogitans*).

2.3. O Cogito: enunciação, intuição, unicidade.

Com a enunciação do *cogito*, haja vista a intuição que permite tal proferimento e a relação de identidade entre o sujeito da dúvida e a conseqüente impossibilidade de que ele não exista no momento mesmo de tal ato, esta intuição inviabiliza que outro agente com enorme poder, isto é, o grande enganador, possa aniquilar ou manusear a existência do *ego cogitans*. A hipótese da instância externa que é capaz de afetar pensamentos ou representações do sujeito é atravessada pela situação representacional do ego. Sua existência se manifesta, pois, como necessária e incide diretamente em um saber que não pode ser desfeito. O ato consciente de saber que é impossível que não seja alguma coisa enquanto estiver pensando, essa temporalidade do pensar, em sua atualidade, ultrapassa a representação objetual por pressupor que toda representação objetual manifesta o representante. Mas o objeto apreendido não funda o ego, pois a consciência-de-si, esta sim, é pressuposta na apreensão significativa de todo ato mental.

Para Descartes, tão somente a existência, considerada em si mesma, é incapaz de garantir e explicitar a essência do eu. Ora, pensar é a essência da *res cogitans*, e este ego existe como pensamento. A constatação da existência permite a autocompreensão de si como pensamento e funda o caráter temporal da enunciação ou proferimento do *cogito*. Interpretar de forma radicalmente existencialista a descoberta do *cogito* parece pecar por não ter em vista que a existência do *ego cogitans* implica um ato consciente de apreensão da aliança entre o pensar, próprio e manifesto ao sujeito no ato de pensar, e o ser, o qual se manifesta apenas pela indubitabilidade deste eu que existe na medida restrita do ato de pensar. Assim, se deixo de pensar, necessariamente deixo

de saber se existo. Mas se sou existente na medida restrita da indubitabilidade do pensar que sou, nesse caso, não havendo um fundo ontológico da existência ou do ser que seria pressuposto ou pré-disposto, como que subjazendo à enunciação do *cogito*, segundo a ordem das razões, é o pensar que se reconhece existente e garante sua existência como uma característica que decorre do fato inegável de que aquele que pensa não pode não existir no momento em que exerce o ato de pensar.

O pensar enlaça o ser a partir do conhecimento de si mesmo como *res cogitans*, e não o inverso. Ora, a existência necessária só pertence a Deus, ao contrário do que acontece com as coisas criadas ou contingentes.³⁸ Já o ego é um sujeito existente na medida única e restrita pela qual a existência e o pensamento são correlacionados e identificados na proposição, resultante de uma intuição: «eu sou, eu existo (Je suis, j'existe)»³⁹ ou «eu, eu sou, eu, eu existo (Ego sum, ego existo)»⁴⁰ ou, ainda, na formulação do Discurso do método, «eu penso, logo existo (je pense, donc je suis)».⁴¹ Tendo em vista que a descoberta do *cogito* opera como uma prova da indubitabilidade, da existência e da consciência-de-si da *res cogitans*, esse laço indissolúvel entre pensar e ser é, portanto, característica de uma instância originária privilegiada. Esse privilégio remete à sua posição representacional fundante. Como condição da representação, pensar e ser complementam-se a partir da intuição que permite a tomada de consciência-de-si.

O caráter intuitivo do *cogito* sempre é defendido por Descartes, e, por meio de analogias, o filósofo afirma que ali ocorreria algo como se o espírito o visse e o sentisse. Essa instância privilegiada do ego, o qual enlaça o pensar e o ser, emerge justamente dessa característica intuicionista, por meio da “inspeção do espírito”. Nas “Segundas respostas”, é apresentada uma explicação bem elucidativa quanto a esse aspecto da posição cartesiana:

[...] quando alguém diz: Penso, logo sou, ou existo, ele não conclui a existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. (AT, IX-1, p. 110)

De forma interessante, Jean Laporte aponta a simplicidade da tese “o saber se reduz a ver”, o foco da convergência entre inovação

38 Sobre o tema, cf. Princípios, I, XV, AT, IX-2, p. 31; Princípios, 2007, p. 30; “Respostas às primeiras objeções”, AT, IX-1, p. 91-92; Obras filosóficas, 1945, p. 147.

39 AT, IX-1, p. 19 – grifo nosso.

40 AT, VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso.

41 AT, VI, p. 32 – grifo nosso.

e originalidade do cartesianismo. O *cogito* seria, nesse sentido, a expressão radical dessa proposta inovadora e provocativa. Por outro lado, como bem nota o intérprete, o aspecto intuicionista do cartesianismo teria sido reprovado já por Leibniz e Huet⁴².

O *cogito*, se resulta de uma intuição, necessariamente não repousa sobre um silogismo e tampouco pode ser reduzido à sua significância semântica. O conhecimento *intuitivo* ou *intuitus* (*simplici mentis intuitu; inspection de l' esprit*) é sinônimo de evidência.⁴³ Ele remete a um movimento imediato e imanente ao espírito, o qual “vê” por si mesmo, por inspeção, algo que não pode ser conduzido a partir de qualquer exterioridade, pois o espírito é o elo que permite a precisão do que lhe é interior em relação ao exterior que é inspecionado e descoberto. Como bem explica Laporte, ao citar as *Regras para a direção do espírito*, “a palavra «intelectual» designa justamente isto que há de «preciso» na experiência interna ou externa (*quae intellectus praecisè vel in seipso vel in phantasiâ esse experitur*)”⁴⁴.

O *cogito* é o resultado de uma experiência intuitiva que é interna e precisa, a qual expressa a unidade do ego. O conteúdo da percepção intelectual que leva ao conhecimento de si mesmo como *ego cogitans* coincide com o sujeito que reconhece a impossibilidade de separar o pensar do existir, tal qual a enunciação do *cogito* expõe. Isso atesta a distância entre a perspectiva cartesiana e aquela defendida pela silogística aristotélica.

A formalização da lógica aristotélica desprende-se do conteúdo imanente ao objeto examinado. Essa separação entre conteúdo e forma faz das regras da silogística uma maneira de alcançar certas consequências que podem corresponder aos mais variados objetos possíveis. Vale lembrar que, no *Discurso do método*, há uma crítica direta à maneira de filosofar por silogismo, pois “os silogismos são menos úteis para aprender coisas do que, por exemplo, para explicar aquilo que já se sabe, ou falar, sem fazer juízos, sobre o que ignoramos”⁴⁵. Também na “Regra X”, o filósofo explica que na exposição silogística só há conclusão na medida em que a posse do conteúdo da própria conclusão já estaria posta nas premissas, de forma a extrair destas o sentido daquela, sem nada contribuir em sentido inventivo⁴⁶.

42 Cf. Laporte (1945, p. 21, nota 1).

43 Cf. “Regra III”; AT, X, p. 369.

44 Cf. Laporte (1945, p. 59); AT, X, p. 425.

45 AT, VI, p. 17.

46 Cf. “Regra X”; AT, X, p. 406.

Apercebe-se que a experiência do *cogito* não emerge da relação entre a premissa maior “todo aquele que pensa existe”, tal que se extrairia uma inferência como: *Eu penso; aquele que pensa existe; logo, eu existo*. Ora, ao contrário da experiência originária precisa e atual, caso fosse o produto de manobras silogísticas, o *cogito* procederia de conteúdos já dados e sabidos de antemão, não sendo outra coisa que a exposição e recomposição de velhos prejuízos. O fato de a existência do ser pensante se caracterizar como puro pensar é irreduzível, não podendo ser manuseado ou modificado. Aqui temos a chave interpretativa para compreender a razão de o ego ser uma unidade fundante e originária que não pode ser reduzida à lógica silogística. Não há, pois, um pensamento pensante que fosse manifesto estruturalmente por uma lógica vazia de conteúdo. O ato de pensar experimenta-se na existência, de forma que o ego exerce sobre o pensável um campo de possibilidade que mediatiza todo pensar como pensar representacional. Por outro lado, Descartes não condena totalmente o uso dos silogismos e chega a aceitar a construção de um silogismo a partir do *cogito*. No entanto, o filósofo não deixa de alertar que até mesmo para fazer qualquer silogismo é impossível que aquele que pensa não exista.⁴⁷ A atualidade da intuição, no caso do *cogito*, é fundamental.

Nas “Sétimas respostas”, Descartes trata da questão do conhecer na atualidade, explicando que:

[...] é coisa manifesta que o conhecimento que no presente se tem de uma coisa que atualmente existe, não depende do de outra que ainda não se sabe que exista; pois se concebe ao mesmo tempo em que existe esta última. Mas não sucede o mesmo a respeito ao futuro, pois nada impede que o conhecimento de uma coisa que sei que existe seja aumentado pelo de outros muitos que ainda não sei que existam, mas que podereis conhecer depois, quando sabereis que pertencem àquela. (DESCARTES, 1945, p. 410)

No caso, a atualidade, isto é, a presença imediata da evidência da intuição, está ligada à autoevidência do *cogito*, pois, conforme afirma Descartes nos Princípios:

[...] temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa que, apesar das mais extravagantes suposições, não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão «penso, logo existo» não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem. (AT, IX-2, p. 27; Princípios, I, VII, 2007, p. 27)

47 AT, VII, p. 140.

A resistência à dúvida é prova da indubitabilidade do *ego*⁴⁸. A validade dessa evidência se limita ao momento do ato deliberado de pensar por ser autoverificável, ou seja, verificável internamente e diretamente pelo próprio sujeito que se põe a pensar. Não há uma anterioridade existencial que fosse antagônica ou prioritária em relação à consciência-de-si, como se o pensamento, segundo uma ordem lógica, fosse da existência de si para o conhecimento de si como puro pensar. A instantaneidade do ato de pensar expõe uma existência, aquela do *ego*, que manifesta a consciência-de-si em uma temporalidade conjunta e indissolúvel. A atividade pela qual a alma se torna consciente é um objeto de conhecimento, pois, no acontecimento da evidência da indubitabilidade do *ego*, estabelece-se uma autodemarcação. O *cogito, ergo sum*, ao ser intuído, “concebido em meu espírito” ou “concebido na mente”, expressa uma proposição autoverificável “*todas as vezes que é enunciado*” ou “*todas as vezes que é por mim proferido*”⁴⁹.

Nas *Regras para a direção do espírito*, “Regra III”, a intuição⁵⁰ é definida da seguinte maneira:

Por intuição, entendo não o testemunho mutável dos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação que compõe mal seu objeto, mas a concepção de um espírito puro e atento, concepção tão fácil e distinta que nenhuma dúvida permanece sobre o que compreendemos; ou, o que é a mesma coisa, a concepção firme de um espírito puro e atento que nasce apenas da luz da razão. (AT, X, p. 368; Obras escolhidas, 2010, p. 412)

Já o conhecimento que se faz por dedução, remete-se à “operação pela qual entendemos tudo o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza”⁵¹. A dedução supõe a relação de uma intuição para com outra, e assim sucessivamente, de modo que se tornasse possível alcançar uma conclusão a partir do encadeamento das intuições. Assim, no

48 Embora seja indubitável na atualidade, é textual que a dúvida não acaba com a descoberta do *cogito*. Apenas mais adiante, ao provar a existência de Deus na “Terceira meditação”, garantindo a validade irrestrita da evidência do *cogito*, e também ao demonstrar que Deus não possui culpa pelo erro humano na “Quarta meditação”, e após a “Quinta meditação”, quando a prova a priori da existência de Deus valida a matemática e as ideias claras e distintas, só então é que toda e qualquer dúvida sobre os sentidos e o sonho é resolvida pela “Sexta meditação”. De tão vasto panorama e de temas tão complicados e diversos não trataremos nesta obra por implicar pesquisa demasiado ampla e afastada de nossa proposta.

49 Nota-se, pois, que “proferimento” e “enunciação”, no caso da apresentação do *cogito*, são tomados como sinônimos.

50 Intuitus em latim, que em sua raiz *intueri* significa “olhar” ou “inspecionar”. Cf. Cottingham (1993, p. 91).

51 *Ibidem*, p. 369; p. 413.

processo dedutivo adequado é impossível que o princípio e a conclusão, ambos ao mesmo tempo, sejam apreendidos ou sintetizados de um só golpe por uma única apreensão intelectual. A dedução sempre supõe certo percurso ou caminho percorrido, enquanto a intuição remete a uma apreensão perceptiva que supõe instantaneidade. Percebe-se que, sendo uma concepção do espírito, a intuição é evidente e, de um só golpe, acessa e apreende certo conteúdo. Mas esse ato, sendo uno e direto, refere-se à atualidade do momento no qual é exercido. Ademais, sendo realizado por um espírito atento, garante a evidência na apreensão de um objeto. Já a dedução, sendo parte fundamental do encadeamento das razões para a fundação de uma ciência de proposições certas, exige, em sua execução, que se percorra, por “um movimento contínuo ou ininterrupto do pensamento, todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo e cada uma delas em particular, assim como abrangê-las em uma enumeração suficiente e ordenada”⁵².

2.4. O Cogito: a experiência de examinar a natureza de certo ente.

No §5 da “Segunda meditação”, o sujeito meditador, agora se reconhecendo como *ego cogitans*, delimita como uma das exigências do método o cuidado de “não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim”⁵³. Nas *Meditações*, Descartes sempre usa um método que podemos chamar de “restritivo”. Esse procedimento permite isolar um campo de investigação específico, e abordá-lo segundo certos elementos dispostos com muita precisão. No caso, isso ocorre porque, embora o ego saiba com certeza sobre sua existência e se reconheça como puro pensar, pois só existe no ato de cogitar, ainda assim este ser pensante não sabe tudo o que ele é em sentido abrangente e geral, mas somente em sentido essencial. Diante desse problema metodológico, explica-se Descartes:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que, doravante, é preciso que eu atente com todo o cuidado para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora. (AT, IX-1, p. 19-20; Obras escolhidas, 2010, p. 142)

Tendo em vista que a presença da verdade de si mesmo, *consciência-de-si*, como *ego cogitans*, é um pensamento procedente

52 Ibidem, “Regra VII”; p. 387; p. 425.

53 AT, IX-1, p. 19-20.

de uma intuição, esse objeto de pensamento remete a um fato, a saber: que toda atividade da alma pode se tornar um objeto de conhecimento.⁵⁴ Ora, esse saber (a presença da verdade de si mesmo – *consciência-de-si*), já foi explicitado em um sentido fundamental. Notemos que está posto o problema da escolha dos argumentos e elementos a serem examinados, visto que este mesmo conhecimento exige complemento e remete à realização de uma investigação continuada da natureza desse ente.

A evidência da intuição do *cogito* é elevada a critério provisório e propicia a continuidade da investigação segundo um mesmo rigor metodológico. A ação de pensar, a partir da *consciência-de-si*, une no ser pensante, que é o ego, certos materiais perceptivos, os quais se manifestam como objetos de conhecimento ou representações. Se, nesse momento, o apoio ou regra de orientação, conforme já antecipamos, é “não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim”, na atualidade do pensar essa regra de orientação prescreve que não há que mudar o foco ou reexaminar as razões do método, mas cabe prosseguir no exame do ego em um mesmo nível de apuração. Isso quer dizer que seu estatuto de fundamento da representação em geral precisa ser detalhado, embora já esteja determinado que todo ato intencional de pensar remete a uma intenção representativa, centrada no que defendemos ser a unidade fundante e originária do *ego cogitans*.

A enunciação ou o proferimento do *cogito* é uma expressão do pensar pelo pensar que é atravessada, inicialmente, por uma intuição. Esse proferimento intuitivo exige o uso adequado da atenção como componente fundamental da transparência da instantaneidade da *consciência-de-si*. Essa intuição é sentida e manifesta internamente pelo sujeito meditador que se reconhece existente na medida estrita do instante em que pensa. O limite do instante é determinado pela necessidade de conceber ou proferir o *cogito* com atenção, visto que, sem o uso da atenção, a descoberta do *cogito* não passa de um prejuízo.⁵⁵ Indubitabilidade e irreduzibilidade do *ego cogitans*, estas duas características trazem ao ego o estatuto de fundamento, ou unidade originária do pensar significativo. Assim, embora o ego possa se enganar sobre o que ele pensa, todavia jamais poderia se enganar que pensa ao pensar. Por conseguinte, nas palavras de Hamelin, o “conhecimento de meu ser – no momento do *cogito* – não depende das coisas cuja natureza ignoro” (1949, p. 136-137).

54 AT, IX, p. 24.

55 “Carta a Clerselier” (AT, IX-1, p. 205).

A validade da evidência dessa intuição se remete ao momento perceptivo, pois a memória ocupa o papel de reiterar uma certeza que lhe escapa, em que a visão ou percepção de algo que se manifestava irresistível, agora com a intervenção da memória, pode ser posto em dúvida. Conforme explica o filósofo na “Carta a Mesland”, “[...] logo que nossa atenção se desvia das razões que nos fazem conhecer que esta coisa nos é própria”⁵⁶.

Nesse quadro conceitual, por um lado, a evidência atual e o limite estreito do instante; por outro, temos a atuação da memória. Estas duas partes, nesse âmbito das *Meditações*, são forças contrárias que elevam o problema metafísico do *cogito* como princípio a uma questão essencial para toda a ciência. A saber: como explicar que o princípio arquimediano esteja limitado ao instante perceptivo da própria manifestação?

As dificuldades da questão levam a pensar em um possível rompimento entre a ordem do conhecimento do ser que sou – a qual se remeteria à adesão da evidência atual, em relação à consciência-de-si – e aquela decorrente do conhecer mais profundamente a natureza própria dessa *res cogitans*, o que supõe o aprofundamento do exame de si mesmo como *ego cogitans*.

Segundo a interpretação existencialista de Alquié, o ser pensante é conhecido antes como ser do que como pensamento.⁵⁷ Alquié trabalha muito as *Meditações* a partir de seu caráter pessoal, quase religioso, como um exercício de ascese. Segundo o intérprete, essa ascese seria uma investigação radical que inicia pelo objeto e incide sobre uma experiência ontológica de alcance do ser. Nessa problemática, a temporalidade do ser finito que é o homem seria a questão capital das *Meditações*.⁵⁸ Para Alquié, uma “*cogitatio*” não é a “*res cogitans*”, pois o ser que se reconhece existente não seria, num primeiro momento, reduzido ao conceito da evidência “pensar”, mas, ao contrário, é a evidência do “sum” que seria primeira, visto que ela ultrapassaria a ideia do pensamento. Ora, o que o intérprete propõe, segundo essa forma de olhar a questão, é tratar a descoberta do *cogito* como assentada na existência de um ser que não se reduz à ideia que esse mesmo ser tem de si mesmo, de forma que a descoberta do ego estaria fundamentada em uma experiência ontológica de um ser que é distinto de seu próprio ato de pensar.⁵⁹

56 AT, IV, p. 116.

57 In: Cahiers de Royamont, 1957, p. 23; Cf. La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes, 1950.

58 Cf. Alquié (1966, p. 165).

59 Cahiers de Royamont, 1957, p. 43.

Esse eu (ego), no caso, não se apreenderia como eu por uma experiência conceituável, mas por uma experiência ontológica, a qual estaria no domínio dos seres (metafísica), e não no domínio da ciência, pois é na metafísica onde haveria certas coisas que não se definem, mas se mostram. Segundo Alquié, o tempo próprio dessa descoberta ontológica do ego é manifesto a partir de uma consciência vivida, onde o próprio da ciência, e da experiência da descoberta do *cogito*, exige que a consciência transforme o mundo em ideias objetivas, tal que:

[...] fazer das coisas ideias, é indissoluvelmente as compreender e as privar de ser, e, pois, disso duvidar metafisicamente no sentido da meditação primeira. Só o eu, que opera, não pode ser posto em dúvida. Mas é porque ele não pode, em sentido estrito, se transformar em ideia. (1957, p. 43)

Para Alquié, Descartes é um pensador voltado à problemática do ser do início ao fim de sua teoria, de forma que todas as ideias do filósofo incidiriam nessa problemática fundamental. O intérprete considera que o ego está na metafísica como um elemento que situa a discussão para o verdadeiro problema filosófico de Descartes, que seria sua teoria da descoberta metafísica do homem. Essa descoberta seria um poder de ultrapassar o objeto para o ser, e como o ser se relaciona na relação intemporal do homem para com o ser (1966, p. XI).

Essa proposta de superação do plano do objeto e da representação para aprofundar o exame do espírito, como se o âmbito representativo fosse secundário e inferior diante de outro, essencial e fundamental, parece destoar da pluma de Descartes. O problema de considerarmos a experiência do *cogito* como a descoberta ontológica de um ser que não é conceituável, fazendo uma diferenciação entre a existência desse ser, sua consciência como ser pensante, e o plano da representação que seria inferior, é a de arrancar o ego do *cogitans*. Percebe-se que isso vai de encontro ao próprio texto cartesiano, como é o caso da definição de “pensamento” exposta na ‘Exposição geométrica’, nas “Respostas às segundas objeções”, pois todo pensamento é sempre consciente, visto que “pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores”⁶⁰.

Ora, ao que tudo indica, seria uma aberração que a consciência-de-si rompesse com a consciência do que é a natureza de si imanente ao *ego cogitans*. A interpretação sugerida por Alquié é problemática no sentido de nela se dissociarem existência e

60 AT, IX, p. 24.

pensamento. Se o sujeito meditador só se reconhece existente porque pensa, como dissociar o pensamento dessa experiência própria do pensar de um ser que se reconhece como pensamento?

Embora a crítica de Gueroult a essa interpretação seja avassaladora e fundamental⁶¹, por sua vez, Gueroult cria outra dissociação em sua interpretação do *cogito*, a saber: aquela entre a constatação apodítica do ser que existe na medida em que ele pensa, e, em segundo lugar, a da natureza do ser que pensa e possui uma essência, o pensamento ou a inteligência, tal que o estatuto da verdade do *cogito* estaria cindido entre duas instâncias (1968, I, Cap. 3 e 4).

Na fundamentação de sua interpretação, Gueroult considera que a busca por determinar os limites de meu espírito, fundar o valor objetivo de minhas ideias e fundar a ciência seria superar as forças de toda psicologia (1968, I, Cap. 3, p. 81). No entanto, Descartes não é contra a psicologia. Em verdade, a psicologia racional da “Meditação segunda” promove a superação de uma psicologia vulgar, que, segundo o filósofo, instauraria certa precedência do conhecimento exterior sobre o conhecimento adquirido. Descartes supõe essa superação para justificar a fundação de sua psicologia racional. As críticas aos prejuízos e ao sensível são mostras claras dessa proposta de refundar as bases do saber. Ao promover um verdadeiro exame da interioridade do sujeito, ocorre que psicologia e ontologia, pensar que se pensa com consciência, atenção e rigor metodológico, e a decorrente verdade incontestável desse ente, o *ego cogitans*, todos esses elementos cooperam na proposição de que o ego não é mera representação.

É por essa continuidade e cooperação entre psicologia racional e ontologia que, no ato representativo, o *cogito* não é reduzido a apenas uma representação, embora seja representado. Lembremos o que afirma o filósofo em uma “Carta a Mersenne” de 1641: “[...] é impossível que possamos pensar em alguma coisa sem que tenhamos, ao mesmo tempo, a ideia de nossa alma, como de uma coisa capaz de pensar em tudo isso que nós pensamos”⁶².

Note-se que o representar, em geral, implica em apresentar um objeto à consciência, enquanto no caso da intuição do *cogito*, por sua vez, o elemento que subjaz, ou suporta essa representação, é

61 Conferir o debate entre os intérpretes no interessante capítulo: “Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes”, in: Cahiers de Royaumont – Philosophie n° II, 1957, p. 10).

62 AT, III, p. 394.

representante e representado de um só golpe e em uma mesma temporalidade, de forma que essa identificação explicita que o ego é o sujeito da *res cogitans* na atualidade do pensar. É por isso que a ideia de nossa alma é capaz de pensar em tudo que nós pensamos, pois, ocupando o papel de sujeito suporte, a alma é capaz de representar bem como de representar-se. Tampouco o *cogito* exerce a posição de iniciar uma marcha do pensamento ao ser se assentando em uma dissociação ontológica ou epistemológica, seja entre o ego e o pensar, como parece sugerir Alquié, seja entre o conhecimento do ser que sou e a natureza do que sou, como sugere Gueroult, tal que o último elemento estaria indeterminado, em um primeiro momento, e apenas o outro estaria dado de antemão com um estatuto superior à descoberta da natureza desse ser. Em ambos os casos não haveria como saber que uma coisa é ao mesmo tempo em que sabemos o que essa coisa é.

Como bem explicita Forlin, no interior do *cogito*, Descartes jamais cindiu duas ordens do conhecimento, como se a consciência que o ego possuiria de sua existência abarcasse uma certeza com um estatuto diferente daquela apreendida por meio de sua natureza. Nas palavras do intérprete: “Pelo contrário, Descartes parece tratar o conhecimento da natureza do Eu como um simples aprofundamento do conhecimento de sua existência e, portanto, com igual estatuto” (2002, p. 150).

Outra questão digna de nota é que na descoberta do *cogito* não se manifesta tão somente a presença de um existente qualquer indeterminado que estaria posto como indubitável. O *cogito* jamais deve ser tratado como um “x” indeterminado, tal que a exigência da determinação de sua natureza fosse executada em uma temporalidade que rompa com a descoberta da existência em relação a outra instância que expressaria sua natureza. A prova da indubitabilidade da existência do ego cinde toda indeterminação possível por estar dado que na descoberta de que há uma coisa pensante, essa coisa possui uma natureza. Por conseguinte, mesmo com a dúvida metafísica reinando, a marcha do pensamento ao ser inicia-se de um só golpe por meio de uma intuição (*intuitus mentis*), e o raciocínio exposto por sua formulação é fruto dessa intuição, que é primeira e originária, e não o inverso. Não há, pois, cisão no ego, nem alguma ordem distinta de estatuto entre o conhecimento de sua natureza, que seria como que inferior ao valor objetivo de sua própria existência.

2.5. O Cogito: substancialidade e abstração.

Tendo em vista que o exame da existência e da natureza do ego não deve cair nos vícios conceituais da confusão pré-crítica, não há outro recurso senão realizar uma investigação que ataque a raiz do domínio irrefletido do corpo. A crítica ao sensualismo não terminou na “Primeira meditação”, visto que, se a descoberta do *cogito* é fundamental, não é de menos importância o tratamento da única realidade que resiste à dúvida metafísica.

Para Descartes, não podemos confundir e tomar um pelo outro destes três elementos, a saber: a coisa ou o sujeito cognoscente (*res cogitans*), as capacidades (faculdades) próprias do ato conhecedor dessa coisa, e a diversidade de coisas a conhecer (os objetos do conhecimento).⁶³ Por outro lado, a força conhecedora, característica da *res cogitans*, ao manifestar a unidade e substancialidade desse ente, pois *consciência e pensamento são sinônimos*⁶⁴, no ato conhecedor, de todo modo, esses três elementos parecem como que se misturar ou operar conjuntamente (a coisa pensante; o ato conhecedor que lhe caracteriza como tal, e o objeto enquanto representação, objeto de pensamento ou ideia, como um dado ou um conhecimento manifesto à consciência). A questão exige saber examinar e explicitar em que esses três elementos se distinguem e como eles operam por complementaridade, ou mesmo, se for o caso, por identidade.

Se sou uma substância (*res cogitans*), sou uma coisa completa, e, portanto, “não entendo outra coisa senão uma substância revestida das formas ou atributos que bastam para me fazer conhecer que ela é uma substância”⁶⁵. Nos *Princípios da filosofia*, a substância é definida tendo em vista a questão da subsistência: “Por substância não podemos conceber senão uma coisa que existe de modo a não ter necessidade de nada além de si própria para existir. Ademais, em verdade, pode-se conceber apenas uma substância absolutamente independente, que é Deus”⁶⁶.

As provas da existência de Deus da “Terceira meditação”, assentadas na ideia de Deus, mostram que “toda a força do argumento de que me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que me seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se

63 Cf. “Carta a Mesland” de 16-10-1639; AT, II, p. 598-599.

64 Na “Carta a Gibieuf” de 19-1-1642, Descartes afirma que pensamento é sinônimo de consciência (AT, III, p. 474).

65 “Quartas respostas”, AT, IX-1, p. 172.

66 AT, IX-2, p. 46-47; Princípios, I, LI, 2007, p. 45.

Deus não existisse verdadeiramente”⁶⁷. Já o artigo I, XX dos Princípios reitera esta explicação: “[...] não sendo nós a causa de nós próprios, a causa é Deus, e, por consequência, há um Deus”⁶⁸. A distinção entre a substância infinita e as finitas, sendo uma das marcas centrais da noção de substancialidade, é fundamental para a sustentação de todo o sistema cartesiano, pois, sem Deus, não há ciência certa e verdadeira, visto que a verdadeira ciência é aquela que se resguardou contra toda dúvida possível, inclusive a dúvida hiperbólica. Ora, é por isso que Descartes considera que um geômetra ateu não é capaz de desenvolver uma ciência certa e verdadeira.⁶⁹

Na “Quinta meditação”, diz o filósofo que:

[...] após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem Dele e que Ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro: ainda que não pense mais nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido clara e distintamente, ninguém pode me apresentar razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida; e, assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. (AT, IX-1, p. 55-56; Obras escolhidas, 2010, p. 185)

Há uma importante explicação nas “Primeiras respostas” sobre a distinção entre a existência possível e a necessária, vejamos:

O que concebemos clara e distintamente como próprio da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode predicar-se desta com toda a verdade; uma vez considerado com atenção suficiente o que é Deus, clara e distintamente concebemos que o existir é próprio de sua natureza verdadeira imutável: logo podemos afirmar com verdade que existe. [...] Há que distinguir a existência possível da necessária e notar que a existência possível está contida na noção ou ideia de todas as coisas que clara e distintamente concebemos; mas a necessária, unicamente na ideia de Deus. (AT, IX-1, p. 91-92; Obras filosóficas, 1945, p. 147)

Conhecer o que é uma substância envolve discutirmos como esta se manifesta e como ela se relaciona com seus acidentes. A substância é distinta ou é abstraída de seus acidentes? Na “Carta a Clerselier”, é explicado por que distinguere e abstrahere não são a mesma coisa. Nas palavras de Descartes:

67 AT, IX-1, p. 41; Obras escolhidas, 2010, p. 167.

68 AT, IX-2, p. 34; Princípios, I, XX, 2007, p. 33.

69 “Segundas respostas”, AT, IX-1, p. 110.

[...] ao distinguir uma substância de seus acidentes, há que se examinarem ambas as coisas, isto que serve muito no conhecimento dela; ao passo que, se somente se separa por abstração essa substância de seus acidentes, isto é, se a consideramos só sem pensar neles, isso impede que se possa bem conhecê-la também, em razão de que é pelos acidentes que a natureza da substância é manifesta. (AT, IX-1, p. 216; Obras filosóficas, 1945, p. 333)

A passagem acima mostra que a substância jamais seria antagônica aos seus acidentes, tal que poderíamos distinguir um do outro em sentido absoluto. A substância suporta-os e só se distingue deles pela abstração, que é um exercício intelectual imanente ao espírito. Ora, a distinção entre a substância e seus atributos deve ter em conta que “não devo abstrair a substância de seus modos senão provisoriamente, unicamente em vista de distingui-la deles para autenticá-la como substância, sem cessar, contudo, de relacioná-los a ela” (GUEROULT, 1968, I, p. 56). No entanto, há um atributo principal que a alma reconhece lhe pertencer e que não pode ser retirado sem que ela mesma deixe, desse modo, de existir junto com a eliminação do atributo. Sem esse atributo principal, não há como acessar a coisa, pois ele indica a coisa e se identifica com a essência da coisa à qual ele se refere, o que não é a situação dos acidentes que tão somente “revestem a coisa”. No entanto, mesmo considerando a importância do revestimento da substância pelos acidentes, por outro lado, o atributo principal é uma qualidade inseparável da substância e possui um estatuto, em certa medida, privilegiado. Já os modos ou acidentes, dizendo de modo redundante, são modificações variáveis, de forma que “não importa” qual o atributo que nos leve a conhecer a substância, pois o fundamental é que há um atributo principal a partir do qual todas as outras qualidades são o que são por pressupô-lo. Por conseguinte, ao menos na esfera das substâncias finitas, no âmbito da distinção de razão, a substância não pode ser concebida ou mantida no ser sem a presença do atributo principal, pois “[...] a distinção de razão é aquela entre uma substância e algum dos seus atributos, sem o qual é impossível, entretanto, que tenhamos uma concepção distinta da própria substância”⁷⁰.

Nota-se que há um aparente impasse entre a impossibilidade de excluir os atributos, os quais só podem ser abstraídos pelo espírito, e a aceitação da superioridade do atributo principal em vista dos outros que seriam secundários, e, portanto, meramente contingentes. Afinal, os acidentes podem ou não ser arrancados da substância?

70 AT, IX-2, p. 53; Princípios, I, LXII, 2007, p. 50.

No momento em que a “Terceira meditação” retoma os resultados da “Segunda meditação”, e, ao desenvolver a teoria da ideia e da representação a partir da distinção entre realidade formal e realidade objetiva, bem como apresentando a noção de graus de realidade ou de ser, a substância é assinalada como prioritária em relação ao acidente ou ao modo. Conforme afirma o filósofo:

[...] com efeito, aquelas [ideias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim dizer) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. (AT, I, IX-1, p. 31-32; Obras escolhidas, 2010, p. 156-157)

Essa explicação é reiterada na ‘Exposição do axioma ou noção comum VI’: “a substância tem mais realidade que o acidente ou o modo”⁷¹. Em relação ao tema, tudo indica que a interpretação mais econômica e em consonância com o texto cartesiano é a de admitir certo equilíbrio entre a constatação ontológica da prioridade da substância em relação ao acidente, prioridade esta compreendida em um nível horizontal, isto é, em uma escala ascendente de importância ontológica. Mas, por outro lado, devemos aceitar que há uma compreensão vertical da relação entre a substância e seus atributos no âmbito epistemológico, visto que mesmo a substância sendo ontologicamente prioritária, como vimos, a substância é revestida pelos acidentes. Assim, necessariamente é pelos acidentes que a substância é manifesta ao sujeito cognoscente, pois sem a manifestação destes não há acesso possível à realidade da coisa via conhecimento do atributo principal. É a contingência da “acidentalidade” que leva ao conhecimento da subjacência própria e imanente à realidade da coisa.

71 ‘Razões, Axioma ou Noção Comum VI’ in: “Segundas Respostas”. Obras escolhidas, 2010, p. 243.

2.6. Cogito: forma concreta de uma realidade pessoal ou universal abstrato impessoal?

Enquanto substância – tendo em vista o conhecimento de sua essência e podendo, pois, ser clara e distintamente pensado na atualidade, independentemente da existência ou não de toda outra coisa –, o eu do *cogito*⁷² aparece como um eu pensante universal. Essa tese, que já é exposta na sinopse da “Segunda meditação”⁷³, com a descoberta do *cogito* e o exame de sua natureza, leva a problematizar em que consiste essa universalidade abstrata do espírito ou da mente, pela qual um eu pensante examina todas as coisas e as supõe inexistentes, enquanto, de toda forma, é impossível que ele mesmo não exista. Desse modo, é o *ego cogitans* uma unidade pessoal de um singular concreto que manifesta uma universalidade apoiada na cotidianidade, ou é um inteiro universal abstrato, ao menos a essa altura das *Meditações*, *abstraido* e *distinto* de toda e qualquer realidade de um eu pessoal concreto?

A questão do *ego* como sujeito da *cogitatio* implica saber em que medida essa determinação do *ego* como suporte seria preenchida de significância, seja como uma unidade pessoal concreta ou como um universal abstrato. Caso o *ego* seja considerado a partir da primeira acepção, o *cogito* não exerceria seu campo de atuação sobre o preenchimento do pensável, mas tão somente sobre a determinação do vivido, isto é, estaria posto sob o jugo da experiência pessoal de um sujeito meditador em particular. Ora, o jogo do *ego* com sua experiência pensante estaria comprometido com certo campo compreensível, que exporia tão somente a historicidade existencial de uma pessoa em particular. Haveria, pois, uma purgação dos prejuízos e a manutenção do vivido em uma esfera pela qual a passagem do pensamento à existência não exporia uma abertura ao pré-reflexivo, ou mesmo, não explicitaria as

72 A teoria cartesiana da subjetividade é certamente marcada em um sentido primordial pelo qual o eu (*ego*) assinala uma realidade abstrata de um ente que implica na própria razão que é comum a todos os homens. Segundo Gombay, “Descartes é quase certamente o primeiro filósofo a ter usado o termo *ego* não apenas como um pronome, mas também como um substantivo. [...] A criação do novo substantivo não é mera abreviação: pretende assinalar a existência de um ente” (2009, p. 73). Embora estritamente ligado ao aspecto intuitivo da percepção intelectual, com efeito, decorre uma enigmática virada linguística resultante da nova atribuição do termo *ego*, que, além de ser pronome, é também um substantivo. Filosoficamente, há outras intrigantes características que habitam o eu, entre elas, para citar algumas: ele é uma coisa (*res*); é uma coisa pensante (*res cogitans*), uma substância (*substantia*) etc.

73 “[...] o espírito que, usando da própria liberdade, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista” (AT, IX, p. 9; Obras escolhidas, 2010, p. 130).

condições do pensável enquanto indeterminação pura, abstraída de toda subjetividade vivida.

Mas o problema de Descartes é outro, é aquele da *res cogitans* como “pensamento pensante” que aparece por uma instantaneidade transparente, de um ego que, ao se constatar existente, é irreduzível, indubitável e distinto do vivido, pois todas as experiências históricas do sujeito meditador são abordadas segundo o comum do primado da razão que é universal para os *homens*.

Um importante defensor da primeira acepção citada acima é Jean Laporte. O intérprete defende que o *cogito*, na “Segunda meditação”, manifestaria a entrada em cena de um eu pessoal particular ainda firmado sob os pensamentos de uma existência concreta. Laporte cita alguns textos importantes⁷⁴, procurando mostrar que o pensamento pode ser considerado uma “natureza particular” no qual as ideias estariam contidas como modos em uma substância. Assim, particularidade e universalidade estariam como justapostas, de forma que, sobre a universalidade, a particularidade manifestaria um primado histórico-existencial. Mas se o último se sobrepõe sobre a universalidade da razão, toda a teoria da alma racional de Descartes estaria comprometida com o âmbito de uma experiência pessoal de certo sujeito meditador, em que o vivido histórico-existencial não se desprenderia dos antigos juízos de um indivíduo concreto. Com outras palavras, caso aceitássemos a tese de Laporte, como justificar a independência do *ego cogitans* em relação aos antigos prejuízos? Ademais, se a “pessoa” é descoberta pela “Sexta meditação”, que diferença haveria entre o singular concreto pessoal da “Segunda meditação” e aquela unidade psicofísica da pessoa, descoberta única e fundamental da “Sexta meditação”?

De nossa parte, acreditamos não ser o caso, na “Segunda meditação”, de o pensamento ser uma natureza particular que, depois da descoberta do *cogito*, expressaria “a forma concreta de uma realidade pessoal”. Há uma anterioridade lógica da razão, a qual cerceia e é condição de possibilidade do vivido existencial. No caso, defender que o ego é a manifestação privilegiada da historicidade de um sujeito particular, ou sujeito concreto, leva a confundir a “existência de mim mesmo” (*existentia mei ipsius*) do ego com a existência de um sujeito meditador representante da universalidade racional que permeia todo e qualquer ego. A melhor explicação para a questão parece tomar a descoberta do *cogito* e a

74 Sobretudo a “Carta a Mesland”, 2-5-1644 (AT, IV, p. 113), na qual Descartes afirma: “Eu não coloco outra diferença entre a alma e suas ideias que como entre um pedaço de cera e as diversas figuras que ele pode receber”. Cf. Laporte (1945, p. 134-135).

manifestação do *ego cogitans* como uma continuação do discurso em primeira pessoa que mantém um vínculo entre os pensamentos daquele que se põe a meditar na medida única e estrita em que a universalidade da razão está ali manifesta, sob o título de *res cogitans*, independentemente da historicidade dos conteúdos particulares do sujeito empírico que está posto em uma situação figurativa ou analógica. Sendo assim, se o *ego cogitans* (eu abstrato universal) é comum a todos os *homens*, a consequência natural desse fato é considerar que qualquer indivíduo poderia assumir o lugar do sujeito meditador, pois o eu abstrato não é outro que o próprio pensamento. Ademais, ao que tudo indica, caso particularizemos a natureza desse sujeito abstrato na “Segunda meditação”, conforme defende Laporte, seria difícil explicar a própria individualidade e particularização da pessoa, pois o princípio de individuação entre um indivíduo e outro também depende do corpo e de suas nuances próprias e manifestas à experiência da união substancial. Isso porque só há sujeito empírico ou pessoa a partir da união substancial na “Sexta meditação”.

Neste ponto específico, o eu concreto, o composto de alma e corpo, nem transformaria a universalidade do pensar em uma natureza particular, nem traria de volta os prejuízos sensualistas e tudo o que foi considerado exterior ou não essencial ao eu abstrato. A maior dificuldade em compreender a união substancial decorre do fato de a natureza particular da pessoa ser distinta daquela própria à universalidade do pensar e da universalidade da extensão, pois o corpo de uma pessoa é uma porção específica da extensão unida a uma alma.

O próprio Laporte, ao tratar do inatismo, considera que a filosofia primeira, sendo, em certo sentido, um aprofundamento do *cogito*, a passagem metódica das verdades implícitas (substancialidade da alma, distinção com o corpo, união substancial, liberdade, existência de Deus), para sua explicitação, seria como, em linguagem leibniziana, desenrolar todas as pregas de nossa mônada⁷⁵.

Paralelamente, o pensamento não somente pode ser concebido como uma realidade impessoal abstrata, como ele deve permanecer abstrato até sua união com o corpo, visto que a explicitação das verdades da filosofia primeira pressupõe o percurso meditativo até a “Sexta meditação”. Segundo Gueroult, para a interpretação de Laporte seja válida, “se é obrigado a estabelecer entre a substância e seu atributo principal uma distinção modal, contrariamente ao que

75 Cf. *ibidem*, p. 134-135.

ensina Descartes” (1968, I, p. 54, nota 8). Mais adiante na mesma nota, o intérprete completa explicando que a intenção de Descartes seria tão simplesmente isso:

Como sei se não me engano quando creio ser Descartes? Os loucos não acreditam ser um jarro, Luís XIII ou o Cardeal? O Gênio Maligno não pode abusar de minha própria individualidade? Mercúrio não conseguiu, por um instante, fazer Sósia duvidar de sua identidade pessoal? Mas, para que eu seja enganado no presente caso, é necessário ao menos que eu pense; e, uma vez que penso, sou; pois para pensar é preciso ser. *Em suma, para ser enganado sobre mim mesmo, não é necessário que eu seja Sósia, Descartes, o Cardeal, nem tal indivíduo, nem mesmo um indivíduo ou uma pessoa em geral, mas simplesmente que eu seja «uma coisa pensante», isto é, um eu ou um sujeito pensante em geral: uma essência pensante qualquer.* (Ibidem – grifo nosso)

Ainda que o *ego cogitans* não seja um sujeito concreto em particular, o espírito, como força conhecedora, não arranca de si mesmo a historicidade da experiência cotidiana. Mas acontece que o âmbito do vivido é alvo da crítica cartesiana ao sensualismo. Esse é o caso porque a análise das crenças, naturalmente, é referente a uma suposta experiência concreta, que é aquela do sujeito meditador. Por outro lado, após a descoberta do *cogito*, há uma ação diferenciada de investigar o espírito como força conhecedora. Mas, se esse é o caso, por que a inclinação a crer nas coisas sensíveis jamais é destruída em definitivo?

Descartes possui uma tese interessante quanto a esse tema. Embora a origem do pensar não possa ser o sentir, após a própria determinação do pensar, o sentir, por sua vez, é absorvido como um dos modos que necessariamente pertence à *res cogitans*. Notemos que o erro dos sentidos e as limitações dos prejuízos, tudo isso na verdade implica uma oposição entre dois paradigmas que se contrapõem, mas que não podem deixar de se relacionar. Isso porque, para que haja qualquer modalização do pensar, o ego tem que ser manifesto em sua origem representativa. Mas para que a representação seja explicitada segundo as exigências rigorosas do método proposto, a condição da representação em geral tem que ser manifesta prioritariamente, pois, na visão de Descartes, seria uma petição de princípio querer manifestar o objeto sem a presença do sujeito e manifestar o sujeito pela presença do objeto que supõe o sujeito, o que seria absurdo.

Nesse caso, é a subjetividade do pensamento que revela a unidade originária da consciência-de-si, a qual se manifesta como a condição de possibilidade da aparição de todo e qualquer modo do

pensar. Com outras palavras, por subjetividade do pensamento entendamos a “imediatez” do pensar que expõe uma bi-implicação da consciência-de-si. Por um lado, para a sua intimidade, isto é, para a transparência imediata da verdade de si mesmo como *ego cogitans* – aqui estamos no âmbito da representação do sujeito por ele mesmo, em que a tomada desta autoconsciência ilumina sua identidade. Por outro, o *ego cogitans* possui uma “janela”, ou uma “porta de entrada” para a absorção de conteúdos diversos do pensar, tão diversos quanto lhe é possível representar, pois é essa abertura para os diversos pensamentos da alma que extravasa a exclusividade do pensar para além da consciência-de-si, porém essa abertura está posta no mesmo fundo do solipsismo, no qual o espírito está imerso no desenrolar da “Segunda meditação”. Ora, se toda percepção clara, conforme o filósofo explica nos Princípios da filosofia⁷⁶, é aquela na qual a presença do objeto é disposta com a mais acurada atenção, a consciência-de-si é absolutamente presente sem nenhum outro intermediário, visto que todo objeto que não a consciência é “transpassado” pela consciência-de-si, enquanto a última manifesta que nada há de tão presente quanto a percepção que tenho de minha própria alma. Por conseguinte, poderíamos ensaiar a tese segundo a qual a capacidade representativa da consciência não representa o representar sem que esteja dado primeiro o próprio representante.

A universalidade abstrata do pensar é comum a todos os *homens*, e, como é evidente, não se trata aqui de uma característica particular do homem concreto. Isso porque, conforme já afirmamos, a pessoa, ou o homem concreto, isto é, o homem considerado em toda sua natureza, só é descoberto pela união substancial. Já o *cogito* é totalmente intuído e concebido independentemente do fato de os corpos existirem ou não. Como o *cogito* é uma natureza simples, a simplicidade do eu pensante refere-se ao seu poder de abstrair todo e qualquer conteúdo, mesmo, por exemplo, o das noções matemáticas que possuiriam uma “simplicidade relativa”⁷⁷, enquanto, em relação ao próprio *ego cogitans*, não há como decompô-lo, reduzi-lo em partes menores ou tomar sua simplicidade sob qualquer espécie de limitação. Parafraseando Descartes, bem o explica Gueroult:

O *cogito* e todas as verdades conexas, por exemplo, que as coisas que foram uma vez feitas não podem não ter sido feitas etc., têm, nos diz Descartes, tal clareza e tal simplicidade que basta delas duvidar para que sejam verdadeiras, desde que, para duvidar, é necessário pensá-las. (1968, p. 52; Cf. AT, VII, p. 145; AT, IX, p. 114)

76 Cf. AT, IX-2, p. 44; Princípios, I, XLV, 2007, p. 42.

77 Sobre o tema, cf. Gueroult (1968, p. 52).

Sendo una e sem diversidade de partes, a alma é acessada e conhecida ao ser apreendida por um ato intuitivo, o que não quer dizer, contudo, que todas as suas propriedades são imediatamente conhecidas após a descoberta do *cogito*. Desse modo, há o reconhecimento e a constatação de que sou o sujeito dos meus atos de pensar, e, ademais, que possuo a capacidade de acessar a própria essência por meio do conhecimento que tenho do atributo principal (pensamento). No entanto, ainda assim devo admitir que sempre haverá propriedades da minha alma que jamais conhecerei, e que, portanto, sempre as ignorarei. Nesse caso, como não há *ego cogitans* sem modos, o aprofundamento do conhecimento dos modos, qualidades e atributos é um projeto a ser continuado, visto que quanto mais os descubro e examino, mais sei acerca da substância a que eles se remetem e, assim, melhor conheço o que sou em um sentido geral e abrangente.⁷⁸ Porém, em sentido essencial e estrito, nada sou senão uma *res cogitans*.

2.7. O Cogito e os limites da linguagem.

Percebe-se que, mesmo com os limites do que me caracteriza essencialmente já suficientemente estabelecidos na descoberta intuitiva exposta pela proposição do *cogito*, eu, que sou uma *res cogitans*, não estou condenado a repetir ad infinitum que «eu, eu sou, eu, eu existo». Em sua estreiteza, a essencialidade do ego não está condenada a manter-se num solipsismo ultrarradical, mas se vale de um provisório isolamento para que sua realidade mais própria e íntima, isto é, a verdade de si mesmo como *res cogitans*, a qual manifesta um eu, o *ego cogitans*, desvele pouco a pouco outros aspectos privilegiados de sua natureza. Nesse caso, a exigência em organizar e seguir pensando por ordem colabora para propiciar um limite na descrição de sua natureza em consonância com as exigências da certeza, de forma que não se imiscua nos antigos prejuízos sensualistas.

Ora, a verdade de que sou e a natureza do que sou como eu pensante universal são partes constituintes de um projeto comum. Sendo esse o caso, é necessário examinar os limites que fazem com que a minha realidade, ou o âmbito específico pelo qual sou o que sou, resistiu anteriormente e ainda é capaz de fazer frente às investidas da hipótese do grande enganador. Por conseguinte, a minha universalidade se vale da hipótese do grande enganador como um limite. A partir da circunscrição dessa limitação é imprescindível seguir passo a passo na ampliação paulatina do conhecimento do

78 Acerca do que são modos, qualidades e atributos cf. AT, IX-2, p. 49; Princípios, I, LVI, 2007, p. 46-47.

que sou sem romper com o vínculo entre a descoberta que sou um eu pensante universal e a sequência investigativa acerca do que sou, de forma que eu, no entanto, não tome algo por mim e em mim que não me pertença. Assim, a partir desse vínculo sigo ampliando o conhecimento de mim mesmo como o sujeito do pensar que manifesta um singular finito, porém universal, na medida em que manifesta a razão que é comum e própria a todos os *homens*.

É importante assinalar que o *cogito* não expressa uma importância apenas formal ou linguística, tal que seu conteúdo expusesse uma proposição trivial a ser detalhada. A razão disso é que em relação ao aspecto linguístico do *cogito*, como bem alerta Forlin, “não se pode, todavia, esquecer que o *cogito* não é uma mera proposição, mas é antes de tudo a percepção que o pensamento tem de si mesmo – uma autopercepção –, da qual a proposição é a sua expressão linguística” (2005, p. 105). Com efeito, se na exposição proposicional do *cogito* toda a sua verdade estivesse limitada ao âmbito linguístico, sem ter em conta o aspecto intuitivo ali em questão, não haveria a descoberta de uma coisa (res) no sentido que propõe Descartes, mas sim a de um simples raciocínio, incapaz de manifestar a realidade do único sujeito que escapa à dúvida metafísica da “Primeira meditação”. Ademais, a redução ou limitação do *cogito* ao seu simples âmbito proposicional traz à tona problemas quanto ao aspecto contingente da linguagem.

Nos Princípios, artigo I, LXXIV, uma das principais causas de nossos erros está assentada na confiança habitual em ligar os pensamentos às palavras de forma irrefletida ou automática. Se a fonte de nosso conhecimento é a intuição, visto que sua evidência atual precede toda e qualquer cadeia dedutiva que se apoia na memória, na vida cotidiana as palavras ganham uma determinada importância tão avassaladora que deixamos de lado as nossas concepções e nos fiamos cegamente nos termos apresentados pela memória. Ora, se a fonte do conhecimento é esquecida e se a cadeia dedutiva instaurada extravia-se de sua referência necessária, nós deixamos logo de pensar nas coisas significadas e nos perdemos na ambiguidade dos termos. Podemos empregar as palavras do filósofo como nossas:

Finalmente, uma vez que para o uso do discurso ligamos as nossas concepções a determinadas palavras pelas quais as exprimimos, e confiamos à memória nossos pensamentos em conexão com esses termos, e como em seguida consideramos mais fácil lembrar das palavras do que das coisas por elas significadas, dificilmente conseguimos conceber algo com tal distinção a ponto de separar inteiramente o que concebemos das

palavras selecionadas para expressá-lo. (AT, IX-2, p. 60-61; Princípios, 2007, p. 56-57)

Sendo uma instituição humana que remete à experiência da união substancial e à vida comum, a linguagem possui limites que distinguem sua natureza daquela, por exemplo, que pertence propriamente ao espírito. Para Descartes, o espírito é a morada da verdade no âmbito da finitude; a linguagem, por sua vez, é contingente e imprecisa. Ora, o espírito vale-se do signo para significar qualquer coisa que seja, enquanto o signo, por outro lado, sempre está separado ou privado da própria ideia que o deveria acompanhar quando ele está expresso. A liberdade que o espírito possui em acessar ideias e representações contrasta com o campo significativo da linguagem compartilhada socialmente, visto que não há uma relação necessária que estabelecesse a ponte entre uma ideia – pois esta é comum a todo espírito –, e o ato representacional que deveria necessariamente incidir em determinada palavra ou signo – pois o último pertencente e é próprio a uma língua em particular. Isso é o que o filósofo afirma textualmente em *O mundo ou tratado da luz*: as “palavras, que nada significam senão pela instituição dos *homens*, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma”⁷⁹.

É evidente que há signos naturais, como rir e chorar, por exemplo, mas sua manifestação é decorrência de ações estritamente mecânicas, “tal como o movimento de um relógio é produzido pela exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas”⁸⁰. Os signos naturais não são apreendidos como ocorre com a linguagem, pois a linguagem é sempre contingente, enquanto os signos naturais decorrem de uma instituição natural estabelecida pela divina providência.

Mas se, por um lado, a arbitrariedade da linguagem é um limite intransponível, por outro, necessariamente temos que significar e registrar nossos pensamentos segundo esta mesma arbitrariedade, pois a ciência é feita por proposições, livros e teorias que intencionam gravar aquilo mesmo que é manifesto intelectualmente. Em verdade, a crítica cartesiana ao limite da linguagem visa explicitar a referência necessária de toda e qualquer teoria concebível. Perceber intelectualmente é conhecer pelo espírito e não pelo labirinto dos signos. Os signos são marcas arbitrárias, enquanto a significação, ou a percepção intelectual do que quer que seja, é atravessada necessariamente pela autopercepção da verdade

79 AT, XI, p. 4; *O mundo ou tratado da luz*, p. 17, 2009 – grifo nosso.

80 AT, XI, p. 341-342; *Paixões da alma*, I, artigo 16, *Obras escolhidas*, 2010, p. 306-307.

de si mesmo como *ego cogitans*. Desse modo, é o espírito quem pensa e possui o poder intelectual de conceber no âmbito da finitude, pois, como propensão à significação, o conhecimento repousa sobre a capacidade intelectual de conhecer.

2.8. O olho e o espelho: a consciência-de-si como condição da representação.

Como “percepção”⁸¹, uma autopercepção que resiste à dúvida universal, o *cogito* mostra que, justamente por ser uma intuição imediata, a partir do momento em que é descoberto, e, depois, em cada momento em que é intuído, expressa-se uma justificação atualizada de que ele existe. Essa atualização de um conteúdo intelectual, por sua vez, remete a um ato de proferir, enunciar ou conceber que pode ser mantido tão somente na interioridade do sujeito, ou que também pode se expressar linguisticamente na exterioridade. Assim, a enunciação ou o proferimento do *cogito* é um ato intelectual que pode ou não se expressar exteriormente segundo as necessidades e arbitrariedades da linguagem. Com outras palavras, não é a linguagem que é a norma da verdade e da validade dessa intuição; em vez disso, a intuição é a condição de possibilidade da manifestação exterior e linguística do ato de autopercepção.⁸²

Então, a descoberta da existência do sujeito pelo sujeito não procede de uma verdade atemporal que manifestaria uma proposição que ultrapassa a contingência da finitude própria à *res cogitans*. Segundo a ordem, Descartes deixa claro que é no processo do pensar em sua atualização, isto é, na percepção que o pensamento tem de si mesmo (autopercepção), que a certeza da existência é manifesta como necessária. É por isso que, depois de enunciar o *cogito* ao fim do §4 – “*eu sou, eu existo*” –, o filósofo completa com a afirmação de que essa proposição “*é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito*”⁸³. Este segundo momento, que remete ao proferimento ou enunciação do *cogito* como ato assentado na atualidade da percepção, manifesta o caráter contingente da validade da autopercepção. Ora, não é a partir da representação do objeto que o

81 A expressão “perceber” (em latim *percipere*) é reservada a apreensão puramente intelectual, no sentido de apossar-se de algo, enquanto as atividades dos processos sensoriais (audição, visão etc.), são relacionadas ao termo “sentir” (em latim *sentire*). Porém, continuaremos discutindo no desenvolvimento da obra que há um âmbito próprio do sentir que também é considerado como referido ao pensar, visto que “é a alma que sente e não o corpo” (AT, VI, p. 109).

82 AT, XI, p. 4.

83 AT, IX-1, p. 19; Obras escolhidas, 2010, p. 142.

espírito chega a se conhecer como *res cogitans*. A consciência-de-si não aparece ao sujeito a partir de um conteúdo de uma representação específica qualquer, mas é o pensamento que funda toda e qualquer representação possível, ao se reconhecer como existente. É pela operação que lhe é própria, pelo conhecimento imediato de si a si, que o espírito pode de fato ser chamado “substancial”.⁸⁴

O filósofo refuta textualmente a possibilidade de tratar a aparição do *eu pensante* somente a partir da disposição dos objetos particulares lançados à sua capacidade significativa, tal que o sujeito fosse decorrência ou produto da aparição do objeto, em vez de lhe subjazer temporalmente e, mesmo, em certo sentido, ontologicamente. Não há uma “instantaneidade” que lançasse temporalmente sujeito e objeto juntos, como se os desmembrando um do outro no próprio aparecer representacional.

Nesse sentido, contra a crítica de que “o pensamento não pode existir sem objeto; por exemplo, sem o corpo”, diz o filósofo que

é preciso evitar o equívoco da palavra pensamento, que se pode tomar como a coisa pensante e também como a ação dessa coisa; ora, nego que a coisa pensante tenha necessidade de outro objeto além de si mesma para exercer sua ação, embora possa também estendê-la às coisas materiais quando as examina. (“Carta a Clerselier”, AT, IX-1, p. 206; Obras escolhidas, 2010, p. 287 – grifo nosso)

Essa passagem é clara e fundamental para dissolver qualquer possibilidade de interpretação do *cogito* como se a verdade de si mesmo emergisse continuamente apenas a partir das percepções dos conteúdos que seriam lançados prioritariamente como objetos. Notemos, pois, que a tomada do objeto como preeminente ao invés do sujeito pensante peca por considerar que o sujeito suporte, ou que subjaz aos objetos, seria suportado por aquilo que a ele, na verdade, cabe suportar e tornar manifesto como objeto de pensamento.

Não acontece uma coimplicação funcional do *cogito*, como se o ato de representar trouxesse algo para si, na tomada de consciência de um objeto qualquer, tal que fixasse o representado, ao mesmo tempo que o *ego*, isto é, o sujeito, seria fixado apenas neste instante como o representante. Com outras palavras, aquele que representa não é apresentado no ato de representar somente pela apreensão instantânea de outro que não ele mesmo. Com isso queremos dizer

84 Conforme a definição VI da “Exposição geométrica”: “a substância em que reside imediatamente o pensamento é aqui chamada Espírito” (AT, IX-1, p. 125; Obras escolhidas, 2010, p. 240).

que não há como “co-pensar” o representado e o representante sob uma mesma teia representacional em que o estatuto do sujeito fosse equipolente ao do objeto.

Ocorre que a coisa pensante não possui essa dependência do objeto, seja ela epistemológica, ontológica, lógica ou temporal. Não é o múltiplo objetual que manifesta a unidade originária da consciência-de-si. Ao contrário, é a consciência-de-si que funda a possibilidade de apreensão de qualquer objeto possível, e sua autonomia é completa em relação aos objetos que são lançados à sua capacidade significativa. Nesse caso, em certo sentido, também o exame da alma possui prioridade em relação ao exame do objeto, já que o objeto está marcado pela dependência do fato de o sujeito percipiente ser a condição de possibilidade da significação do primeiro.

Nas “Respostas às quintas objeções”, respondendo a Gassendi, Descartes explica que “o olho não se vê a si mesmo nem o espelho, pois o espírito é o único que conhece o espelho, o olho e a si próprio”.⁸⁵ Ora, essa passagem acima mostra o projeto cartesiano de minar o sensualismo, ao desconstruir o equívoco de crer que o órgão corpóreo, ao ter uma percepção sensível, manifestaria a verdade da coisa percebida independentemente da estrutura representacional do sujeito percipiente. Assim, por exemplo, segundo os prejuízos sensualistas, no ato de ver o olho desempenharia o papel de sujeito que percebe, apreende e explicita significativamente a verdade da coisa exterior tal qual ela é, enquanto o *ego cogitans* nada mais seria do que uma “esponja vazia” com o papel de refletir ou explicitar uma significação que estaria dada previamente.

A capacidade significativa da alma de operar como sujeito do representar requer a cooperação entre o ato intuitivo-perceptivo da faculdade do entendimento com o ato judicativo da faculdade da vontade. Conforme discutiremos mais adiante, embora o filósofo identifique na alma um caráter perceptivo e passivo ligado ao âmbito próprio da faculdade do entendimento, isso não equivale a dizer que essa faculdade fosse comparada a um espelho que apenas reproduziria certos dados. A passividade do entendimento implica em atos de percepção, codificação e interpretação desses elementos, que são lançados ao campo significativo próprio e imanente à *res cogitans*, os quais podem ou não ser ditos afirmativos ou negativos, segundo o complemento da faculdade da vontade. É por isso que o filósofo afirma que “entre a percepção, que é absolutamente requerida antes que nós pudéssemos julgar, é ainda necessária uma

85 AT, VII, p. 367; Obras escolhidas, 1945, p. 312.

afirmação ou negação para estabelecer a forma de um julgamento”⁸⁶. Nesse caso, após o filtro intelectual da interpretação e significação perceptiva, via entendimento, a faculdade da vontade intervém e se remete a “este ato de nosso julgamento que consiste no consentimento que nós damos, isto é, na afirmação ou na negação disto que nós julgamos”⁸⁷.

Ao elaborar a teoria da alma racional, e, a partir daí, a teoria das faculdades, Descartes tanto procura determinar as funções e características da alma, quanto empreende uma crítica indireta aos prejuízos sensualistas. Entre esses prejuízos, temos sua crítica às metafísicas e físicas preeminentes dos séculos XVI e XVII, que se baseavam, sobretudo, em Tomás de Aquino. Segundo Gilson⁸⁸, como a distinção real é a condição da libertação de toda a física cartesiana, a crítica às formas substanciais nasceria de duas intuições fundamentais: uma científica e a outra metafísica, ambas, no entanto, nascidas da unidade do pensamento do filósofo e desenvolvidas ao longo de sua vida, desde os tempos em que saiu do La Flèche, até a filosofia madura exposta nas *Meditações* e nas *Respostas às objeções*.

A eliminação prática das formas substanciais é feita pela física, e seu último fundamento teórico estaria na distinção real. Efetivamente, é a partir da distinção real que a extensão e o movimento tomam o posto das qualidades sensíveis, das faculdades físicas e das formas substanciais na explicação dos fenômenos naturais. No entanto, nas *Meditações*, para compreender-se esse movimento ascendente que culmina na distinção real, há que supor todo o longo processo dedutivo que lhe antecede. Desse modo, se o encadeamento metódico das razões necessárias prova de forma dedutiva as verdades fundamentais do ser e do conhecer, e essa cadeia de evidências alcança a distinção real como um dos últimos passos do método analítico, ou uma das últimas verdades das *Meditações*, consideramos imprescindível mostrar como, primeiramente, estabelece-se já na “Segunda meditação” a fundação da teoria da alma racional como proposta de superar um sensualismo pré-filosófico. Nesse quadro conceitual, como vimos, há um processo que desenraíza os maus hábitos que ocultam a natureza do pensamento. É isso que, segundo nosso modo de entender a questão, impõe a necessidade de situar adequadamente o exame do *cogito* sob o pano de fundo da crítica cartesiana ao sensualismo.

86 AT, VIII, p. 363; Notae in programma.

87 AT, VIII, p. 363.

88 Cf. Gilson (1984, p. 167-168).

Sendo assim, partindo de uma dupla caracterização – a) da consciência-de-si como fundamento da apreensão de qualquer objeto possível, e b) do *ego cogitans* como força conhecedora –, no próximo capítulo prosseguiremos o exame da natureza do *cogito* a partir da crítica cartesiana ao sensualismo.

Capítulo 3

Exame da natureza do cogito, psicologia racional e crítica ao sensível.

3.1. O ego cogitans e os prejuízos sensualistas: crítica aos hábitos irrefletidos na “Segunda meditação”.

Ao nos voltarmos ao seguimento do plano teórico da “Segunda meditação”, tendo em vista a conflituosa relação entre o *ego cogitans* e os prejuízos, o filósofo parece utilizar uma estratégia interessante de atacar, ou desacreditar, a teoria aristotélico-escolástica das formas substanciais por meio de argumentos indiretos. Para tanto, ele se vale de uma crítica que centraliza como correlatos o sensualismo pré-crítico, baseado nas crenças e vivências do senso comum, e mesmo algumas noções fundamentais da escolástica, de modo que todas essas concepções sejam postas sob um mesmo plano e discutidas igualmente em bloco. Em verdade, esse procedimento é injusto com o interlocutor obscuro ou velado, pois, como é evidente, ele não pode se defender. Parece-nos que o filósofo francês escolhe essa alternativa para evitar problemas com a igreja e seus seguidores, apesar de que, como sabemos, o filósofo não conseguiu escapar da perseguição pessoal e da condenação de suas obras.⁸⁹

Assim como acontece nas questões pertinentes à filosofia da natureza, diz o filósofo no *L'homme* que “a natureza age sempre por meios que são os mais fáceis de todos e os mais simples”⁹⁰, de modo que, para explicar o que é o homem em seu nível corpóreo ou mecânico (*Homem-Máquina*), há que se considerar essa máquina apenas pela “disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio [...] não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida”⁹¹. Note-se que a metafísica opera com essa mesma

89 A respeito dessa questão, diz Gaukroger: “Embora Descartes se esforçasse por mostrar que seu projeto era muito diferente do adotado na filosofia escolástica, ele não queria dar a impressão de rejeitá-la” (1999, p. 434). A relação entre Descartes e a escolástica era tanto de oposição quanto de aproximação. Foi no seio dessa tão confusa quanto interessante relação que, em 1633, se deu a inclusão de suas obras no *Index Librorum Prohibitorum* pelo Santo Ofício, em razão da explicação heterodoxa dada pelo filósofo ao fenômeno da transubstanciação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo no ato da consagração, questão muito discutida na época. Cf. Gaukroger (1999, p. 436).

90 Cf. AT, XI, p. 201; *O homem*, 2009, p. 413.

91 Cf. *Ibidem*, p. 202; 2009, p. 415.

necessidade de não recorrer às formas substanciais. Isso porque Descartes segue o princípio metodológico e epistemológico de primar pela economia no uso dos termos e em suas devidas aplicações. Nesse sentido, se uma das tarefas a serem executadas nas Meditações é superar a necessidade de se recorrer às formas substanciais aristotélico-escolásticas; para tanto, a “Segunda meditação” é fundamental, pois ela mostra o espírito em sua realidade abstrata e universal sem dividir a alma como tripartida.

No entanto, como Gilson apresenta em sua exposição da questão, ainda que haja muitas passagens nas obras do filósofo em que ele ataca textualmente a doutrina das formas substanciais, jamais houve um confronto direto e acirrado, ou mesmo alguma obra específica ou algum tratado em que Descartes fosse do início ao fim contra a doutrina da substância e das tais formas substanciais.⁹² O verdadeiro papel da sua crítica às formas substanciais sempre se sedimenta no seio do sistema a partir dos problemas intrínsecos ao cartesianismo. Esse é o caso, mesmo porque seria estranho escrever tratados para derrubar uma determinada teoria, enquanto é mais fácil e sensato construir uma teoria por si mesmo, tal que esta dê conta de resolver as mesmas questões daquela, sem, no entanto, valer-se de seus termos e conceitos problemáticos. Conforme explica Gilson⁹³:

Ora, de fato, Descartes não tem jamais argumentado contra esta doutrina [das formas substanciais] como tal [...]. Deste novo ponto de vista, e contrariamente àquele da escolástica, o conteúdo das definições no pensamento não se tira do conteúdo das coisas na experiência, mas o conteúdo das definições postas pelo pensamento determina o conteúdo das coisas. (GILSON, 1984, p. 162 – nossa interpolação)

Como é o pensamento que determina o conteúdo representacional das coisas, ou, nas palavras do intérprete, “o conteúdo das definições postas pelo pensamento determina o conteúdo das coisas”, cabe ao filósofo estabelecer uma estrutura

92 Cf. Gilson (1984, Parte II, Cap. I, Seção I: La critique cartésienne des formes substantielles).

93 Em seu livro *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Gilson apresenta uma longa discussão acerca da posição cartesiana em relação à teoria das formas substanciais defendida pelos escolásticos, segundo uma leitura amparada na biografia intelectual da obra de Descartes, sobretudo no capítulo primeiro da segunda parte. Para mais detalhes, cf. Gilson (1984). De nossa parte, neste capítulo, valemos-nos dos comentários do intérprete com vistas a compreendermos os problemas da “Segunda meditação”. Para quem se interessar pelo confronto entre essas duas tendências filosóficas, mais uma vez Gilson é a referência fundamental, pois possui um conhecido capítulo que contrapõe a antropologia cartesiana e a tomista (Cf. Idem, Parte II, Capítulo VII).

representacional da consciência que seja capaz de distinguir prioritariamente quatro elementos: 1) a manifestação do sensível (em sua própria natureza, sem imiscuir-se com o espírito, de modo a delimitar, em momento apropriado, a coisa sensível como *res extensa*); 2) o perceber sensível, tal que o sentir remeta ao ato intelectual, como maneira de pensar, de forma que pensar e sentir, nesses termos, são equivalentes; 3) o poder intelectual de perceber e compreender o que quer que seja, próprio ao sujeito imediato que conhece ou apreende significativamente todos os objetos como modos do pensar, e 4) o julgar, que pode ou não implicar o perceber sensível, mas que necessariamente implica uma percepção intelectual unida ou aplicada a um ato de assentir, ou de julgar.

É sob a confusão e mistura desses elementos que a arbitrariedade do prejuízo sensualista emerge e erra, elevando o primeiro, a manifestação do sensível (suspensão provisoriamente até a “Sexta meditação”), como preeminente em relação aos demais. Para Descartes, se fosse o caso de a “certeza sensível” ser preponderante, nosso espírito receberia passivamente as coisas empíricas tais quais elas são em si mesmas no mundo exterior, de forma que o ego teria a missão de refletir o real sem ter em conta sua estrutura representacional, o que não é de modo algum a tese do filósofo.

Considerando a crítica ao sensível, caso atentemos à sua importância para o sistema cartesiano, convém abrir a primeira página de *O mundo ou tratado da luz*, em que o primeiro capítulo se intitula: “Da diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem”. Logo na sequência, a primeira frase explícita a disposição teórica da física ali defendida, vejamos:

Propondo-me tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre o sentimento que dela 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 esse sentimento. (AT, XI, p. 3; *O Mundo ou tratado da luz*, 2009, p. 15)

Em verdade, tomando as coisas nesses termos, a modo de hipótese, caso consideremos a tese de que o espírito seria equivalente a um espelho, e as coisas sensíveis, manifestações em si mesmas de realidades que indicam intencionalmente seus significados, o espírito só os reproduziria mecanicamente. Posto isso, nada mais sendo o *ego cogitans* do que um autômato intelectual, prontamente o *cogito* seria arrancado de sua experiência reflexiva fundante, de forma que, em vez de o ego ser o sujeito de toda

compreensão significativa no âmbito da finitude, haveria a instauração de uma ditadura do puro sensualismo de um “sujeito dos sentidos”.

Contra a tese de um suposto empirismo predominar sobre a experiência fundante do *cogito*, diz o filósofo que, mesmo no caso das verdades da fé, ainda que sejamos pessoas simples e ignorantes, a percepção intelectual que temos das coisas, e, a partir daí, o juízo que podemos realizar, ambos mostram que o conhecimento de si, manifesto pela realidade do pensamento, é a regra da verdade da coisa e não as coisas sensíveis. Se fosse o caso de o puro sensualismo ser a regra da verdade da coisa, agiríamos apenas como autômatos ou animais, e não como seres racionais. Nas palavras de Descartes:

[...] mesmo no tocante às verdades da fé, devemos perceber alguma razão que nos persuade de que elas foram reveladas por Deus, antes de nos determinarmos a crer nelas e, ainda que os ignorantes façam bem em seguir o juízo dos mais capazes quanto às coisas de difícil conhecimento, é preciso todavia que seja a sua percepção que lhes ensine que são ignorantes e que aqueles cujos juízos querem seguir não o são tanto, talvez; de outra maneira, fariam mal em segui-los e agiriam mais como autômatos ou como animais do que como *homens*. Assim, o erro mais absurdo e exorbitante que pode aceitar um filósofo é querer formar juízos que não se referem às percepções que tem das coisas. (AT, IX-1, p. 208-209; Obras filosóficas, 1945, p. 329 – grifo nosso)

O “perceber” segundo razões e a capacidade de organizar pensamentos e percepções são competências do espírito. O sujeito do pensar é suposto em toda e qualquer estrutura proposicional que apresente alguma capacidade ou expressividade discursiva. Só há consciência de objetos pela mediação do espírito, e este é manifesto pela consciência-de-si e não por intermédio da consciência do objeto. Como o conhecer não é um puro sentir em um nível estritamente sensível, para termos percepções das coisas se faz necessário supor o espírito como uma unidade originária. Sendo uno e sem diversidade de partes, o pensamento supõe um eu, o *ego cogitans*, que mantém todas as mediações representativas, significativas, conceituais e proposicionais. Tendo em vista o tema, nas palavras de Guenancia:

A unidade vem sempre do espírito, de sua concepção que responde a sua percepção, não que ela imponha essa unidade arbitrariamente às coisas, como são impostas suas designações, mas porque as coisas se apresentam assim a ele. (1998, p. 97)

Tomando essa explicação do intérprete, podemos notar que, de um lado, a unidade é própria ao espírito, mas este não esgota

definitivamente a verdade do conteúdo das coisas como objetos de pensamento. Ao contrário, o espírito direciona as coisas a si mesmo, como modos do pensar, sobretudo agora, pois o *ego cogitans* ainda não sabe se as coisas existem para além de seu próprio campo representacional. Se as coisas não essenciais, em boa parte, são modalizadas como modos de pensar do ego, nem por isso essas coisas inexistirão para além da estrutura do pensar. Assim, no decorrer da “Segunda meditação”, o filósofo preocupa-se em manter um equilíbrio entre a unidade prioritária do ego, na percepção significativa dos objetos, sem por isso realizar um decreto irrevogável, tal que os objetos fossem suprimidos ou aniquilados de uma vez por todas, nada mais sendo do que modos do pensar. Em certa medida, a compreensão faz das coisas ideias, afastando qualquer possibilidade de o espírito ser como um autômato intelectual, pois qualquer presentificação objetiva implica em representar, e toda representação supõe a estrutura reflexiva do ego.

3.2. Inspeção do espírito, essência e natureza do ego após a intuição e a enunciação do cogito.

A teoria da alma racional é aberta com a descoberta do *cogito* e ela já indica, desde então, a necessidade de examinar a relação entre a atividade intelectual e seus modos de pensar. Diante dessa exigência metodológica, no §5 da “Segunda meditação”, o sujeito meditador reconhece que:

[...] não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo o cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim para não equivocar-me nesse conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora. (AT, VII, p. 25; Obras escolhidas, 2010, p. 142)

Como bem alerta Forlin (2005, p. 125), sustentar que “não conheço *ainda bastante claramente* o que eu sou” não equivale a afirmar uma passagem do conhecimento da existência para o conhecimento da natureza do que sou, como se houvesse um abismo entre essas duas situações. Para precisar o que sou, eu, que sou uma coisa pensante, que devo fazer se “não conheço ainda bastante claramente o que eu sou”?

É fundamental, diante dessa questão, examinar em que consiste a unidade prioritária e própria ao espírito. Ora, a unidade originária do *ego cogitans* supõe uma interioridade que implica um fundo da consciência diferenciado em relação ao âmbito

estritamente representacional.

Para Descartes, há um “conhecimento interior que precede sempre o adquirido”⁹⁴. Se, no artigo VII da primeira parte dos Princípios, o *cogito* é apresentado como o conhecimento “primeiro e mais certo que se apresenta àquele que filosofa ordenadamente”⁹⁵, esse é o caso porque “não há nada no espírito de que não tenhamos consciência”⁹⁶. A interioridade do ego é condição da percepção de qualquer exterioridade a ser descoberta, tal que se não houvesse uma autoafecção do pensamento em um nível diferenciado, isto é, se o pensamento tão somente se lançasse a si mesmo para ser apreendido tal como ocorre com qualquer objeto, não haveria um fundo ou a condição da representação geral, levando o *cogito*, bem como a ciência, a uma regressão ao infinito. Consequentemente, toda e qualquer abstração de conteúdos particulares, sejam eles quais forem, nada disso substitui o fato de que na atualidade do pensar o *ego cogitans* é o sujeito que subjaz, mantendo uma autossuficiência em relação ao resto que é absorvido como representação. Vejamos o que o filósofo afirma sobre esse conhecimento interior que é fundamental:

É coisa muito certa que ninguém pode estar certo de que pensa e existe, se, primeiramente, ele não conhece a natureza do pensamento e da existência. Não que para isso seja necessária uma ciência refletida ou adquirida por meio da demonstração, e, muito menos, uma ciência dessa ciência, pela qual ele conheça que ele sabe, e, doravante, que ele saiba que ele sabe, e assim até o infinito, pois é impossível ter jamais ciência semelhante de coisa alguma. Basta saber isto mediante essa espécie de conhecimento interior que sempre precede o adquirido e que é tão natural em todos os *homens*. (AT, IX-1, p. 225; “Sextas respostas”; Obras filosóficas, 1945, p. 343 – grifo nosso)

O *cogito* é apresentado e manifesto como este ponto arquimediano, o qual expõe ou indica a realidade do *ego cogitans*, ou eu pensante universal e abstrato. Atuando como princípio, cabe lembrar que “o *cogito* não elimina a dúvida; é apenas uma exceção” (LANDIM, 1992, p. 125). Diante da indubitabilidade dessa exceção, a existência do pensamento e sua natureza são dadas por uma “espécie de conhecimento interior” que precede todo e qualquer conhecimento adquirido.

As ideias, como modos do pensar, permitem a execução da inspeção do espírito como um processo de dar luz ao conhecimento

94 AT, IX-1, p. 225.

95 AT, IX-2, p. 27; Princípios, 2007, p. 27.

96 AT, VII, p. 246; “Quartas respostas”.

interior, que desde sempre estava presente, porém, obscurecido ou velado pelos prejuízos. Ora, os conhecimentos “representados” supõem o representar como um ato de presentificar certo objeto à consciência. Mas entre o representar em geral e o representar a si mesmo há uma diferença capital, pois este conhecimento interior precede toda outra representação, e manifesta-se, pois, como condição de possibilidade de todo o representar. Essa diferenciação ocorre, conforme já assinalamos, por dois aspectos fundamentais: irredutibilidade e indubitabilidade. O *ego cogitans* é irredutível porque é provado como uma intuição direta, imediata e própria de um objeto único no qual coincide o sujeito cognoscente e objeto representado. A integração entre a consciência-de-si e sua reflexividade emerge da capacidade do pensamento em reiterar uma verdade percebida sob o rigor da atenção. É o que afirma Descartes ao Padre Bourdin nas “Respostas às sétimas objeções”, vejamos: “O primeiro pensamento, qualquer que ele seja, pelo qual nós apercebemos qualquer coisa, não difere do segundo, pelo qual nós apercebemos que nós o temos já antes apercebido, quanto aquele não difere do terceiro”.⁹⁷

Não há um novo *cogito* na reiteração temporal da verdade de si mesmo como *ego cogitans*. É sob a descoberta desse ego e na manifestação de sua natureza que a evidência da indubitabilidade da intuição do *cogito* emerge como um paradigma, pois é a partir dessa intuição, concebida ou enunciada, que se instaura um sistema de conhecimentos que poderão vir a ser descobertos, concatenados e provados verdadeiros de forma metódica. A concatenação de conhecimentos que são dispostos por essa consciência refletida só tem sua razão de ser pela potencialidade de reiterar uma intuição que é indivisível, e a prioridade ontológica desse fundo da consciência nada mais é que o resíduo irredutível do ente que não pôde ser suprimido por nenhuma instância, ao menos na instantaneidade de sua autoverificação como substancial. Se, por um lado, o *ego cogitans*, como primeiro princípio, manifesta a evidência indubitável de uma existência que possui uma natureza, por outro lado, nas Meditações, antes de prosseguir na pesquisa de outros princípios e verdades, cabe proceder no exame da proposição «eu sou, eu existo». Isso porque, conforme discutimos anteriormente, o conhecimento de sua própria existência não é a sua única característica, ao contrário, é este reconhecimento que abre as portas para que aconteça um exame da natureza da existência que se manifesta indubitável.

97 AT, VII, p. 55.

Se o *ego cogitans* é existente e manifesto na medida única e restrita do ato de pensar e de pensar a si mesmo na atualidade, essa intuição intelectual e existencial promove a abertura de vasto campo de conhecimentos que estão por emergir. Com tal característica, a *res cogitans* é tratada como “coisa-pensamento” ou “coisa pensante”, pois sua substancialidade manifesta a existência do ego, o qual é o sujeito que absorve todos os atos de pensar como objetos de pensamento, e, ademais, na atualidade, o ego reconhece-se como consciência-de-si, visto que para ter algum pensamento é necessário que este certo ente suponha sua existência em todo e qualquer representar.

A determinação dos atos representativos da alma incide sobre uma característica notável e mesmo extravagante. Acontece que a consciência não pode estar desadaptada de sua reflexividade, ou carecer de reflexão para sua atualização continuada. A alma perder-se-ia em sua reflexividade se não fosse capaz de perpetuar-se. A experiência psicológica da experiência ontológica de proceder na duração toma sua razão de ser do fato de que a alma pensa sempre. Permanecer e resistir na duração não somente acontece, como tem que acontecer para que o ego não caia em um labirinto intransponível. Ora, é por isso que o filósofo afirma que, mesmo ao sonhar, caso a alma esqueça do que estava pensando, sua atividade perceptiva é sempre contínua e irrefreável, visto que, se deixasse de pensar, a coisa pensante logo deixaria de existir. Quanto ao tema, o filósofo apresenta uma bela analogia com a luz: “A razão pela qual eu creio que a alma pense sempre é a mesma que me faz crer que a luz sempre ilumina, mesmo que não haja olhos para observá-la”.⁹⁸

Conforme já discutimos em relação à substancialidade da *res cogitans* e sua relação com o atributo principal (pensamento), lembremos que, em primeiro lugar, há um sujeito que se reconhece existente pelo pensamento e se identifica com o pensar. Pautando-se na ordem das razões, como veremos no §7 da “Segunda meditação”: “o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim”⁹⁹, conquanto esse reconhecimento de si a si mostra que se há um conteúdo de pensamento, acessado por esse mesmo sujeito, agora considerado substância, toda forma de modalização do pensar supõe a realidade do atributo principal. Mas como prosseguir na investigação, na passagem do §4 ao §5 da “Segunda meditação”, se os prejuízos sensualistas ainda são obstáculos para o conhecimento imaterial do espírito? A consciência-de-si do ego, firmada sobre a substancialidade da *res cogitans*, a coisa

98 AT, III, p. 478; Carta A Gibeuf, 19-01-1642.

99 AT, IX-1, p. 20; Obras escolhidas, 2010, p. 144.

pensante pode esbarrar continuamente em dados provindos de opiniões sobre o sensível que reivindicam uma posição epistemológica e ontológica de saber constituído. Ora, cabe, pois, que sigamos examinando em que consiste esse conhecimento imaterial do espírito em concomitância à problemática da crítica ao sensualismo.

3.3. Conhecimento imaterial: o problema metafísico de “distanciar o espírito dos sentidos”.

Tanto a abertura ao exame da natureza da *res cogitans* quanto a crítica ao sensualismo, à qual está correlacionada, são fundamentais para que a natureza da alma seja delimitada e expressa sem supor a natureza e a existência concreta do corpo. Lembremos que na Carta aos senhores deão e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris, o filósofo afirma que, tal como acontece na geometria – em que as demonstrações deixadas por Arquimedes, Apolônio, Pappus, entre outros, são, em geral, acolhidas como certas, embora, na verdade, poucos sejam realmente capazes de compreender as longas cadeias demonstrativas – também na filosofia primeira aconteceria o mesmo, de modo que, para alcançar um justo entendimento das coisas metafísicas, é necessário que o sujeito meditador desenvolva dois elementos que são propedêuticos, a saber: “ter o espírito totalmente livre de todos os preconceitos e que possa facilmente se desligar do comércio dos sentidos”¹⁰⁰. Liberdade do espírito e desvinculação dos sentidos. Ora, essas duas teses, assim postas, parecem enquadrar Descartes no quadro de uma filosofia que pretenderia rebaixar ontologicamente o sensível. Quanto ao tema, nas “Segundas respostas” há outra passagem interessante:

[...] para bem entender as coisas imateriais ou metafísicas, é necessário distanciar o nosso espírito dos sentidos, e, não obstante, ninguém, que eu saiba, mostrou ainda por que meio realizá-lo. Ora, o verdadeiro e, a meu juízo, o único meio para isso está contido na minha segunda meditação. (AT, IX-1, p. 103-104)

Acessar as coisas imateriais ou metafísicas pressupõe um distanciamento dos sentidos: o que isso de fato quer dizer? Ora, quem sabe essa tese não suponha a imersão cartesiana em uma espécie de platonismo? E, se acreditamos que Descartes não propõe uma filosofia aos moldes daquele, não ocorreria, no sistema cartesiano, de um modo ou de outro, a determinação de um

100 AT, IX, p. 6-7.

rebaixamento de uma região ontológica próxima daquela comumente denominada de “reino do sensível”? Como entender, pois, esse distanciamento radical do espírito em relação aos sentidos?

No caso, em relação a este tema, o possível agravante de uma recaída em um suposto platonismo, é desfeito tão logo explicitemos que “se distanciar dos sentidos” é uma expressão usada com vistas a mostrar que o espírito deve ser primeiramente conhecido, caso intencionamos obter um conhecimento científico da coisa sensível sem reputá-la inferior.

A teoria da alma racional de Descartes parece ser um paradigma fidedigno que se contrapõe e pretende superar a noção de “ideia” herdada da tradição platônica. Conforme explica Giovanni Reale em seu estudo sobre a teoria platônica das ideias, o termo “ideia” é uma tradução infeliz do grego *eidos* e *idea*. O sentido original desse termo se distanciaria do sentido que tem para nós, influenciados pela modernidade, pois nós pensamos, como em Descartes, que “ideia” é

[...] *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por ‘Ideia’, em certo sentido, algo que constitui o objeto específico do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento. (REALE, 1992, P. 61)

Convém refletirmos brevemente acerca da diferença capital entre esses dois pensadores fundamentais da tradição filosófica ocidental. Para Descartes, quanto à relação entre o espírito e a realidade exterior, é fundamental compreender que as coisas não são ideias, mas as ideias são o acesso do espírito às coisas enquanto representadas. Ora, em Platão, como vimos na explicação do intérprete, ocorre algo muito diferente, pois o filósofo grego almeja, pela ideia, alcançar diretamente a coisa mesma em sua realidade, não havendo um fundo da consciência que, ao representar, apresenta a coisa enquanto objeto de pensamento, o que é o caso de Descartes. Evidentemente que Descartes pensa nas noções comuns e nos entes matemáticos como elementos puramente *ideais*, sem concretude existencial senão aquela da própria lógica do pensar. Outro ponto de convergência é que ambos os filósofos entendem a ideia como um poder de conhecer sem o qual o pensamento não seria pensamento. Mas isso não descaracteriza uma distinção, visto que o *idealismo* cartesiano é representativo, enquanto o *idealismo* platônico, auxiliado pelo método dialético, visa alcançar o ser mesmo das

coisas, isto é, alcançar o “*eidos*” ou “*idea*”. Considerando a dialética, eis o que afirma textualmente o filósofo grego:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, é que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas. (PLATÃO, 1993, p. 347; República, VII, 533 c-d)

De fato, baseando-nos na leitura tradicional dualista de Platão, amparada na famosa “linha dividida” (*República*, 509c-514 a), a oposição entre reino do inteligível e reino sensível parece ser uma notável característica distintiva entre a perspectiva de Platão e a posição defendida pelo filósofo francês. O objeto fundamental do pensamento platônico, considerando a filosofia intermediária e a maturidade intelectual do filósofo, é o *eidos* ou *idea*. A constituição do saber (*episteme*) é voltada para a problemática de alcançar o ser mesmo das coisas no âmbito do inteligível. Já a crença (*doxa*: opinião ou estado cognitivo percebido a partir do âmbito sensível) precisa atravessar uma série de condições gnosiológicas para que ela alcance o estatuto de saber infalível, superando a diversidade sensível.

Descartes, por sua vez, pensa essas questões em outros termos. Sua teoria da alma racional supõe que o objeto primeiro do conhecimento é a intuição. No exercício da *cogitatio* há uma proposta de unir certos materiais perceptíveis de modo a tomá-los como objetos de pensamento. Como já discutimos anteriormente, essa inventividade do saber não se reduz à intuição, mas trabalha de forma cooperativa com a dedução. As experiências psicológicas manifestam certos dados, que, ao serem tomados como objeto de pensamentos ou representações, podem ser evidentes ou não, mas o critério que afirma a validade das inferências não está no ser mesmo das coisas e sim nas razões lógicas internas aos atos cognitivos, que precisam ser coerentes com a norma própria do pensar. Nesse caso, a concordância entre o intelectual e o real, entre a verdade para mim e a verdade das coisas, elas mesmas para além do representar; de todo modo, o acesso discursivo para dizer as coisas elas mesmas sempre é atravessado pela verdade implícita do *cogito* e suas leis internas, tal que o ego forneça a norma da verdade das ciências.

Quanto ao papel do saber sensível, se há, como vimos, certa oposição entre Descartes e Platão, não haveria, talvez, outro ponto de convergência que filiaría as perspectivas destes filósofos a um determinado campo comum de investigação?

Jean Laporte filia Descartes à mesma tradição racionalista de Platão. Segundo sua interpretação, o próprio do racionalismo estaria manifesto na característica de operar como um “monstro esquivo”, como aquele salteador caçado na obra *O sofista* de Platão. Este seria o caso, pois há que considerar o aspecto realista do racionalismo platônico, ainda que sua epistemologia *idealista* e *metafísica*, ao se pautar na realidade das ideias, ela subordina o sensível ao inteligível, de modo que a norma do ser e do conhecer é alheia ao sujeito inquiridor. Voltando-nos a Laporte, o intérprete ainda compara algumas posições basilares da tradição (Platão, Tomismo, Espinoza, Kant), nas quais, em geral, “conhecer é agir”, enquanto, para Descartes, “conhecer é ver” pela intuição. Tratar-se-ia, para Platão, menos de espécies diferentes de conhecimento do que de tipos diferenciados de coisas a conhecer. Distinguir-se-iam a *Doxa* (a *pistis* e *eikasia* de uma parte – fenômenos sensíveis e imagens dos sonhos), da *Episteme* (*dianoia* e *nonsis* – seres matemáticos e ideias), pelos próprios objetos ou coisas a serem conhecidas e não pela estrutura representacional da inteligência.¹⁰¹

Se ambos são racionalistas, como bem define Laporte, ainda assim parece haver uma distância nítida entre essas duas perspectivas. Em Platão, a inteligência humana se vale da dialética como um método de destruição de hipóteses que permite uma elevação ascendente do conhecimento para o *eidos* ou a *idea*, enquanto, para Descartes, a razão supõe a estrutura representacional da consciência, a intuição e a dedução, como as atividades próprias e fundamentais da alma.

Para Descartes, manifesta na universalidade do *ego cogitans*, a razão é lançada como pedra de toque de um embate entre dois movimentos altamente persuasivos. De um lado, a razão é a “luz que faz ver”, restituindo o espírito ao espírito, e, de outro, há os prejuízos sensualistas que manifestam a infância filosófica da existência humana. Ambos os filósofos querem realizar uma crítica do saber sensível, porém, apoiadas em objetivos e noções diferenciadas. Ademais, parece-nos que não há, em Descartes, uma dialética como a platônica, mas poderíamos dizer, talvez, que haja uma dialógica cartesiana.

Jordi Salles defende que as figuras discursivas, tais como discursos, meditações, objeções e respostas, artigos, cartas, diálogos, seriam instrumentos pelos quais o filósofo francês comunicaria seu pensamento a um determinado público, o que ele chama de

101 Cf. Laporte (1945, p. X).

dialógica cartesiana¹⁰². Essas instâncias comunicativas teriam como fundamento a problemática de “persuadir os outros”. Haveria, pois, uma relação entre a ordem do conhecer e a problemática da persuasão filosófica.¹⁰³

A questão da persuasão filosófica, nas Meditações, orienta-se pela relação conflituosa entre um passado irrefletido e um acontecer filosófico que incide sobre a posição do sujeito diante daquelas vivências dadas na vida comum. Os prejuízos, sendo hábitos irrefletidos, são como que, em certo sentido, uma escuridão que faz crer. Dar à luz ou fazer ver é o objetivo do distanciamento entre o sujeito da dúvida, deslocado de tudo o que considerava antes da crítica metafísica como seu único e verdadeiro mundo, e a descoberta de si mesmo como *res cogitans*, uma coisa pensante que se isolou do mundo externo para se assenhorear de sua verdadeira natureza. Em relação a esse aspecto de sua filosofia, Descartes distanciar-se-ia tanto do platonismo quanto do pensamento escolástico. A importância do *ego cogitans* em relação à reivindicação de renovar as bases do saber decorreria, segundo Kambouchner, da

[...] entrada em cena metafísica do ego, a decisão única de tudo retomar do começo, isto é, de se pôr em busca de um verdadeiro recomeço em filosofia, e a reivindicação de uma perfeita certeza para os princípios a estabelecer, é suficiente a criar entre a filosofia cartesiana e aquela das Escolas um abismo pouco calculável, assimilável a uma mudança de registro, ao mesmo tempo que de programa – quase de gênero, sobretudo se contamos, na apresentação do pensamento, com uma diferença provocante de formato, de textura e por parte de língua. (2005, p. 32)

Tanto a tradição quanto os prejuízos são objeto da crítica radical de Descartes. Não obstante o otimismo apontado pelo intérprete em relação à superação que decorreria da empresa cartesiana, posição essa majoritária e aceita como tradicional pelos estudiosos, no entanto, não é verdade que os hábitos irrefletidos, em momento algum das Meditações, sejam como um puro velamento. Se, por um lado, decorre provisoriamente o total abandono do mundo externo material e uma redução dos objetos externos à consciência em objetos da consciência, por outro, é notável que se desencadeie uma aproximação entre a *res cogitans* e o âmbito externo, visto que os entes que eram considerados verdadeiros

102 Cf. Zanette (2012).

103 Cf. SALLES, Jordi. «... le persuader aux autres» le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). Descartes: objecter et répondre. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109.

independentemente da consciência, após o *cogito*, são reduzidos ou trazidos à realidade constituinte do ego, visto que não há nada em nós de que não sejamos conscientes. Ora, o exame profundo desse âmbito, o da consciência, é o que permitirá a saída do solipsismo atual da “Segunda meditação”, o que ocorre na “Terceira meditação”, com as provas da existência de Deus pelos efeitos.

Seguindo por ordem¹⁰⁴ e não havendo uma dissociação abrupta entre a descoberta da existência e o exame da natureza do ego, estabelece-se uma continuidade a partir da qual se mantém a tese de que as coisas conhecidas primeiramente não devem se pautar em aspectos e elementos daquelas que ainda estão por ser descobertas. O exame do espírito pelo espírito e a conseqüente restituição do espírito ao espírito supõem que “não está compreendida na essência de uma coisa nenhuma daquelas sem as quais pode existir; ainda que seja o espírito essencial ao homem, não é essencial, todavia, enquanto espírito propriamente falando, que ele esteja unido ao corpo humano”¹⁰⁵. Quanto ao tema, Gouhier apresenta uma interessante explicação:

Eu não tenho experimentado e não experimentaria jamais todos os pensamentos de que uma alma é capaz; mas se os pensamentos particulares que eu tenho ocasião de experimentar me descobrem a essência da alma, eu sei perfeitamente que a substância cuja essência é pensar não contém nenhuma propriedade relevante de outra essência. (1999, p. 397)

Se tenho o conhecimento de minha essência, eu sei necessariamente que a única propriedade que ao ser retirada me faria cessar de existir é o próprio pensamento.¹⁰⁶ Na quarta parte do Discurso do método, há outra passagem esclarecedora que reforça essa tese; vejamos:

[...] examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma

104 “A ordem consiste nisto, apenas, que as coisas que são propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que depois as seguintes devem ser dispostas de tal modo que elas sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem” (AT, IX-1, p. 121).

105 AT, IX-1, p. 171; Obras Filosóficas, 1945, p. 218 – grifo nosso.

106 AT, III, p. 372; Carta a Regius, Maio de 1641.

substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. (AT, VI, p. 32-33; Obras escolhidas, p. 87 – grifo nosso)

O espírito não é apenas uma parte da alma, mas é a alma completa. É a alma toda inteira e acabada que pensa, e, desse modo, não há mais porque admitir uma relação gnosiológica de hierarquia entre sensível e inteligível, como em Platão, nem tratar a alma como tríplice ou como a forma substancial do corpo, tal como essa teoria era interpretada e defendida pela posição aristotélico-tomista.

Em “Carta a Regius” de 1643¹⁰⁷, ao defender a união substancial da crítica de o homem ser um *ens per accidens*, Descartes empresta a expressão escolástica de chamar a “alma como forma substancial do homem”. Neste uso, como em vários momentos de sua obra, o filósofo colocaria “vinho novo em velhas garrafas”¹⁰⁸. Neste caso, a concessão e o uso desse conceito por Descartes tem um fim pedagógico e não comprometeria jamais sua crítica às noções de forma e qualidade conforme estas eram consideradas por uma longa tradição que remete a Aristóteles. Conforme bem explica Gilson no capítulo de sua obra em que confronta a antropologia tomista e a cartesiana:

O ponto culminante da crítica cartesiana das formas substanciais era, podemos lembrar, a análise psicológica do erro aristotélico. A origem das noções de forma e de qualidade se encontrava explicada por um modo de contaminação da natureza física pela experiência humana da união da alma e do corpo. (1945 p. 247)

A alma é o âmbito próprio dos pensamentos, pois “nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos”¹⁰⁹, uma totalidade indivisível. Sendo assim, a inteireza da alma expressa a condição da unidade interna que a faz ser um campo de investigação único, específico e peculiar, sem mescla de qualidades e propriedades de outros âmbitos, seja considerando os da união da alma e do corpo (âmbito psicofísico que remete aos problemas referentes às qualidades sensíveis dos objetos), seja em relação à física racional (concernente à natureza da *res extensa*).

Tendo suas bases na “Segunda meditação”, esse campo de investigação não se pauta no pensar em uma suposta generalidade, ou mesmo em qualquer pensamento particular que poderia ser tomado como privilegiado, mas se restringe necessariamente ao ego

107 AT, III, p. 503,

108 Expressão utilizada por Gilson, emprestada de Émile Boutroux. Cf. Gilson (1945, p. 247, nota 4).

109 AT XI, p. 342; 1979, p. 224.

cogitans (eu pensante). Ora, como o *ego cogitans* é o sujeito descoberto por uma intuição que se fez manifesta exteriormente pela proposição do *cogito*, a última, por sua vez, implica ou manifesta a existência desse eu. Tendo em vista o ato de consciência da existência, após o momento da intuição e enunciação do *cogito*, expressando, como vimos, um movimento do pensar como autopercepção de si mesmo (consciência-de-si), o exame do ego visa remover os conteúdos pré-críticos. Nesse sentido, é um erro acreditar que, no momento da intuição e proferimento do *cogito*, automaticamente todos os hábitos irrefletidos seriam superados. Para que seja bem executado, esse mecanismo de refutação do que não pertença ao ego e de ordenação do que lhe pertença de modo contingente, é fundamental distinguir as funções não intelectuais da alma daquela atividade que lhe é mais própria. Isso porque, se a existência do ego se manifesta na estrita esfera do pensar, o que não pertence a esse âmbito deve, por consequência, ser circunscrito segundo uma diferenciação do que é atribuído como necessariamente pertencente à natureza do *ego cogitans*.

Para Descartes, precisar o que é cada substância, qual seu atributo principal, quais seus modos, qual seu campo específico de atuação, quais suas características etc., coaduna com o projeto de estabelecer uma sabedoria (*sagesse*). Esse saber, como vimos, supõe um recomeço investigativo, o qual considera que a Filosofia Primeira, ou Metafísica, dê luz para que os fundamentos da ordem do nosso conhecer tenha prioridade epistêmica em relação à ordem do ser.¹¹⁰

Ao reconhecer que todos os seus atos de pensar incidem sobre o fato de sua existência, o sujeito meditador (*ego cogitans*) torna-se consciente de que, entre variados saberes, há um que totalmente lhe pertence, colaborando de forma decisiva na edificação da própria metafísica.¹¹¹ Assim sendo, o sujeito, *ego cogitans*, pode ser dito, legitimamente, objeto de si mesmo, o qual institui o exame da alma,

110 Sobre a crítica cartesiana ao estudo do “ser enquanto ser” e sua proposta inovadora de filosofar sobre a ordem de nosso conhecimento, cf. Kambouchner (2005, cap. I: Le problème du recommencement).

111 Conforme exposto, a metafísica possui um papel capital na fundação da ciência, ao descobrir e apresentar as verdades primeiras do ser e do conhecer. Segundo a ordem das razões, a *res cogitans* é o ponto arquimediano, e, como primeiro princípio, propicia a ordem inventiva da descoberta de todas as demais verdades da Filosofia Primeira. Como a psicologia racional examina a descoberta e a natureza deste ente, o *ego cogitans*, ela é condição de possibilidade, ao menos segundo o método e a ordem das razões, do estabelecimento do edifício do saber, visto que até a existência de Deus é “demonstrada pelo fato de nós próprios, que temos em nós a ideia de Deus, existirmos” (AT, IX, p. 130). Já Deus é a condição *sine qua non* do possível e do real, isso em relação ao âmbito do ser, sendo, pois, Deus e não a *res cogitans*, a primeira verdade ontológica, da substância em sentido pleno.

ou psicologia racional. Isso, no entanto, não equivale a afirmar que, no ato intuitivo de tomada de consciência da verdade de si mesmo (consciência-de-si), o *cogito* reduza-se a uma representação com o mesmo estatuto que as demais representações da consciência.

Ao explicitar o que pertence necessariamente à alma, em sua realidade restrita e peculiar, essa teoria da alma opera num âmbito solipsista, visto que “o espírito, que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas não existem, da existência das quais ele tem a menor dúvida, reconhece ser absolutamente impossível, contudo, que ele próprio não exista”¹¹². Já em relação ao corpo, será preciso desenvolver uma teoria da homogeneidade da matéria que não se misture às características e propriedades da teoria da alma. Daí a importância de elaborar uma teoria da alma pura que não se misture aos preconceitos e sentimentos da experiência pessoal, restringindo-se, desse modo, ao próprio da universalidade da razão.

No sistema cartesiano, a física racional aparece, então, como um projeto distinto daquele que está restrito à teoria da alma, visto que uma parece ser a contraface negativa da outra. Se, por um lado, a teoria da alma não aceita as qualidades reais e as formas substanciais e colabora no projeto pelo qual a noção de “corpo” nada mais seja que pura extensão (o que ocorre, como já informamos, na “Sexta meditação”), por outro, a física explora e desenvolve uma teoria da homogeneidade da matéria pela qual esta mesma noção é definida como “a substância que é o sujeito imediato da extensão local e dos acidentes que pressupõem a extensão, tais como figura, posição, movimento local, e assim por diante”¹¹³.

Tratando dessa problemática, Descartes toma as coisas muito a sério. A extensão não deve ser concebida pela natureza do espírito e vice-versa. Nas palavras de Gilson: “Desde sua primeira aparição, a crítica às formas substanciais parece-nos solidária dessa outra tese, que aquilo que pertence à extensão não deve ser concebido por analogia com o pensamento” (1984, p. 153). Essa relação de exterioridade entre essas res faz com que, necessariamente, as noções fundamentais de cada qual não pertençam essencialmente à outra. No caso, enquanto a unidade, a indivisibilidade e a consciência-de-si são características da *res cogitans*, com a *res extensa* ocorre o contrário. A *res extensa* é uma quantidade contínua que é divisível ao infinito, mas o sujeito que tem consciência e que explicita significativamente a *res extensa* no âmbito da finitude é o pensamento. Assim, já na “Segunda meditação”, Descartes esforça-

112 AT, IX, p. 10; “Resumo das meditações”.

113 AT, VII, p. 161.

se por mostrar que só o espírito é quem pensa ou concebe segundo razões. A *res extensa* será conhecida, portanto, por intermédio de um outro sujeito que a pensa e a descobre tal como ela é. É justamente por isso que, para ser conhecido, o âmbito da corporeidade sempre será mediado pelo ego.

É evidente, por tudo que acabamos de dizer, que a noção de homem está inserida em um contexto complexo, pois, sendo a mistura de duas substâncias separadas e distintas, sua determinação substancial exigirá um tratamento diferenciado, visto que as explicações e as distinções de cada uma das duas substâncias que o compõem já devem estar expressas antes que ele apareça como composto substancial.

O composto substancial precisará subsumir as duas substâncias e as ultrapassar na medida em que sua natureza é expressão de um novo ente que emerge com características notáveis, por um lado, ao manter a integridade essencial de cada uma das duas substâncias, e, por outro, o próprio composto estabelece um âmbito próprio do conhecimento, mesmo que este se encaixe no sistema cartesiano como “obscuro e confuso”. Isso porque a ideia da união é adventícia e da ordem da sensibilidade, ao contrário das ideias da alma e do corpo que são claras e distintas. Segundo Gilson, “a distinção se pensa, a união se sente” (1984, p. 249). Talvez não mais que problematizando a questão, Étienne Gilson parece sugerir que a antropologia cartesiana não assimilaria o sensível, ou o assimilaria de forma insuficiente (p. 252). A não assimilação, segundo o medievalista, decorreria do fato de que “a necessidade na qual estamos de unir a alma e o corpo é exatamente proporcional à necessidade que nós temos de os distinguir” (p. 245). Sendo assim, como a grandeza de Descartes estaria em ser “a personificação do matematismo universal”, além de grande metafísico e físico, o filósofo francês ainda poderia ser considerado nos dias de hoje como “o maior filósofo da ciência do mundo inorgânico” (p. 252). Ainda neste capítulo, antes de encerrar suas considerações referentes à antropologia cartesiana e à relação desta com a antropologia tomista, Gilson considera que Descartes teria sido obrigado pelas circunstâncias (debate com Regius, Cartas a Elisabeth, Cartas a Mesland etc.) a reingressar de modo um pouco desastroso, e mesmo despreparado, ao sensível. Assim, com certa dose de ironia, o intérprete sugere que o desenlace desse reingresso – estando em nível do que seria um paradoxo, uma chaga ou cicatriz do sistema cartesiano – seria que a antropologia cartesiana fosse assentada sobre um terreno inapropriado (p. 254). Concordamos com o

intérprete que o conhecimento do homem seja obscuro e confuso e que a ideia da união substancial seja adventícia e da ordem da sensibilidade. No entanto, afirmar que o sensível foi assimilado de modo desastroso ou despreparado não nos parece correto.

Descartes defende o sensível na medida em que restitui à coisa sensível um âmbito e uma realidade que não se mistura confusamente com o que pertence essencialmente ao espírito. Se a ideia não tem nada de corporal, não é para rebaixar o estatuto ontológico do sensível, mas para mostrar que na representação os objetos não se apresentam eles mesmos sem uma unidade, aquela do ego, de forma que a *res cogitans* disponha as condições para a representação objetual e significativa. Dualismo cartesiano não significa, pois, separação entre inteligível e sensível, mas remete à compreensão dos objetos próprios de conhecimento segundo as respectivas realidades e naturezas das coisas.

3.4. Investigação e refutação da noção de homem pré-critica nos §6 e 7 da “Segunda meditação”.

No §6 da “Segunda meditação”, o ego não ignora suas antigas opiniões acerca do que ele considerava ser, até então, sua verdadeira natureza. Crenças irrefletidas em contraposição a um conhecimento interior fundamental. Passar pelo senso comum para alcançar a ciência refletida, tal qual coisa pensante, a *res cogitans* é atravessada por duas ordens psicológicas. De um lado, uma experiência vivida pré-meditativa, dada por uma temporalidade psicológica que subordinava o espírito ao império das necessidades corpóreas. Prova disso é a indiscernível consideração de tomar o espírito como corpóreo. Mas essa subordinação é investigada, de forma que o ego parta, então, do anterior ao posterior, isto é, do investigado e conhecido ao exame do desconhecido. Todavia, essa passagem do conhecido ao desconhecido segue recuperando opiniões e juízos pré-meditativos, pois todo o material de investigação da *res cogitans* são seus pensamentos. Nesse sentido, se, por um lado, o conhecimento interior de si mesmo como *ego cogitans*, na “Segunda meditação”, eleve a teoria da alma como procedimento que trata das condições da representação intelectual segundo a natureza dessa *res*, por outro, esse exame se volta, por ora, ao problema de uma opinião altamente persuasiva escolhida como foco da crítica ao sensualismo. Vejamos como o filósofo procede com a recuperação de suas antigas opiniões no §6. Conforme afirma o filósofo:

Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei a pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável. O que, pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é ser um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas. (AT, IX-1, p. 20; Obras escolhidas, 2010, p. 142-143)

Na “Segunda meditação”, o problemático do exame da noção de homem é que se expõe uma noção irrefletida que não corresponde às intenções metodológicas de filosofar por ordem. Se o método, para o cartesianismo, remete a ensinar a filosofar seguindo a verdadeira ordem, inspirada nas demonstrações e certezas dos raciocínios matemáticos¹¹⁴, nota-se que a expressão “animal racional” é uma definição composta que não foi detalhada em suas partes e em relação ao todo pela crítica metafísica. Se há um simples indubitável e irreduzível, o conhecimento de si a si contrapõe-se à complexidade manifesta na noção de animal racional. Mas o que fundamenta, pois, esta noção? Descartes é enfático em mostrar que ela se pauta, até a esta altura das Meditações, no antigo prejuízo de equiparar a natureza humana, sob o mesmo estatuto ontológico, aos demais animais.¹¹⁵ A desconstrução desse prejuízo se pauta na descoberta de o ego estar assimilado ao âmbito ou natureza do ser pensante, o qual é dito substancial por ser uma *res cogitans*, o que não é o caso da noção “homem”, interpretada como animal racional.

Ocorre que para o sujeito meditador, agora se autorreconhecendo como substância, *res cogitans*, no esforço de apresentar e explicar o sentido de uma opinião acerca do que ele até então supunha ser, é grande o embaraço ao começar a desmembrá-la, pois logo na sequência da investigação de um objeto aparecem outros, e, quem sabe, assim não se seguirá ad infinitum? Se sou uma “coisa-pensamento”, e esse conhecimento é o primeiro na ordem das

114 “O método, que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias do que se busca, contém tudo o que dá a certeza às regras da Aritmética (AT, VI, p. 21; Discurso do método).

115 Descartes foi fortemente atacado pela defesa da tese de que os animais não humanos, propriamente dizendo, não possuiriam sensações e linguagem. Isso porque, de sua parte, não possuindo pensamento ou consciência, suas reações maquinais ou mecânicas se remeteriam aos ajustes e exigências instintivas instituídas pela divina providência. Para quem se interessa pelo tema, um artigo que discute a interpretação “rígida” do automatismo animal, cf. Rocha (2004, p. 350-364 [Animais, homens e sensações segundo Descartes, in: KRITERION, n. 110, dez. 2004]).

razões, logo, pela própria identificação que há entre o sujeito que está a meditar e o objeto examinado neste exercício meditativo, seria errôneo tomar a noção “animal racional” lançando-se a investigar um objeto composto segundo um desmembramento conceitual de suas partes. É o caso de não desviar a investigação, retornando ao exame da natureza do eu.

Ora, conforme o filósofo afirma na “Segunda meditação”, para “conhecer a imortalidade da alma e dela formar uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que podemos ter do corpo”¹¹⁶, aquela velha opinião que o sujeito meditador tinha de si mesmo, ao ser apresentada, mostrou-se contrária ao modelo de evidência exposto na descoberta do *ego cogitans*, pela qual a indubitabilidade deste ente não se encaixa de modo algum naquilo que se tornou explícito no desmembramento da expressão “animal racional”.

Nas Meditações há uma impossibilidade, segundo o método da análise,¹¹⁷ de determinar a noção de homem a partir de definições e suas distinções por gênero e diferença específica. Para tanto, o sujeito esforça-se por realizar uma separação entre as próprias características fundantes e as que eventualmente poderiam pertencer a outras substâncias que estivessem por ser descobertas e explicitadas. Caso já ocorresse um exame da noção de homem, entendida a partir da definição “animal racional”, para Descartes incorreria tal perspectiva no grave erro de explicar algo se supondo a verdade de coisas que ainda são desconhecidas no momento, pois a noção de animal ainda não foi discutida e a noção de racional está sendo investigada. Segundo o método analítico, nós podemos, é claro, supor hipóteses sobre coisas ainda desconhecidas para o exame de determinado objeto que está sendo esclarecido, mas não podemos supor a verdade da coisa desconhecida para fundamentar determinado exame de um objeto em questão.¹¹⁸

Como a “Segunda meditação” está focada no exame de uma única realidade, a do eu pensante, entre todas as outras entidades que possam aparecer, nenhuma delas, por ora, rompeu com o exame de si a si. E mesmo no ataque ao sensualismo pré-crítico, ele sempre aparece no sentido de auxiliar no conhecimento do espírito,

116 AT, IX, p. 10; “Resumo das meditações”.

117 “A análise mostra a verdadeira via pela qual a coisa tem sido metodicamente inventada” (AT, IX, p. 121).

118 “A ordem consiste apenas em que as coisas que são propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que depois as seguintes devem ser dispostas de tal modo que elas sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem” (AT, IX-1, p. 121).

descentralizando determinados conceitos que eram tomados como pertencentes ao corpo, mas que agora são tomados ou referidos como modos de pensar do ego. Assim, nas indagações: “Mas o que é o homem? Direi que é um animal racional?” Daí a recusa da investigação, com a justificativa: “Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal, o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas”. A consequência desta atitude, como podemos notar, é o estabelecimento de uma clara delimitação e escolha de método. Se o sujeito meditador já se reconheceu como *res cogitans*, o exame de sua natureza não se seguirá de questões infundáveis, detendo-se, por exemplo, no conceito de homem e tratando de suas particularidades no âmbito estrito da decomposição de definições. Há que prezar pela eliminação paulatina das questões secundárias. No caso, o filósofo não inicia sua investigação procedendo da definição para o conhecimento da coisa, mas parte do conhecimento intuitivo da coisa para continuar explorando sua natureza. Isso porque, neste caso, a intuição precede a dedução.

Percebe-se que, apesar de breve, o argumento que podemos denominar de “exclusão da análise composta da noção de homem”, presta-se a múltiplas funções. A noção de homem pré-crítica parece ser tanto aquela manifesta pelo senso comum quanto outra, mais solidamente defendida. Segundo Descartes, tanto uma como a outra estão assentadas sobre terreno inapropriado. Na sequência, o filósofo delimita seu objeto de investigação. A partir da escolha de método, indiretamente exclui ele a análise conceitual aristotélico-tomista como procedimento legítimo de exame das noções de alma e de homem. Conforme afirma o filósofo:

[...] deter-me-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza, quando me aplicava à consideração de meu ser. Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma; mas não me detinha em pensar em que consistia essa alma, ou, se o fazia, imaginava que era algo extremamente sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosserias. (AT, IX-1, p. 20; Obras escolhidas, 2010, p. 143)

No §6 da “Segunda meditação”, o corpo (o cadáver ou a máquina composta de ossos e carne) designava aquilo que eu sou. A

alimentação (a capacidade nutritiva), o sentir (a capacidade sensitiva), e o pensar, como a capacidade racional que sempre acreditei ser própria e caracterizadora do ser humano, estas três capacidades eram relacionadas às ações da alma. Notemos que isso, para Descartes, é absurdo. Isto por que a alma era imaginada como um flama ou um ar muito tênue disseminado pelas minhas partes grosseiras, mas essa consideração não procedia de conhecimentos e sim de prejuízos. A consideração desses elementos como pertencentes à alma será o foco da crítica cartesiana ao privilégio do corpo. Para Descartes, todo o problema está no fato de as explicações do corpo se confundirem com as explicações da alma, e as explicações desta também se remetem àquelas sem nenhuma delimitação entre umas e outras.

Mais adiante, ainda no §6, o interessante e dificultoso a interpretar é que se a noção composta de homem é rechaçada até com certa facilidade, o mesmo não ocorre com a noção de corpo. O filósofo não está tratando de qualquer corpo em particular, mas da opinião que ele tinha acerca do que ele era, isto é, uma “máquina composta de ossos e membros”. Atentemos para que, se, por um lado, a noção “animal racional” foi abandonada por mostrar-se composta e não ser indubitável, por outro, o mesmo não ocorre no §7, ao retomar uma questão capital que circunda a metafísica cartesiana: “*Ora, quem sou eu?*”¹¹⁹ Para derrubar aquela antiga opinião sobre a natureza do corpo, não permitindo que sua força persuasiva desvie o exame da natureza do *ego cogitans*, não há como atacá-la segundo as razões do próprio argumento exposto, tal como foi o caso da noção “animal racional”. Mais uma vez, é necessário fazer apelo ao grande enganador como um mecanismo de exame crítico. Nas palavras do filósofo:

Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousa dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria para enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisso com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim. Não é necessário que me demore a enumerá-las. Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. (AT, IX-1, p. 21; Obras escolhidas, 2010, p. 144 – grifo nosso)

Nesse caso, para prosseguir a inspeção do espírito e não confundir a alma com a noção de corpo, tão presente e persuasiva,

119 É curioso que a expressão “moi, qui suis-je” não aparece na versão latina das Meditações, mas foi acrescida por Descartes na versão em francês.

mais uma vez o grande enganador aparece como um mecanismo limitador. Não basta afirmar que a noção de corpo posta no §7 é pré-crítica, para desacreditá-la ou refutá-la. Acontece um processo de comparação entre os dois elementos, e, ao tornar nítido que o conhecimento da alma não requer, no momento, um exame da natureza corpórea, as rédeas da investigação são postas mais uma vez sob o jugo da determinação do conhecimento da alma. Nota-se, pois, que, ao repassar no espírito as coisas que considerava pertencentes à natureza corpórea, há um deslocamento de foco, visto que a investigação passa a examinar os atributos da alma reutilizando os resultados da dúvida hiperbólica. Na sequência, o sujeito volta a sua atenção para os atributos da alma para determinar se há algum que necessariamente lhe pertença; vejamos:

Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me. Outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. (AT, IX-1, p. 21; Obras escolhidas, p. 144)

Na passagem acima, num primeiro momento, o alimentar-se e o caminhar são considerados como atividades dependentes do corpo. O problema é que ainda não sei se tenho um corpo. Quanto à outra possibilidade, a do sentir, ela também é descartada. Em relação ao sonhar, o sujeito acreditava ter a experiência de sentir certas coisas, mas ao retornar ao estado de vigília, ele se dava conta de não haver motivos ou razões suficientes para acreditar que ele tenha tido essas experiências. Ora, antes que esclarecer em que consistiriam o sentir em relação ao corpo, seja em vigília seja ao sonhar, essas opiniões mostram, na verdade, a confusão substancial aí instaurada. Porém, quanto ao exame dos atributos da alma, a situação é mais esclarecedora, visto que, fiando-se na formulação do *cogito*, para a alma o pensamento é reputado como um atributo que necessariamente lhe pertence. As ações de se alimentar e sentir, por outro lado, sendo estritamente imanentes ao corpo, distinguem-se do que é averiguado no reconhecimento de que “o pensamento é um atributo que me pertence”. Ademais, não há somente a relação de

pertencimento desse atributo à coisa, mas, na afirmação da coisa, o atributo aparece como algo que efetivamente remete a ela, pois negar o atributo é negar a própria realidade da coisa, visto que “só ele não pode ser separado de mim”.

Esse é o caso porque o *ego cogitans*, conhecido pela proposição que expressa o *cogito*, foi descoberto como indubitável e identifica-se à coisa. Além disso, essa identificação não se dissolve, ao contrário, é reafirmada pelo fato de a distinção entre o atributo principal e a substância nada mais ser do que uma distinção de razão e não uma diferença ontológica na essência da coisa. Quanto ao tema, há uma passagem esclarecedora dos *Princípios*, I, LIII, na qual diz o filósofo que:

[...] embora qualquer atributo seja suficiente para levar-nos ao conhecimento da substância, há, no entanto, uma propriedade principal de cada substância, que constitui sua natureza ou essência, e da qual todos os outros atributos dependem [...] o pensamento constitui a natureza da substância pensante [...] todas as propriedades que descobrimos no espírito são apenas modos diversos do pensar. (AT, IX-2, p. 48; *Princípios*, 2007, p. 45-46)

No artigo I, LXII, é explicitada a distinção de razão:

[...] a distinção de razão é aquela entre uma substância e algum dos seus atributos, sem o qual é impossível, entretanto, que tenhamos uma concepção distinta da própria substância; ou entre dois atributos de uma substância comum, um dos quais procuramos pensar sem o outro. Essa distinção é manifesta pela nossa incapacidade de formar uma ideia clara e distinta da substância se dela separamos tal atributo. (AT, IX-2, p. 53; *Princípios*, 2007, p. 50)

A dizer a verdade, a *res cogitans* e o atributo principal não são dessemelhantes. Essa distinção não deixa de constituir duas maneiras diferentes de se referir e perceber uma única e mesma coisa. Ora, a resistência do pensar, na retomada do *cogito*, torna explícito que, para a alma, só resta o atributo pensamento. E aquelas afirmações sobre a natureza do corpo são, naquele momento, desconsideradas, visto que “eu sou, eu existo enquanto penso”, e por todo o tempo em que penso, necessariamente existo. Da mesma maneira, se deixo algum instante de pensar, segue-se que deixaria de existir. Essa identificação do pensamento como o atributo principal da alma, na verdade reforça a prova da indubitabilidade do *cogito* já aclarada no §4. Em relação ao tema, convém assinalar que, embora o filósofo mantenha o uso do termo “animus” como equivalente a “mente, intelecto ou razão”, conforme exposto no §7,

esse uso é distinto deste outro, como um vento, ou uma “coisa extremamente sutil”, porquanto:

Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar ténue penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar [...]. (AT, IX-1, p. 21; Obras escolhidas, 2010, p. 144)

O filósofo admite que a palavra “alma” é tradicionalmente objeto de obscuridade e confusão. Isso porque:

[...] como provavelmente os primeiros inventores dos nomes não distinguiram em nós o princípio pelo qual somos alimentados, crescemos e realizamos sem o pensamento todas as demais funções que são comuns a nós e aos animais, daquele outro pelo qual pensamos, deram-lhes o mesmo nome de alma; e observando depois que o pensamento era distinto da nutrição, chamaram espírito a essa coisa que há em nós e possui a faculdade de pensar, e a qual acreditaram que era a parte principal da alma. Mas, advertindo que o princípio pelo qual nos alimentamos é inteiramente distinto daquele pelo qual pensamos, eu disse que a palavra alma é equívoca quando se aplica a ambos igualmente, e que, considerá-la como esse ato primeiro ou forma principal do homem, deve entender-se unicamente desse princípio pelo qual pensamos. Para evitar esse equívoco e ambiguidade, tenho-o chamado espírito quase sempre, pois não entendo senão que é o espírito toda essa alma inteira que pensa. (AT, VII, p. 354; “Respostas às quintas” objeções; Obras Filosóficas, 1945, p. 306 – grifo nosso)

Segundo a passagem acima, “o princípio pelo qual nos alimentamos é inteiramente distinto daquele pelo qual pensamos”, de modo que a ambiguidade da palavra “alma” leva comumente a tomar um pelo outro, ou a misturá-los erroneamente. Sendo o princípio da nutrição distinto do outro pelo qual pensamos, não há porque admitir várias formas substanciais ou mesmo várias partes distintas (em absoluto) da alma, pois “é o espírito todo essa alma inteira que pensa”. A unidade e a indivisibilidade da alma ligam-se à consciência-de-si, marcando o âmbito do espírito como necessariamente referido ao pensar, enquanto, em momento apropriado ou em um sentido preciso, as funções nutritivas e sensitivas serão atribuídas estritamente ao corpo e à teoria da homogeneidade da matéria. Nesse caso, a teoria da alma e a física racional rompem, evidentemente, com a noção de alma tripartida

(nutritiva, sensitiva e racional) e estabelecem um novo horizonte para o tratamento do psíquico e do físico.

No entanto, apesar de a afirmação acima ser textual, nem sempre o filósofo teria sido tão exato ou preocupado com a delimitação e o uso preciso desses termos. Na verdade, na maioria dos casos, “espírito” e “alma” parecem termos usados correntemente pelo filósofo como sinônimos. Segundo Landim, o termo *mens* “foi traduzido pelo duque de Luynes para o francês por “espírito” (1994, p. 41, n. 3). É o que comumente ocorre nas traduções brasileiras das *Meditações* (versão em francês), por exemplo, a de Bento Prado Jr. e J. Guinsburg (cf. “Bibliografia primária”, *Obras escolhidas*, 2010). No entanto, Buzon e Kambouchner apresentam uma diferença de ênfase entre os termos “mente” (*esprit*) e “alma” (*mens*) que não parece ser exata, ao menos no plano das *Meditações*. Esses intérpretes consideram que a “palavra mente traz para o primeiro plano as funções puramente intelectuais, a palavra alma, as do «sentido» (sensação, afetividade) e da vontade” (*Vocabulário de Descartes*, 2010, p. 10). Por sua vez, a tradicional leitura gueroultiana parece bem mais correta, ao explicar que:

[...] a palavra *mens* é traduzida tanto por alma quanto por *esprit*. A palavra espírito designa alma na sua acepção cartesiana precisa de coisa incorporeal, princípio puramente pensante, exclusivo da anima entendida como princípio de vida; a palavra alma refere-se ao uso comum da noção não ainda precisada pela análise filosófica. Esta trará duas precisões: 1) a alma é por natureza espírito, isto é, exclui tudo o que é corporal (portanto a anima); 2) a alma é por natureza pura inteligência, isto é, exclui a imaginação e os sentidos. (GUEROULT, 1968, I, p. 65, nota 45).¹²⁰

Em relação à questão da dissonância entre as explicações dos intérpretes, concordamos com Gueroult quanto a haver, de fato, a realização de uma crítica à noção de alma (a anima ou animus) vista sob o olhar da tradição, principalmente quanto ao modo de tratar a relação entre os âmbitos espiritual e o corporal. Enquanto em determinados momentos o filósofo utiliza o termo “animus” (ânimo), como sinônimo de mente, intelecto ou razão, tal como ocorre na versão latina das *Meditações*. Na versão em francês, o termo “ânimo” é retirado. Nesse caso, no §7 da “Segunda meditação”; respectivamente, diz o filósofo: (Latim) “sou, portanto, precisamente, só coisa pensante (*res cogitans*), isto é, mente (*mens*) ou ânimo (*animus*) ou intelecto (*intellectus*) ou razão (*ratio*)”¹²¹;

120 Quanto à diferença de ênfase entre *mens* e *esprit*, conferir as “Respostas às quintas objeções” (AT, VII, p. 355-356), conforme aponta Gueroult na mesma nota citada na passagem logo acima.

121 AT, VII, p. 27 – versão latina.

(Francês) “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito (*esprit*), um entendimento (*entendement*) ou uma razão (*raison*)”¹²².

De todo modo, é patente no texto cartesiano que uma das principais preocupações da teoria da alma racional é mostrar que, enquanto espírito, essencialmente falando, para a descoberta da alma, a explicitação de sua essência e o exame de sua natureza, o conhecimento da alma não depende do conhecimento do corpo. É sob o fundo dessa tese que decorre um uso dos termos “alma”, “espírito” e “mente”, tal que eles fossem utilizados com vistas a abandonar a noção de anima, tal como esta era concebida pela tradição, isto é, como princípio de vida. Como discutiremos na sequência, o espírito será afirmado como puro intelecto, e, por outro lado, as funções sensitivas, imaginativas e volitivas não são excluídas em absoluto da natureza própria do pensamento, mas serão tratadas como faculdades contingentes.

3.5. Abstração e caracterização da “coisa-pensamento”.

Neste momento das Meditações, isto é, na passagem do §8 ao §9, a complexidade da situação exige que a substância pensante seja capaz de delimitar e caracterizar em si mesma dois âmbitos. Um âmbito especificamente essencial e outro modal. De toda forma, o âmbito modal remete-se ao âmbito essencial e ambos comumente se relacionam e cooperam. No entanto, em um sentido fundamental, o último é distinto do primeiro; isso, não por uma distinção na realidade da coisa, mas porque os modos podem ser retirados ou negados à substância a que eles pertencem sem que a coisa seja negada ou aniquilada. Assim sendo, a partir desses dois âmbitos e de sua relação, há um terceiro, considerado provisoriamente como exterior e distinto dos outros dois. No caso, os três âmbitos são os seguintes: 1) o que pertence essencialmente à *res cogitans* (a coisa identificada com o atributo principal, o pensamento); 2) o que é secundário, mas lhe pertence (seus modos e atributos), e 3) tudo o que provisoriamente é tomado como desconhecido ou possivelmente como exterior, pois, no momento, ainda sou incapaz de examiná-lo, seja porque ignoro o objeto em questão, ou porque ainda não o conheço. Nota-se que, assim como os dois primeiros, o terceiro elemento dessa distinção também é fundamental, visto que exerce a função de levar o sujeito a suspender o juízo, como que deixando de lado provisoriamente as alternativas inviáveis. Nas palavras do filósofo:

122 AT, IX-1, p. 21 – versão em francês.

Mas também não poderia ocorrer que essas mesmas coisas que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. (AT, IX-1, p. 21-22; Obras escolhidas, p. 144-145)

Desde que o ego não emita juízos a não ser sobre coisas conhecidas na atualidade, tendo esse ponto de apoio conceitual, a partir daí sua atenção é direcionada a suspender o juízo acerca de coisas ou modos que não lhe pertençam. Essa suspensão do juízo se baseia na simplicidade do *ego cogitans*, pois em toda situação de hesitação, ou de dúvida, a segurança da intuição do *cogito* pode ser atualizada, de modo que a consciência-de-si reitera a certeza da existência do sujeito. Como o eu pensante não pode ser decomposto ou reduzido a outros entes ou entidades, essa subsistência indica que o conhecimento de sua existência é atualizado ou reiterado independentemente da acidentalidade própria dos seus modos de pensar. Como se percebe, a suspensão do juízo acerca de objetos que supostamente inexistem, ou que são desconhecidos, ocupa o papel de propiciar que o ego siga delimitando a natureza da alma excluindo de sua natureza qualquer ente ou entidade que não lhe pertença. Ora, todo e qualquer conhecimento da natureza da alma exige, neste momento da investigação, essa delimitação para que não haja mistura ou confusão entre os âmbitos mental e o “extramental”. Por conseguinte, como ainda não há conhecimento do âmbito “extramental”, o ego suspende o juízo em relação a esses objetos.

O §8 é fundamental no projeto de mostrar que a “coisa-pensamento” é essencialmente um ser abstrato, um entendimento ou uma inteligência pura, visto que a única coisa que não foi possível abstrair do sujeito do pensar é sua realidade como coisa pensante. É nesse sentido que ser uma “coisa que pensa” não equivale a uma capacidade ou uma faculdade de pensar: a coisa é ela mesma pensamento, “uma coisa-pensamento” (FORLIN, 2005, p. 131). O mesmo não ocorre com a faculdade da imaginação, uma vez que há um esforço por destituir a capacidade imaginativa de pertencer essencialmente ao conhecimento que o ego tem de si mesmo nesta altura das Meditações. Vejamos o que afirma o filósofo:

[...] Ora, sei já certamente que sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos e quimeras. Em seguimento disso, vejo claramente que teria tão pouca razão ao dizer: excitarei minha imaginação para conhecer

mais distintamente o que sou, como se dissesse: estou atualmente acordado e percebo algo de real e de verdadeiro; mas, visto que ainda não o percebo assaz nitidamente, dormiria intencionalmente a fim de que meus sonhos mo representassem com maior verdade e evidência. E, assim, *reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo, e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza.* (AT, IX-1, p. 21; *Obras escolhidas*, p. 145 – grifo nosso).

Focando sua atenção ao uso da intuição intelectual (*intuitus mentis*)¹²³, desencadeia-se a recusa dos dados da imaginação como medida do conhecimento que tenho do que sou como coisa pensante. Isso acontece porque as percepções que posso atribuir a coisas materiais, seja em vigília, seja ao sonhar, são suspensas ou afastadas do conhecimento que tenho de mim mesmo.

A divisibilidade imanente à capacidade construtora da imaginação é um poder de representar imagens que não se confunde com o esforço intelectual próprio ao entendimento. Por um lado, a coisa é “ela mesma pensamento”. Por outro lado, suas capacidades supõem certa territorialização de suas potencialidades e capacidades, ainda que, de fato, essa repartição seja mais didática que efetiva. Ora, a faculdade da imaginação evoca uma capacidade construtora, auxiliar ao entendimento, a qual se presta a formar e deformar imagens, remetendo a um trabalho do espírito no âmbito da percepção dos modos de divisão próprios à *res extensa*.

O esforço de significação de imagens por meio da imaginação não se mistura à essência da “coisa-pensamento”. Essa restrição resulta do fato de que a intuição do ego, quanto à apreensão intelectual de sua essência, possui uma natureza particular, isto é, a de ser uma percepção estritamente intelectual na qual sujeito e objeto coincidem, de um só golpe, no próprio representar.

A consciência-de-si possui esta particularidade, a qual mostra que se conhecer pelo entendimento depende de uma desterritorialização do saber sensível. Essa técnica de desconstrução de uma crença comum, a do saber sensível como autônomo e fundamento do saber, visa explicitar que, na percepção de uma coisa como coisa, o espírito possui certa força abstrativa que permite examinar e distinguir sua própria acidentalidade da essencialidade.

123 “Distingo duas espécies de instintos: um está em nós enquanto homens e é puramente intelectual, é a luz natural ou *intuitus mentis*, no qual, unicamente, julgo que se deve confiar; o outro está em nós enquanto animais, é certa impulsão da natureza para a conservação do nosso corpo, [...] que não deve ser sempre seguida” (AT, II, p. 599; “Carta a Mersenne”, 16-10-1639).

De um lado, pois, há o essencial e fundamental, de outro, o acidental e contingente. É por isso que as imagens atribuídas a coisas corpóreas, seja em vigília ou em sonho, não são admitidas ao conhecimento que tenho de mim mesmo, visto que posso deixar de pensar em uma imagem qualquer, por exemplo, em um quadro fixado em uma parede, e ainda assim continuo a existir sem nenhum problema. Todavia, não posso deixar de pensar sem que deixe de existir. Também me é impossível deixar de reconhecer que quem está a duvidar, conceber, afirmar, negar, imaginar e mesmo sentir, sou eu e não um outro. Aprofundando essa discussão, Descartes problematiza esse ponto capital, a saber: de fato, que é este pensar que pode ser dissociado de mim, ao menos por abstração, deste outro que está vinculado à essência do que sou?

Vejam os o que o filósofo afirma na sequência do texto, no §9 da “Segunda meditação”, em relação à continuidade deste exame do espírito.

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. (AT, IX-1, p. 22; Obras escolhidas, 2010, p. 145)

Na passagem acima, a coisa que pensa não é definida essencialmente pela disseminação de todas estas capacidades (duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar etc.), mas essas maneiras de pensar são apresentadas e direcionadas para a própria substância a partir de sua unidade como sujeito. Embora, desde as *Regras para a direção do espírito* (“Regra XII”), diz o filósofo que o espírito é o sujeito cognoscente e, como é sabido, a filosofia cartesiana jamais abandonaria tal perspectiva. Já nas *Meditações*, como não poderia ser diferente, essa tese é basilar, pois o espírito possui uma força espiritual perceptiva pela qual é possível a formação de ideias. A inventividade no exercício de formar ideias ou representações, como uma capacidade criadora do espírito, parte da consciência-de-si em um nível estritamente intelectual. A força perceptiva do espírito é manifesta ou dita pela posição representacional deste sujeito, o *ego cogitans*, pois em toda e qualquer operação intelectual, suposta no ato descobridor, subentende-se uma operação intelectual que não é um feixe de representações desorganizadas.

Tanto a unidade do espírito, por meio de sua capacidade aglutinadora aí manifesta, como a natureza criadora do ato intelectual perceptivo são os dois temas centrais em questão no §9.

Assim, partindo da unidade do espírito, são problematizados dois de seus aspectos fundamentais, a saber: 1) sua capacidade de suportar modos; 2) a possibilidade de o ato perceptivo ser criador de novas ideias. Quanto ao tema, nas palavras do filósofo:

[...] sou eu próprio este mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo de mau grado, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. (AI, IX-1, p. 22; Obras escolhidas, 2010, p. 145-146 – grifo nosso)

Entender, duvidar, imaginar, conceber, são referidos ao ego, e mesmo admitindo a hipótese de que estejamos a sonhar sempre, ou, talvez, que o grande enganador se disponha a manipular-me, mesmo assim todas essas maneiras de pensar me pertencem como modos do meu pensar. Atentemos ao fato de que aqui o grande enganador não faz frente a essa evidência, ao contrário do que aconteceu, como vimos, com certa natureza que concedia pertencer ao meu próprio corpo, a qual foi suspensa ou derrubada pela hipótese do grande enganador. A evidência do pertencimento do atributo pensamento não pode ser negada, bem como minha natureza de sujeito suporte dos modos de pensar acima descritos. Nas palavras do filósofo, conheço que a natureza do pensamento é tal que “não entendo alguma coisa de universal que compreende todas as maneiras de pensar, mas antes uma natureza particular que recebe todos esses modos”¹²⁴.

Como podemos notar, jamais o pensar poderia ser considerado uma universalidade indistinta de um sujeito, pois, na verdade, quem pensa não é emergente pelo próprio aparecer do representar segundo um feixe de representações aglomeradas em uma instância qualquer, mas é, sempre, um sujeito abstrato que pensa, o *ego cogitans*, que possui uma natureza particular. Nesse sentido, ainda que seja necessário examinar e explorar qual a natureza desse sujeito, de toda forma ele possui uma natureza que está dada e que

124 AI, V, p. 221; “Carta a Arnauld”, 29-6-1648.

não pode ser retirada, como foi demonstrado pela prova da indubitabilidade do *cogito* exposta no §4. Desse modo, se o *ego cogitans* subjaz ao objeto, diferindo, pois, daquela opinião pré-crítica, a qual tomava o objeto como dado segundo um estatuto inquestionável, a capacidade da consciência de absorver modos do pensar provoca uma inversão na ordem do conhecer. Essa inversão da consciência diante do objeto faz com que, na tomada do objeto como objeto da consciência, haja um sujeito existente e indubitável, o qual mostra a necessidade de o *ego* permanecer provisoriamente no âmbito solipsista, até que haja uma abertura para a certeza de uma exterioridade que não rompa com a cadeia de evidências instaurada.

3.6. “Coisa-pensamento” e relação sujeito-objeto.

Com vistas a entendermos o papel da “coisa-pensamento”, considerando o recuo do sujeito em relação ao objeto, faz-se necessário explicitar certos níveis ou características dessa relação. Ora, supondo o apresentado até aqui em relação ao exame do *cogito* e a crítica ao sensualismo, podemos considerar que, para o objeto ser tomado como objeto da consciência, há que se ter em vista três elementos fundamentais que tocam na posição epistêmica e ontológica da consciência.

Esses três elementos ou níveis são concomitantes, e não há nenhum tipo de prevalência ontológica ou epistêmica de um em relação ao outro. No caso, em primeiro lugar, o pensamento é o sujeito que pensa e compreende segundo razões, ou significativamente. Não houvesse essa característica imanente ao *ego cogitans*, o próprio ato de tomar consciência da verdade de si mesmo, consciência-de-si, seria incognoscível. Isso porque, ainda que a consciência-de-si seja fundadora de toda e qualquer possibilidade representativa de acesso a outros objetos ou representações, há um fundo da consciência iluminador do próprio ato de tomada de consciência. Esse elemento, por assim dizer, é o próprio do pensamento, isto é, sua capacidade de significar. Em segundo lugar, o *ego* está em uma posição ontológica de atuar como uma substância-sujeito de todos os modos de pensar (*modus cogitandi*). Para tanto, o *ego* se ilumina continuamente a partir da consciência-de-si e permite a representação objetual de forma ampla e abrangente. Isso para que todo representar suponha o representante e disponha o representado. Além disso, em terceiro lugar, como o pensar é o objeto de si mesmo na consciência-de-si, isso implica na condição de autoafecção do sujeito em um nível diferenciado. Essa diferenciação

é condição para que o *cogito* não seja escolhido ao acaso como uma entre infinitas representações possíveis, de modo que há sim uma marca própria da experiência intuitiva do *cogito*, a qual foi expressa por Descartes a partir de um axioma: “para pensar é necessário ser”¹²⁵.

Na verdade, os três níveis descritos acima são explicitações que visam a melhor mostrar ou detalhar a posição epistêmica e metafísica da existência deste ente, o *ego cogitans*. Uma vez que o papel do sujeito, desde a prova da indubitabilidade do *cogito*, é mostrar que o espírito é objeto de si mesmo antes de todo e qualquer ato conhecedor, e, a partir daí, é-lhe possível ordenar e compreender pensamentos e percepções segundo razões, notemos que a filosofia cartesiana está profundamente presa ao propósito epistêmico de fundação de uma ciência de proposições certas assentadas no *ego*. Neste caso, a condição da significação do objeto (nível epistemológico) supõe um sujeito que pensa. Entretanto, esse mesmo sujeito é a coisa ou a substância, que é o espírito¹²⁶ (nível ontológico).

Isso posto, a redução dos objetos de pensar em objetos da consciência é um processo de deslocamento que descentraliza o protagonismo do objeto e põe sob o jugo da noção de sujeito certos papéis fundamentais. Quando estamos nos reportando ao *ego* como sujeito metafísico, abstrato, o que implica em uma teoria da subjetividade, como esse sujeito pode ser suporte de si, ao atualizar a verdade de si mesmo via consciência-de-si, e, ainda assim, na continuidade da duração, ser o sujeito suporte dos objetos, os quais são tomados como objetos da consciência ou representações?

Tradicionalmente, *subjectum* > é sinônimo de substância (em grego, ὑποκείμενον: *hypokeimenon*), que, em metafísica, significa o suporte de atributos. Para Aristóteles “sujeito” refere-se ao que subjaz à multiplicidade das propriedades que aparecem.¹²⁷

O termo latino *substantia* significa «“o estar debaixo de” e “o que está debaixo de”. Supõe-se que a substância está debaixo de qualidades ou acidentes, servindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, ao passo que a substância permanece»¹²⁸. Ligado ou derivado da noção de sujeito e de

125 AT, VI, p. 33; Discurso do Método. – Trataremos desse tema na seção 3.7: «A noção “para pensar é necessário ser”: o problema em caracterizar o próprio da consciência em relação à substancialidade da alma».

126 “[A] substância em que reside imediatamente o pensamento é aqui chamada Espírito” (AT, IX-1, p. 125; Obras escolhidas, 2010, p. 240).

127 Cf. ARISTÓTELES. Metafísica, Livro VII, 1-3, sobretudo 1028 b - 3; 1029 a - 1; 1029 a - 1-9.

128 Cf. Ferrater Mora (1978, p. 269. “Substância”).

substância, Subjectum é o que está na base, o fundamento. Isso no sentido de que a disposição de algo, lançado adiante do sujeito, faz com que o último seja o suporte que permite o apresentar-se de algo. Diante de tão amplo quadro de problemas conceituais em relação ao tema, ao que tudo indica a noção de subjetividade – ainda que se refira à “característica do ser do qual se afirma algo”¹²⁹ – possui um sentido mais complexo e abrangente em Descartes, porquanto o filósofo recuperaria as noções de sujeito e de subjectum e as aplicaria em um sentido diferenciado. Por um lado, é mantido o sentido do sujeito como suporte de atributos, mas, por outro, assentaria no eu do *cogito* a capacidade de autofundação do pensamento pela atividade irrefreável do pensar (pois se deixo de pensar, deixo de ser), manifesta em um único ente a partir do qual o pensar é aberto significativamente no âmbito da finitude. Nota-se, pois, que o sujeito pensante tanto explicita um âmbito de atuar como substrato de acidentes, como uma atividade operativa pela qual a capacidade de conhecer significativamente lhe é imanente e, o que lhe é prioritário e fundamental, como o conhecimento imediato de si a si. Em relação a este último, no caso, a noção de substancialidade remete-se às condições do pensamento, do agir e do conhecer que lhe é característico, e o conhecimento de si a si torna-se como que a condição da própria coisa pensante em ser capacidade de autofundação. É sob o sentido da identificação da autofundação do pensamento, explícita por uma absoluta identidade, que o espírito é “a substância em que reside imediatamente o pensamento”¹³⁰.

Visando lançar luz sobre o tema do ego como sujeito suporte, é importante nos remetermos brevemente à discussão da noção de sujeito das “Terceiras objeções e respostas”.

Em primeiro lugar, voltemos à tese de Descartes, a qual estabelece que o espírito é o único que “conhece o espelho, o olho e a si mesmo”¹³¹. Desde que Hobbes criticou essa posição que identificaria o eu do *cogito* como sujeito suporte, como *subjectum*¹³², a compreensão de que o sujeito e o objeto se identificam em um nível primordial foi posta sob forte ataque e exigiu que o filósofo francês a defendesse a todo custo.

Para o filósofo inglês a noção cartesiana de pensamento erraria por se referir a muitas coisas e não separar o ato de pensar e o sujeito

129 Cf. Ferrater Mora (1978, p. 269. “Subjectivismo”).

130 AT, IX-1, p. 125; Obras escolhidas, 2010, p. 240.

131 AT, VII, p. 367.

132 Definição VI da “Exposição geométrica”; AT, IX-1, p. 125; Obras escolhidas, 2010, p. 240.

a partir do qual o ato emerge. Desse modo, Hobbes nota que a coisa que entende e o resultado do ato de entender se confundiriam, mas qual a necessidade dessa co-implicação, se todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e atos? Só Descartes não o fez, por quê? Vejamos a passagem na qual essa crítica é explícita e veemente, para então prosseguirmos a discussão:

Para M. Descartes são o mesmo a coisa inteligente e a intelecção, que é seu ato; ao menos diz que a coisa que entende e o entendimento, que é uma potência ou faculdade de uma coisa inteligente são o mesmo. E, todavia, *todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e atos, isto é, de suas propriedades ou essências, porque uma coisa é a coisa mesma que é e outra coisa é o que é sua essência. Pode, pois, suceder que uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento*, e, portanto, seja algo corporal, o qual se nega aqui sem prova alguma. E isto é, todavia, o fundamento da conclusão que parece querer afirmar M. Descartes. (AT, IX-1, p. 134; Obras filosóficas, 1945, p. 182 – grifo nosso)

De acordo com Hobbes, para a tradição *a coisa mesma que é, não é o mesmo que sua essência*, mas só Descartes pensaria o contrário. Ser sujeito-suporte dos atos de pensar, no caso, não equivale a admitir, como pretende Hobbes ao fim da passagem acima, ser possível, enquanto alma, que essa substância seja essencialmente uma coisa corporal. O ato se remete ao sujeito, isso ambos os filósofos concordam. Porém, no caso da alma, para haver qualquer tipo de pensamento tem que haver o sujeito, isto é, a coisa que pensa.

O problema é que o que para Hobbes constitui uma necessidade, a saber, a separação entre o ato e o sujeito, para Descartes é o sentido mesmo da relação entre a coisa pensante e seu atributo principal. Como materialista e mecanicista, Hobbes considera que pensar e meditar sobre as coisas do mundo remete a uma cadeia de movimentos quantificáveis, defendendo a ideia de que o real sempre se remete ao material. A objetividade das coisas e as representações qualitativas que são pensamentos ou representações derivam da sensação. Isso é o que o filósofo afirma já no primeiro capítulo de sua obra *Leviatã*, ao explicar que

[os pensamentos dos *homens*] cada um deles é uma representação ou aparência de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um objeto. [...] a origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). (HOBBS, 1974, p. 13 – interpolação nossa)

Ora, aqui é nítida a contraposição entre a perspectiva cartesiana em relação à posição do filósofo inglês. Descartes defende a imediata identidade entre o sujeito do pensar e os pensamentos sem nada supor de material ou sensorial. Pela autofundação do pensamento, o filósofo coloca na coisa que pensa a referência sem a qual não há qualquer ato de pensar, havendo uma identificação. Essa realiza o ato de mostrar que o sujeito do pensar, mesmo na consciência-de-si, jamais se reduz a uma função, seja ela predicativa (tal como na relação sujeito-cópula-predicado) ou lógica, tal que automaticamente a partir dela se produziriam predicados, conclusões e julgamentos. Conseqüentemente, o sujeito pensante cartesiano não é uma instância categorial automática do pensar. Note-se, pois, que as funções representacionais do ego jamais se limitam a implicações predispostas a serem confirmadas ou referidas a uma tábua dos conceitos a serem aplicados a intuições, ou mesmo por qualquer outro tipo de operação que poderia ser posta sob tal horizonte interpretativo.

A razão, para Descartes, é uma capacidade inata, assim como as verdades metafísicas, que, procedendo de um conhecimento interior que precede o conhecimento adquirido, são, junto à consciência-de-si, a condição do discernimento e da evidência. Com efeito, o filósofo diz que as verdades metafísicas devem ser expostas de um modo mais evidente que as demonstrações da Geometria.¹³³ Por outro lado, Hobbes considera a razão como uma capacidade que depende de certo esforço empírico, da própria temporalidade das vivências que vão aperfeiçoando nossa linguagem e nossos conhecimentos até ganhar corpo aquilo que denominamos por ciência. A precedência é, pois, da sensação e da memória. Não existe a possibilidade de pensamentos afastados, ou isolados, da esfera física, de forma que não há ações humanas que ultrapassem os limites impostos pelas leis da física. Nas palavras do filósofo inglês:

[...] A razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os *homens* chamam ciência. (HOBBS, 1974, p. 34)

Hobbes é radical e chega a afirmar que “as crianças não são

133 Cf. “Carta a Mersenne”, 25-11-1639; AT, I, p. 81- 82.

dotadas de nenhuma razão até que atinjam o uso da linguagem, mas são denominadas seres racionais devido à aparente possibilidade de terem o uso da razão na sua devida altura” (1974, p. 34). É claro que Descartes também supõe que a razão precisa ser trabalhada e aperfeiçoada até atingir seu uso pleno. Mas as afirmações do filósofo inglês visam a defender a precedência do sensorial. Quando ele considera os diferentes objetos do conhecimento a partir da distinção entre *conhecimento dos fatos e conhecimento das consequências*, o conhecimento dos fatos se limita aos sentidos e à memória, sendo um conhecimento absoluto, enquanto o outro, o conhecimento das consequências, este se remete ao âmbito das demonstrações e das ciências.¹³⁴

Descartes toma a *res cogitans* como uma substância que, para existir, independe do sensível, que é conhecida a partir dos próprios atos ou modos de pensar dos quais ela é o sujeito¹³⁵. O pensamento tem sempre um sujeito, o ego, que não depende da existência do sensível para manter sua realidade como substancial. Ora, mesmo que a substância não seja conhecida diretamente nela mesma, mas sim por seus acidentes, ainda assim ocorre que um deles é conhecido como o atributo principal, tal que este, além de caracterizar a própria coisa, também não pode ser negado ou tampouco retirado. Essas consequências conceituais deduzidas umas das outras marcam a identidade da coisa, a *res cogitans*, em relação ao atributo principal, o pensamento.

Os argumentos cartesianos vinculam esta situação de pertencimento dos diversos modos de pensar em referência ao seu sujeito, os *modus cogitandi* (duvidar, querer, imaginar, sentir etc), os quais explicitam uma importante característica que *redimensiona* os dados da imaginação e dos sentidos ao próprio pensar. Conforme explica Landim, “a consciência de uma certa passividade perceptiva, que se manifesta no pensar que se vê, que se ouve etc., caracteriza o sentir como maneira de pensar, isolado de sua referência ao corpo” (1992, p. 87). Isso é o que o filósofo afirma no §9 da “Segunda meditação”, após apresentar os *modus cogitandi* em referência à *res cogitans*, visto que, a partir daí, eles são encaminhados necessariamente à natureza do ego. Conforme explicita o filósofo:

[...] é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que

134 Cf. Hobbes (1974, p. 55).

135 AI, VI, p. 33; Discurso do método.

as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. Donde, começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente. (AT, IX-1, p. 22-23; Obras escolhidas, 2010, p. 146 – grifo nosso)

Nesta altura das Meditações, as coisas dadas pela imaginação e pelos sentidos só pertencem a mim na medida em que as direciono ao meu conhecimento como *res cogitans*. Ao tomá-las como modos do pensar ou como objetos de pensamento, na verdade “começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente”. Ora, não há uma abordagem da minha existência concreta para além daquela que reconheço até o momento me pertencer. Os *modus cogitandi* incluem os sentidos e a imaginação a partir da realidade do pensamento, e não como elementos pertencentes a um processo fisiológico que partiriam de um corpo. A consciência e seus modos de pensar são remetidos à teoria da alma racional, e esta, por sua vez, reduz o campo de investigação do sentir como referente à alma e não ao corpo, pois se, propriamente dizendo, “é a alma que sente e não o corpo”¹³⁶, isso ocorre na medida em que conhecer intelectualmente não exige nenhuma condenação ou erradicação em definitivo das coisas sensíveis. Conforme bem explica Guenancia, esse é o caso porque:

«Destacar seu espírito dos sentidos» (*abducere mentem a sensibus*) indica a necessidade do esforço para não imaginar de puras intelecções, isto é, para não as imaginar, para não figurar por confusas analogias com as coisas sensíveis afim de delas fazer coisas inteligíveis. (1998, p. 23)

Pela teoria da alma racional, o espírito torna-se o sujeito ao qual os objetos são lançados para ser percebidos. O esforço da alma em não imaginar a partir de puras intelecções visa mostrar que não é pelos sentidos que conhecemos o que é uma coisa corpórea. As coisas inteligíveis não devem ser tomadas pelas sensíveis e vice-versa. Se, por um lado, as coisas sensíveis são dadas, isto é, não posso negar que tenho em mim as ideias das coisas sensíveis, por outro, essas coisas não são acessíveis e conhecidas por elas mesmas. Tudo isso envolve, evidentemente, a correlação entre pensamento,

¹³⁶ AT, VI, p. 109.

existência, e os *modus cogitandi*. A substancialidade da alma e suas capacidades explicitam este poder ou esforço de entender, de conhecer via espírito. Sob esse horizonte investigativo, Descartes explica a noção “para pensar é necessário ser” não como o fruto da formalização de um silogismo, mas como uma expressão elucidativa quanto à problemática de caracterizar o próprio da consciência em relação à substancialidade da alma.

3.7. A noção “para pensar é necessário ser”: o problema de caracterizar o próprio da consciência em relação à substancialidade da alma.

Na quarta parte do Discurso do método, Descartes explica em que sentido a verdade “eu penso, logo existo” é o primeiro princípio de sua filosofia.¹³⁷ Na sequência, ao lidar com essa problemática, o filósofo é preciso ao identificar a substancialidade da alma ao eu, pois sua “essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”¹³⁸. Partindo, então, dessa caracterização do próprio da consciência como explicitação de que a substancialidade da alma se assenta no puro pensar, e que o pensar supõe o sujeito do pensar, o ego, logo no parágrafo seguinte, isto é, no parágrafo terceiro da quarta parte do Discurso do método, aparece uma explicação quanto dessa caracterização da verdade do *cogito* como ligada à condição significativa da substancialidade da alma. Com efeito, lembremos o que diz Descartes:

[...] considere em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois, como acabava de encontrar uma que sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, tendo notado que nada há no eu penso, logo sou, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é necessário ser. (AT, VI, p. 33)

Em primeiro lugar, é preciso insistir sobre do que trata a passagem acima. Muito se tem discutido, desde Hamelin e Laporte, sobre o significado desta noção “para pensar, é necessário ser”. Embora no Discurso do método, e depois nas “Segundas respostas”¹³⁹, seja o caso de Descartes mostrar como essa proposição do

137 AT, VI, p. 32; Discurso do método.

138 AT, VI, p. 33; Discurso do método. O mesmo ocorre nos Princípios da filosofia, onde o filósofo afirma que “não obstante as mais extravagantes suposições, nós não poderíamos nos impedir de crer que esta conclusão: Eu penso, logo eu sou, não seja verdadeira, e, por consequência, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem”. (AT, IX – 2; Princípios I; Art. 7; p. 27)

139 AT, VII, p. 140.

cogito pode ser apresentada como um raciocínio, e, portanto, tal qual um silogismo, por outro lado, o filósofo jamais descola dessas suas elucidações as questões referentes às temáticas da intuição, da consciência-de-si e da representação em geral. Ora, o *cogito* emerge como primeira verdade da metafísica, evidente, indubitável. Sua simplicidade supõe que sua verdade não dependa de nenhum conhecimento adquirido, pois na afirmação de existência desse ente, o *ego cogitans*, a elucidação de sua natureza remete à experiência psicológica de constatar um fato: é impossível separar o pensar e o ser do pensar sem cair em contradição com a própria experiência psicológica do pensar.

Voltemos, pois, a um ponto capital. Na elucidação interna da *res cogitans*, ao defender sua posição, Descartes responde a Gassendi explicando que

[...] quando nos apercebemos que nós somos coisas que pensam, é uma primeira noção que não é tirada de nenhum silogismo; e quando alguém diz: eu penso, logo eu sou, ou existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de qualquer silogismo, mas, como uma coisa conhecida de si, ele a vê por simples inspeção do espírito. (AT, IX, p. 110)

Ora, Descartes mostra que não comete petição de princípio na descoberta do *cogito*, bem como explica em que sentido o conhecimento interior precede a ciência adquirida, de forma que não há pressupostos da ciência adquirida em relação à descoberta do *cogito*, embora, evidentemente, há certas noções simples, ou leis do pensar, que permitem ao ego ser consciente da verdade de si mesmo como *ego cogitans*. Quanto ao tema, isto é o que o filósofo defende textualmente:

[...] quando tenho dito que esta proposição: Eu penso, logo eu sou é a primeira e a mais certa àquela que conduz seus pensamentos por ordem, eu não tenho por isto negado que seja necessário saber antes isto que é o pensamento, certeza, existência, e que para pensar é necessário ser, e outras coisas semelhantes; mas porque essas são noções tão simples que, por si mesmas, não nos fazem ter o conhecimento de coisa alguma que exista, eu não julguei que elas devessem ser levadas em conta. (AT, IX-2, I; Art. 10, p. 29)

O sentido de o *cogito* ser o primeiro princípio, enquanto julgamento de uma existência e explicitação de certa natureza, é uma exigência fundamental para que o ego não “dependa de nenhuma sequência de causas, e que me é tão conhecido que nada o pode ser mais”¹⁴⁰. Esse conhecimento interior do ego permite que

140 AT, IX, p. 85; “Primeiras respostas”.

sejam deduzidos “muito claramente os seguintes, a saber, que há um Deus que é o autor de tudo isto que há no mundo, e que, sendo a fonte de toda verdade, não criou nosso entendimento de tal natureza que ele possa se enganar no julgamento que faz das coisas com uma percepção muito clara e muito distinta”¹⁴¹. Por outro lado, o conhecimento interior dessas noções simples, como as noções de pensamento, certeza etc., são leis do pensar, são verdades eternas que habitam a consciência.

A noção simples “para pensar é necessário ser” é uma constatação, a qual, manifestando a ligação do “*cogito*” ao “*sum*”, explicita que, embora este “*dado mental*” seja um conhecimento interior que manifesta uma verdade, esse conteúdo não ocupa, segundo o filósofo, o papel de ser o princípio do princípio. Com outras palavras, a noção “para pensar é necessário ser” não é condição de possibilidade do *cogito* em relação à inspeção do espírito empreendida na intuição da proposição do *cogito*, embora, por outro lado, essa noção simples é sim um pensamento que manifesta à alma um conteúdo de pensamento que é fundamental na elucidação da natureza do *cogito*. Ora, não se pode entender que essa noção comum daria à primeira proposição verdadeira sua razão de ser como se do *cogito* ao *sum* houvesse um hiato corrigido por esse conteúdo de pensamento. Se as noções simples não são nem verdadeiras nem falsas, mas como que um conhecimento interior natural¹⁴², as leis internas, ou operações do pensar, também são manifestas na experiência da intuição da verdade de si mesmo como *ego cogitans*, de forma que a condição da representação em geral decorre da consciência-de-si. Mas as leis do pensar estão dadas ou estão postas, embora estas mesmas leis só se manifestem, segundo juízos de existência, a partir da operação da *cogitatio*. É no exercício do pensar, em sua reflexividade voltada para a descoberta de si a si, que essa noção comum é um conhecimento fundamental complementar, pois explicita o próprio da consciência em relação à indissociabilidade entre pensar e ser. Assim, a noção “para pensar é necessário ser” manifesta de forma complementar um conhecimento de nossa alma que procede da inspeção do espírito, tal que a ciência interior permita à ciência refletida acontecer de forma rigorosa.

141 AT, IX – 2; p. 10; Princípios, “Prefácio”.

142 AT, IX; p. 206.

Capítulo 4

A difração do espírito: o problema de abordar o conceito “corpo” sem um corpo existente

4.1. A irresistível aparição do sensível no §10 da “Segunda meditação”.

Na “Segunda meditação”, é com grande labor que decorre uma complementaridade entre o uso da atenção e a percepção. Isso porque a concomitância entre a atenção e a percepção, ambas, evidentemente, intelectuais, permite, pois, o apresentar do representar no ato conhecedor do *ego cogitans*. Assim, o ego examina os objetos escolhidos segundo um dado momento específico e em conformidade com suas intenções metódicas. No caso, ao ter consciência do objeto de pensamento, neste momento o objeto é fixado como representação, como um “algo” a ser percebido intelectualmente. O problema é que a força de inteligir do espírito pode muitas vezes descentralizar o foco ou afrouxá-lo, de tal forma que o ego nem sempre direciona sua percepção intelectual com a devida atenção a um único e mesmo objeto. Ora, se em um momento o sujeito toma consciência de um objeto e em outro momento poderá ter consciência de outro, então deve haver um mecanismo interno da consciência que permita a escolha adequada de um em detrimento de outro.

Com enorme dificuldade, desencadeia-se esse esforço próprio do espírito em manter sua atenção. Isso porque há uma infinidade de pensamentos que podem ser acessíveis na interioridade da consciência, pois a alma pensa sempre. A ordenação desses objetos percebidos está posta, como é evidente, no tempo ou na duração, e supõe que a memória seja uma faculdade confiável para que uma evidência passada seja validada na atualidade, o que não é o caso neste momento da “Segunda meditação”. Isso acontece porque, somente mais tarde, após a garantia da benevolência divina e a consequente superação da hipótese do grande enganador, é que podemos confiar definitivamente na memória e resgatar a validade das intuições que foram apreendidas tempos atrás. Percebe-se que a contínua intromissão das ideias sensíveis constitui como que um polo oposto que se manifesta no interior do espírito. Se esse confronto está no âmago da consciência, por que então, no §10 da “Segunda

meditação”, mais vale intencionalmente afrouxar a atenção e voltar-se para as ideias sensíveis do que rechaçá-las?

É necessário, mais uma vez, justificar essa guinada do §10 da “Segunda meditação” para a abordagem da crença acerca das coisas corpóreas. A nova jornada ao exame do sensível, que, de certo modo, poderia sugerir algum rompimento com o fio condutor proposto pelo exame do *cogito*, considera uma história da existência humana pré-meditativa. A experiência do sensível não foi, de nenhuma maneira, extraída ou abandonada completa ou definitivamente, na própria descoberta e enunciação do *cogito*. Embora a indubitabilidade do ego se tenha revelado uma exceção à dúvida que rompeu, por um lado, com essa compreensão de mundo pré-meditativa. Por outro lado, o sensível, agora absorvido pela interioridade do ego, continua presente em toda sua vivacidade, reivindicando seu espaço e emergindo em vários momentos da “Segunda meditação”. Esse saber, desde sempre aí, ou presente, confronta a verdade do *cogito* e como que o desafia, aparecendo à consciência como um tipo de pensamento muito nítido e vivaz. Essa espontaneidade do sensível, marca do pensar irrefletido, ou melhor, natural, manifesta uma oposição na qual o ego necessariamente esbarra.

Como podemos claramente observar, a noção de aparecimento ou de presença de um objeto é um dos temas principais da crítica cartesiana ao sensualismo, e esta prosseguirá a partir das crenças nas coisas corpóreas no §10. Enquanto ego, se estou centrado em realizar uma inspeção do espírito, isto é, de minha própria alma, por que então sou propenso a crer que as coisas corpóreas sejam conhecidas mais distintamente do que toda outra coisa? Sigamos discutindo a questão, a partir das palavras do filósofo:

Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação [...] Mas vejo bem o que seja: meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 146 – grifo nosso)

Antes da crítica metafísica, as coisas sensíveis ou corporais eram consideradas como verdadeiras, ou dadas, independentemente da relação do sujeito percipiente e do objeto percebido. Os chamados prejuízos da infância, ou hábitos da vida comum, eram relacionados ao ato cotidiano de atribuir existência concreta para objetos que,

talvez, não sejam existentes tal como eram considerados. Segundo Descartes, é imprescindível fazer um teste crítico que examine o sujeito que apreende esse mundo, a relação desse sujeito com as coisas ditas exteriores e, por fim, a realidade própria dos objetos a serem percebidos. Isso porque os três elementos dessa relação eram confundidos uns pelos outros. Reflitamos, porém, sobre o que, então, se exige para determinar o sentido da relação. Tanto o sujeito quanto o objeto eram suscetíveis de confusão, isso já sabemos. No entanto, o que particularmente caracteriza essa confusão que prende nossa visão de mundo a preconceitos tão infiltrados em nossos hábitos?

Para dar luz a essa questão, podemos voltar-nos para o fim da primeira parte dos Princípios, onde Descartes apresenta o que seriam as quatro principais causas de nossos erros. Em suma, a primeira e principal é apresentada pelo filósofo no artigo I, LXXI¹⁴³, e refere-se aos preconceitos da infância. A segunda, artigo I, LXXII¹⁴⁴, é que não conseguimos esquecer esses preconceitos; a terceira, artigo I, LXXIII¹⁴⁵, é que “nos fatigamos quando prestamos atenção aos objetos que não estão presentes aos sentidos; e que estamos, assim, acostumados a julgá-los não a partir da percepção presente, mas a partir da opinião preconcebida”, e a quarta causa, artigo I, LXXIV¹⁴⁶, consiste em que “ligamos os nossos pensamentos a palavras que não os exprimem com exatidão”. Essas quatro fontes de erros são vistas a partir da analogia exposta na primeira.

A infância significaria o processo de instauração do domínio das opiniões sensualistas mal fundadas. A vida de um homem seria a reificação desses prejuízos, sem haver um critério válido ou suficiente para que os hábitos da infância fossem superados. Atribuíamos existência real e concreta a realidades que, talvez, sejam fictícias. Em verdade, fomos acostumados desde sempre a “tocar as coisas exteriores”, e, a partir desse contato, a considerar que aí está a fonte de todos os nossos conhecimentos. Não extirpamos as opiniões irrefletidas ou mal assentadas porque em nossos primeiros anos de vida a estreita ligação entre o espírito e o corpo era exercida por um domínio completo do corpo. A alma, em vez de ser a protagonista das ações perceptivas do pensar, estava viciada em obedecer às informações confusas e obscuras que lhe apareciam. Sendo assim, ela não se preocupava em interpretar ou investigar se tais opiniões eram alheias ou estranhas, mas as assimilava como suas

143 AT, IX-2, p. 58-59; Princípios, I, LXXI, 2007, p. 55.

144 AT, IX-2, p. 59-60; Princípios, 2007, p. 55-56.

145 AT, IX-2, p. 60; Princípios, 2007, p. 56.

146 AT, IX-2, p. 60-61; Princípios, 2007, p. 56-57.

ou como impostas pela própria natureza. É nesse sentido que o filósofo afirma ser necessário que “liberemos a alma do embrião da servidão de seu corpo para a tornar imediatamente capaz de tudo conceber”¹⁴⁷. Na verdade, dizendo metafóricamente, não havia alma, porque a experiência psicológica era de a alma e o corpo encontrarem-se mesclados e fundidos sem que houvesse o reconhecimento de suas respectivas naturezas. O pior da situação é que a alma, ao não se reconhecer, operava de forma a confundir-se com as operações e as informações do corpo. Nessa situação, o espírito:

[...] só considerava outros objetos na medida em que eram úteis ao corpo, em que estava imerso, julgava que havia mais ou menos realidade em cada objeto conforme as impressões que causavam no corpo e lhe parecessem mais ou menos fortes. Daí emergiu a crença de que havia mais substância ou corpo nas pedras e nos metais do que no ar ou na água, porque o espírito percebia neles mais dureza e peso. [...] E como as estrelas não a faziam sentir mais luz do que a chama que brota de uma tocha, supúnhamos que cada estrela não era maior do que a chama de uma tocha. Novamente, como o espírito ainda não observava que a terra girava em torno do seu eixo, e que sua superfície era curva como a de um globo, estava por isso mais disposto a julgar que a terra era imóvel e que sua superfície era plana. E nosso espírito foi imbuído desde nossa infância de mil outros preconceitos do mesmo tipo que em nossa juventude esquecemos que os aceitamos sem suficiente exame, e os admitimos como dotados da mais alta verdade e clareza, como se os tivéssemos conhecido por meio dos sentidos, ou que foram implantados em nós pela natureza. (AT, IX-2, p. 58-59; Princípios, I, LXXI, 2007, p. 55 – grifo nosso)

É, pois, nesse contexto, que a visão sensualista, ou “verdade do senso comum”, pôde manter-se inabalável, ameaçando o exame da metafísica. Retratando os limites da ciência e da filosofia de sua época, a passagem citada acima mostra que o sensualismo pré-crítico, baseado no domínio do corpo, além de manter um indiscernível desarranjo substancial, também se mistura e se vale de todos os âmbitos aos quais ele consegue acesso, seja na ciência natural, na astronomia, na metafísica, na ética etc.

Essa “infância” é ampliada e abarcaria, como uma referência, a própria confusão filosófico-científica, a qual seria incapaz de distinguir e separar, segundo a ordem do conhecer, o sujeito percipiente dos prejuízos sensualistas. Por conseguinte, após ser iniciada, essa situação é corroborada, mantida e defendida pela tradição, tanto na metafísica quanto nas demais ciências.

147 AT, III, p. 424; Carta a Hyperaspistes, Agosto de 1641.

Fazer frente a esse sensualismo pré-crítico não equivale, contudo, a realizar uma desqualificação das coisas sensíveis. Se o ego como que esbarra continuamente na força de certa inclinação a tratar as coisas sensíveis como verdadeiras, essa oposição não pode ser derrubada simplesmente ao atribuir de uma opacidade aos sentidos como que antagonica à transparência da consciência-de-si. É necessário ultrapassar o modo vulgar de tratar o sensível, como também é fundamental não fazer a crítica ao sensível como se fosse uma região ontológica inferior. Com outras palavras, cabe realizar a crítica metafísica substituindo de maneira sistemática uma oposição que ganhou longa tradição entre “reino do sensível” e “reino do inteligível”.

Essa prova crítica, que retoma a suspensão do juízo da “Primeira meditação” e descobre a existência de um ente que escapa à dúvida metafísica, jamais incidiria numa negação completa e final da veracidade dos dados sensíveis. Ao contrário, a investigação traz à tona a profunda exigência por estabelecer as bases desse âmbito do conhecimento em seu nível mais elementar. Em certo sentido, o sensível sempre esteve presente, mesmo que a aquisição da experiência sensível estivesse ligada a um modo irrefletido ou espontâneo de julgar os objetos que aparecem deste ou daquele modo na experiência cotidiana. Uma prova da permanência do sensível é sua manifestação no autoexame que o ego realiza.

Se, por um lado, a obscuridade e a confusão são marcas dos limites dos julgamentos de identidade que fazemos acerca dos objetos sensíveis¹⁴⁸, por outro, as coisas corpóreas como que se impõem ao eu pensante, de forma que esse aparecer é um dado irrecusável. O aparecer do sensível, evidentemente, jamais foi questionado pelo filósofo. No entanto, há uma “parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”. Ora, essa presença dos objetos sensíveis, ao mesmo tempo, parece confundir-se com o que sou enquanto eu pensante, pois os primeiros são como modos do meu pensar e estão de fato em mim. Mas o que, efetivamente, faz com que essa parte que parece não se apresentar à imaginação e que reconheci ser impossível separá-la do que sou, na medida em que penso que sou, ilustra a consciência imediata do ego que é distinta da consciência das coisas sensíveis?

148 “Mas, a fim de podermos distinguir o que é claro em nossas sensações daquilo que é obscuro, devemos observar com muita cautela que possuímos um conhecimento claro e distinto da dor, da cor e outras coisas dessa sorte quando as consideramos simplesmente como sensações ou pensamentos; mas, quando as julgamos como certas coisas que subsistem fora de nosso espírito, somos plenamente incapazes de formar qualquer concepção delas” (AT, IX-2, p. 60-61; Princípios, I, LXVIII, 2007, p. 52-53).

Com vistas a responder essa questão, é fundamental que o *ego cogitans* identifique e explicita a base da confusão instaurada entre os objetos ditos sensíveis, a transparência da consciência-de-si, bem como em que o âmbito da consciência se distingue da faculdade imaginativa que retorna pela força do hábito.

Voltemos, pois, ao que são os dados sensíveis na “Segunda meditação”. Ainda que obscuros e confusos, eles mesmos são, dizendo de modo redundante, “dados”, isto é, os dados sensíveis não enganam, pois simplesmente estão aí e são o que são. Eles indicam ou se referem a elementos de uma suposta realidade que neste momento está suspensa pela hipótese do grande enganador. Lembremos que no início do §4 da “Segunda meditação”, as coisas ditas exteriores eram descritas como ligadas ao corpo e aos sentidos do sujeito meditador, enquanto a abertura para a possibilidade da descoberta do *cogito* faz frente ao âmbito posto em xeque pelo grande enganador.¹⁴⁹ Mas, agora tratadas como modos do pensar, as ideias sensíveis são dadas e manifestas no interior da consciência, e nisso não há problema algum. Mas há certa opinião sobre elas que deve ser suprimida ou superada pela crítica metafísica. Essa opinião se pautava por um equívoco do espírito e não dos próprios dados sensíveis. É o espírito que sempre as considerou como signos imediatos que manifestariam de forma indubitável a realidade das coisas tais como elas são, independentemente da natureza daquele que está a percebê-las.

Uma importante lição da “Segunda meditação” é que, em si mesmas, as ideias sensíveis não enganam e, mesmo, ao seu modo são “mais distintas do que qualquer uma daquelas que eu podia simular meditando”¹⁵⁰. Já o entendimento¹⁵¹, ele mesmo, opera concebendo as ideias dos objetos percebidos, mas sem afirmá-los ou negá-los. Por sua vez, o erro do juízo pertence à faculdade da vontade e não aos sentidos. Assim sendo, ainda que esteja pouco atento e perceba determinado objeto sem a devida atenção, o entendimento é incapaz de errar se a faculdade da vontade não realizar o ato de assentir (julgar). Não havendo, por um lado, uma ideia clara e distinta do objeto em questão, e, por outro, não reconhecendo o limite da percepção concebida, o erro é próprio do poder de escolher que existe em mim, isto é, de meu livre-arbítrio.¹⁵²

149 “Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?” (AT, IX-1, p. 19; Obras escolhidas, 2010, p. 142).

150 AT, IX-1, p. 60; Obras escolhidas, 2010, p. 190.

151 Nos Princípios I, 32, diz o filósofo que próprio do entendimento é o “aperceber”; AT, IX-1, p. 39.

152 AT, IX, p. 45; Obras escolhidas, 2010, p. 172.

Como o erro não está nas próprias coisas sensíveis, mas a visão pré-crítica errava ao considerar que as coisas corpóreas, ou sensíveis, são em si mesmas portadoras da verdade, nota-se que o propósito de Descartes é mostrar que jamais houve um devido exame da instância primeira, aquela do *ego cogitans*. Por conseguinte, se o sujeito é a instância significativa, pois expressa pensamentos e representações, então ele é o ponto de apoio pelo qual toda e qualquer significação, seja das coisas sensíveis ou das coisas inteligíveis, é apreendida no âmbito da finitude.

Ora, o exame do sujeito pelo sujeito, tratado como essa luz que faz ver, pela qual é manifesta a própria razão humana, nota que há uma força do hábito que lhe instiga a crer que os sentidos são os portadores definitivos da verdade. Como que cindido entre duas forças antagônicas, entre a verdade de si mesmo e a força do hábito, esta oposição é tratada de uma maneira um tanto quanto peculiar, pois o eu pensante cede momentaneamente o passo, mais uma vez, à crença na verdade dos sentidos. Isso, no entanto, implica que, em vez de rechaçar os sentidos, há que permitir que o espírito seja um instrumento da verdade pela qual poderá ser manifesta significativamente, em momento apropriado, a coisa sensível ela mesma. Assim, se o espírito do sujeito meditador “apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade”¹⁵³, como as crenças que estão presas voltam comumente, mais uma vez cabe a mim, *ego cogitans*, soltar as rédeas para que haja uma libertação suave e oportuna dessas opiniões por meio da crítica metafísica.

4.2. Exame do pedaço de cera: qual é o critério da percepção de uma coisa como coisa?

No §11 é escolhida uma crença comum. Mas sua importância é capital, pois ela está entre as que estão mais arraigadas no espírito. É assim que o §10 se volta à força e vivacidade das imagens que vêm ao espírito por meio dos dados sensíveis, e prepara a passagem para o exame do pedaço de cera. Por sua vez, o §11 trata, por um lado, das “coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e vemos”. No entanto, por outro, não pretende “falar dos corpos em geral, pois essas noções gerais são ordinariamente mais confusas, porém de qualquer corpo em particular”¹⁵⁴.

153 AT, IX-1, p. 21; Obras escolhidas, 2010, p. 146.

154 Cf. AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147.

Ao apresentar um exemplo que coloque em evidência o problema da percepção do múltiplo dos dados sensíveis em uma determinada intuição, ao tratar de qualquer corpo em particular, segundo um fio condutor comum (o exemplo do pedaço de cera), as condições da representação das coisas sensíveis serão ali questionadas em bloco. Isso para que seja colocada em xeque a autonomia do sensível em relação ao sujeito percipiente sob outro ponto de vista que aquele restrito ao saber sensível. Conforme explica o filósofo:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147 – grifo nosso)

As particularidades de um objeto (a cera) são apresentadas. No entanto, ao fim do parágrafo, o filósofo afirma que *“todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste”*¹⁵⁵.

O que surpreende é que, primeiramente, no §11, emerge certa permanência que situa a condição do conhecimento distinto da cera no próprio objeto. Mas, depois, no início do §12, certa desconfiança em relação a essa afirmação é exposta como um segundo momento da investigação da cera. Como bem explica Descartes:

Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se evanesce, sua cor se modifica: sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele se torna líquido, esquentam-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147)

A cera modifica-se, pois, ao ser lançada ao fogo, suas qualidades foram alteradas. Por fim, na sequência, mais uma vez retorna uma remanescência da cera que parece distinta, ou não relacionada, aos objetos sensíveis que constituíram a primeira observação que tivemos da cera. Eis o que diz o filósofo, vejamos:

A mesma [cera] permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à

155 AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147 – grifo nosso.

audição encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece [...] Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremos atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. *Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável.* (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147 – grifo nosso)

Caso a cera não permanecesse, instaurar-se-ia um puro vir a ser, visto que os dados recebidos pelos sentidos, suas informações, não explicitam, por si mesmos, que a cera permanece constante em um sentido capital. Mas o que permanece, de toda forma, contrapõe-se a todas as informações ali dadas ou manifestas sensivelmente?

Estar aí, e, logo depois, não estar mais, em relação a determinados objetos ou propriedades sensíveis, é tudo o que percebo sensivelmente na constatação que faço do pedaço de cera após este passar por um suposto processo de modificação. Mas como ocorre a passagem das propriedades sensíveis para este algo de *extenso, flexível e mutável*?

Pelos sentidos, a permanência da cera é confusa e obscura, pois a mudança ali exposta simplesmente indica, em primeiro lugar, presenças, e, depois, ausências daqueles mesmos objetos ou propriedades sensíveis. Dizendo “sensivelmente”, a primeira constatação da presença da cera não me indica a razão da permanência de “algo de *extenso, flexível e mutável*”. Por fim, uma única presença aparece e permanece, e esta última, por sua vez, pode ou não estar ligada à presença e ausência dos objetos sensíveis anteriormente observados. Nota-se, no caso, que sei que ela permanece; contudo, como sei que esse algo permanece? Ora, se sei que a cera não se esvai e que “*nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável*”, por que o sei? Em relação ao pensamento que emerge como uma conclusão: “sei que algo permanece...”, a não suposição do sujeito do pensar leva à conclusão drástica de que não haveria como ser equacionada ou manifesta a permanência da cera.

O múltiplo dos dados sensíveis, manifestos no caso da cera, não emerge para o ego através de um vir a ser constante e disperso de dados ou sinais. Há uma ação perceptiva na qual a cera é percebida e suposta na ordem da duração e do ser. Logo, para serem explicitados significativamente, isto é, pensados ou inteligidos, os dados sensíveis requerem ou exigem a interpretação de um sujeito que os situe em uma dada situação epistêmica, o que não seria possível por meio da capacidade imaginativa do espírito. Afastar a imaginação do conhecimento do pedaço de cera, ao menos quanto à problemática da remanescência da percepção sensível, é o que o

filósofo faz ao fim do §12. Eis o que afirma textualmente Descartes:

Ora, que é isto: flexível e mutável? Não é que eu imagino que esta cera sendo redonda será capaz de ser quadrada, e de passar do quadrado para uma figura triangular? Não, certamente, não é por isto que a concebo capaz de receber uma infinidade de semelhantes mudanças, e eu não poderia, contudo, percorrer esta infinidade pela minha imaginação, e, por consequência, esta concepção que eu tenho da cera não se forma pela faculdade de imaginar. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147 – grifo nosso)

Para o filósofo francês, sem o ego, não há a constatação da permanência da cera, e tampouco um desconjuntado fluir de objetos, pois até mesmo um puro e simples “estar aí” de algo supõe algum tipo de interpretação significativa. Representar, nesse caso, segue mais profundamente que dispor o objeto como um ente a ser percebido, mas remete a uma disposição epistêmica do dito objeto em certa situação. A remanescência da cera ultrapassa, pois, a apreensão sensível, e remete à compreensão significativa própria ao espírito, que o situa na duração e no ser.

A subsistência da cera, no momento em que é “despida de suas vestimentas”, indica uma determinada situação-limite. Nesta, a análise de um objeto sensível mostra que de uma conclusão excepcional, a permanência da cera, é extraída outra consideração fundamental que remete à natureza do eu pensante: que a cera é descoberta e intuída somente por uma percepção do intelecto. Esse é o caso, considerando que o §13 mostra que a inspeção mental é própria do entendimento, como capacidade de conceber¹⁵⁶; e, depois, essa afirmação é reiterada em forma de conclusão no §14, visto que, ao distinguir a cera de suas formas exteriores, “como se a tivesse despido de suas vestimentas [...] não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano”¹⁵⁷.

Surpreendentemente, o conceito de corpo está parcialmente presente no exame da cera. Isso porque, embora a existência desse “algo” ainda não tenha sido provada, e, portanto, permaneça desconhecido como “coisa”, esse mesmo “algo” pode sim ser lançado como objeto de um exame hipotético. No caso, abre-se essa possibilidade apenas porque o exame hipotético é considerado pertinente para elucidar ou colaborar na investigação específica do objeto conhecido, no caso, o *ego cogitans*. Note-se que a investigação e suas hipóteses, por sua vez, devem ser justificadas pelo método ou

156 Sed solius mentis inspectio – AT, VII, p. 31.

157 AT, IX-1, p. 25; Obras escolhidas, 2010, p. 149.

pela ordem proposta. Ora, como vimos no §10, o problema é que o exame da natureza do espírito parece sofrer uma resistência, de forma que, através da faculdade da imaginação, o ego levanta a hipótese de as coisas corpóreas serem distintas.¹⁵⁸

Diante dessa resistência, o conceito de corpo ali abordado é um complemento fundamental para o aprofundamento do conhecimento do espírito, e não da essência do corpo, visto que na “Segunda meditação” ainda não existem corpos. Esse procedimento metódico, para Descartes, não teria nada de aberrante ou problemático, visto ser validado por uma das bases do método analítico. Nas palavras do filósofo:

Nas Meditações, eu supus algumas coisas que ainda não conhecia, mas não significa que elas nada sejam; sendo o modo de escrever analítico, que sigo, que permite algumas vezes explorar alguns fatos [...] os quais em seguida serão refutados. (AT, VII, p. 249)

O exame da cera extrai uma conclusão que é reiteradamente exposta no decorrer da “Segunda meditação”, porém a partir de uma espécie de prova da remanescência de algo que é concebido e interpretado pelo espírito humano, de modo a diferenciar essa concepção das atividades sensitiva (corpórea) e imaginativa¹⁵⁹. Por ora, mesmo que nesse momento das Meditações ainda não tenhamos os esclarecimentos da teoria da ideia e da representação da “Terceira meditação”, e os resultados da distinção real e da união substancial da “Sexta meditação”, já se opera, no caso da cera, um critério indicando o caráter preponderante da inteligência em relação aos sentidos e a imaginação. Aqui já está marcado que a natureza da inteligência é a de agir ou operar de modo distinto do que ocorre com as outras faculdades ditas contingentes.

Essa preeminência é validada pelo fato de que não me descobri como uma *res cogitans* pela imaginação ou pelos sentidos, visto que não foi ao contemplar qualquer imagem que tomei consciência do que sou. Nas “Respostas às quintas objeções”, o filósofo explica que “as faculdades de entender e imaginar não só diferem quanto ao mais e ao menos, mas também se distinguem entre si como duas maneiras de agir totalmente diferentes; porque na intelecção o espírito só se serve de si mesmo, ao passo que na imaginação

158 Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 146 – grifo nosso).

159 “Essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar” (AT, IX-1, p. 24; Obras escolhidas, 2010, p. 148).

contempla alguma forma corpórea”¹⁶⁰. Por outro lado, há complementaridade entre as faculdades dos sentidos e da imaginação em relação à primazia do entendimento, pois convém lembrar o artigo I, 32 dos Princípios, no qual o filósofo afirma que “sentir, imaginar, e mesmo conceber as coisas puramente inteligíveis, não são mais do que modos diferentes de aperceber”¹⁶¹. No entanto, essa relação sempre remete ao espírito como força significativa, visto que o entendimento é o único capaz de se servir somente dele mesmo e entender, e mesmo na ação imaginativa sempre é indicado algum objeto ou alguma forma corpórea que remete ao poder de aperceber e significar. O intelecto é quem percebe e quem conhece, e não os sentidos ou a imaginação. Para usar as palavras de Descartes:

Não vejo nenhuma dificuldade em entender que as faculdades de imaginar e de sentir pertencem à alma, visto que estas são espécies de pensamentos; e, contudo, pertencem à alma na medida em que ela está unida ao corpo, uma vez que são modos de pensamentos, sem os quais podemos conceber a alma toda pura. (AT, III, p. 385; “Carta a Gibeuf”, 19-1-1642)

Na “Sexta meditação”, o filósofo é claro ao mostrar que a imaginação não é necessária à natureza ou essência do espírito:

[...] esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde me parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. (AT, IX-1, p. 58; Obras escolhidas, 2010, p. 188)

Descartes não deixa de considerar que o intelecto pode ser auxiliado pela faculdade da imaginação, tal que ambos possam agir conjuntamente. No entanto, isso não limita a ação intelectual a ter necessariamente que recorrer à imaginação para que suas operações possam ser desencadeadas. Ora, também não é o caso de tomarmos a faculdade da imaginação pela dos sentidos, pois ambas também se distinguem. Esta última, por sua vez, manifesta certos dados ou signos que proveem das impressões que as coisas sensíveis lançam aos nossos órgãos de sentidos. Já a imaginação se remete à matemática, ou às figuras da geometria, que, sendo em si mesmas diferentes das coisas ditas exteriores, após a descoberta da *res extensa* na “Sexta meditação”, são naturezas imutáveis e verdadei-

160 AT, VII, p. 385; Obras filosóficas, 1945, p. 323.

161 AT, IX-1, p. 39.

ras.¹⁶² Embora essas faculdades sejam contingentes, ou melhor, auxiliares, isso não as torna dispensáveis. O que Descartes está querendo dizer é que a capacidade de subsistir, sendo puramente intelectual, pode ser afastada dos sentidos e da imaginação. Não obstante, para viver e pensar, sempre nos valem de todos os instrumentos disponíveis, até porque, se as matemáticas e a geometria são fundamentais à física racional, as coisas ditas exteriores não seriam menos importantes, pois um homem posto no mundo da cotidianidade jamais é um puro espírito, tal como se a alma fosse o piloto e o corpo o seu navio.

Assim sendo, seria desastroso que o filósofo fizesse uma crítica tão radical e definitiva ao ponto de destituir a importância epistemológica e ontológica das duas faculdades auxiliares. De todo modo, na crítica metafísica, aí sim, é por meio da capacidade intelectual de subsistir independentemente de toda e qualquer referência à corporeidade que o ego alcançou esse conhecimento de si mesmo como *res cogitans*. Caso nos voltemos para esse ponto específico, por ele compreendemos por que em determinados momentos de sua obra o filósofo exalta a independência ou a capacidade de subsistência do espírito. Por conseguinte, enquanto sujeito abstrato, essa essência ou natureza é a de ser uma pura inteligência, tal que os sentidos e a imaginação são contingentes, isso não quer dizer que é possível ou necessário realizar uma exclusão completa e total da imaginação e dos sentidos. Quanto ao ponto, a interpretação gueroultiana é esclarecedora e permanece fiel ao texto cartesiano:

[...] a imaginação e as sensações são percebidas diretamente em meu espírito como pensamentos, enquanto o corpo é exterior ao espírito e me é desconhecido. Imaginação e sentidos devem, portanto, relacionar-se à alma na medida em que não podem ser compreendidos sem ela. Eles não podem, pois, ser excluídos dela como o corpo dela está excluído; mas, sendo estranhos à sua natureza, só podem se relacionar a ela a título de propriedades contingentes, ao menos por isto pelo qual eles diferem da inteligência. Eles são os modos de minha alma, e há entre eles e ela uma diferença apenas modal. (GUEROUT, 1968, p. 67)

Não é sem razão que, na “Segunda meditação”, a análise do pedaço de cera é um exame de uma crença comum. Com efeito, nessa análise não ocorre uma investigação da natureza da *res extensa* como se ali já estivesse sendo apresentada definitivamente mais uma verdade da metafísica, ainda que, como já afirmamos, haja uma

162 Como é evidente, as coisas ditas exteriores ainda estão suspensas pela hipótese do grande enganador. No entanto, fazemos essas observações de forma pontual, para melhor explorarmos e compreendermos o caso da cera.

problematização do conceito de corpo ou natureza corpórea, conforme o filósofo expõe no “Resumo das meditações”.¹⁶³ Isso porque o termo substância indica um sujeito existente que é independente, já a abordagem da cera não se separa da constatação de que é o pensamento que a vê ou que a toca.

Embora a relação alma-corpo constitua um dos problemas discutidos no desvelar das seis meditações, já podemos assinalar, a título ilustrativo e não segundo a ordem das razões, que tratar do conhecimento do intelecto exige que o sentir seja diferenciado em dois âmbitos, um claro e distinto, e outro obscuro e confuso. Conforme diz o filósofo nos *Princípios da filosofia*:

[...] a fim de podermos distinguir o que é claro em nossas sensações daquilo que é obscuro, devemos observar com muita cautela que possuímos um conhecimento claro e distinto da dor, da cor e outras coisas dessa sorte quando as consideramos simplesmente como sensações ou pensamentos; mas, quando as julgamos como certas coisas que subsistem fora do nosso espírito, somos plenamente incapazes de formar qualquer concepção delas. (AT, IX-2, p. 56; Princípios, 2007, I, LXVIII, p. 52)

No primeiro plano, sensações e pensamentos coincidem, enquanto no segundo, o sentir é um dado do corpo que, talvez, não exista fora do nosso espírito, nada mais podendo ser que o produto de determinada reação psicofísica da relação alma-corpo. Antes de sabermos o que é o âmbito de nosso conhecimento dito obscuro, convém explicitarmos o outro, aquele claro e distinto, pelo qual sensações e pensamentos coincidem. Eis um dos propósitos da teoria da alma racional da “Segunda meditação”. Para tanto, como vimos, o domínio da sensação sobre a razão é atacado em sua raiz. Ora, se quem sente é a alma e não o corpo, todo e qualquer conhecimento parte da percepção da alma e não mais do sensível. Os atos de pensar, ou as ações perceptivas do espírito, não possuem sua razão de ser por uma junção desregrada. É o eu pensante quem acessa ou representa seus atos como modos do pensar. Nesse caso, o exame do pedaço de cera expõe o tratamento de uma crença pondo a autonomia do sensível em xeque. Isso posto, percebe-se que, ao estabelecer a ruptura com o apego pré-crítico, a investigação da cera colabora de maneira decisiva para que o exame do espírito explicita a natureza do sujeito conhecedor.

Como bem explica Guenancia, “a cera não pode ser

163 Explicando o plano da “Segunda meditação”, diz o filósofo: “[...] cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma em parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta Meditações” (AT, IX-1, p. 10; Obras escolhidas, 2010, p. 131 – grifo nosso).

considerada como substância, pois esse termo indica uma existência independente, então que a análise cartesiana não sai um único instante do «pensamento de ver» que não pode atestar senão a existência daquele que pensa ver ou tocar a cera” (1998, p. 57-58). Em verdade, entre todos os modos do conhecer no âmbito da finitude, seja sensível ou inteligível, é necessário o *ego cogitans* como o fundamento racional da compreensão. Com efeito, “não percebemos nenhum objeto tal como é apenas pelos sentidos (mas apenas a nossa razão exercida sobre os objetos sensíveis)”¹⁶⁴. Sendo assim, o conhecimento da cera não se refere ao múltiplo dos dados sensíveis sem ter em vista o sujeito percipiente. O exame da cera mantém o espírito atento em expor a natureza da própria percepção, isto é, do conhecimento intelectual, e indiretamente refuta o suposto empirismo grosseiro manifesto por aquela posição pré-crítica.

4.3. Exemplo dos espectros, o caso do pedaço de pau na água e os três graus dos sentidos como complementos explicativos do exame da cera.¹⁶⁵

Ao fim do §12 das Meditações, a demonstração que sustenta a percepção da cera é tomada como poder intelectual de conhecer ou conceber (poder de entender)¹⁶⁶, e esse poder se refere necessariamente à atualização da certeza do *cogito*. Ora, a partir da descoberta de si mesmo e a necessidade de atualização contínua dessa certeza, o exame da cera mostra que o sujeito do pensar é manifesto por uma unidade indissolúvel e originária que assume as rédeas de todos os atos representativos como percepções imanentes ao espírito. Essa é a razão pela qual “pode acontecer que aquilo que vejo não seja de fato cera; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa”¹⁶⁷. O pensar como sentir implica ou sempre se remete à unidade do espírito. Nas palavras do filósofo:

164 AT, IX-2, p. 60; Princípios, I, LXXIII, p. 56.

165 Nesta seção, mais uma vez, trazemos elementos explicativos complementares de outros momentos das Meditações e de outras obras. A proposta é aprofundar a discussão sobre a crítica cartesiana ao sensualismo e sua relação com a teoria da alma racional na “Segunda meditação”, ainda que, como é evidente, por este modo de tratar o tema a ordem das razões não seja inteiramente seguida.

166 “[...] não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe” (AT, IX-1, p. 24; Obras escolhidas, 2010, p. 148).

167 AT, IX-1, p. 25; Obras escolhidas, 2010, p. 149.

[...] a alma humana não é composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras etc., é, no entanto, sempre a mesma alma. (AT, IX-1, p.10; “Resumo das meditações”, Obras escolhidas, 2010, p. 132 – grifo nosso)

Tendo em vista a unidade do espírito e o poder de inteligir, assim como considerando as faculdades dos sentidos e da imaginação, existe outra faculdade ou poder pelo qual sou o que sou? Descartes apresenta intencionalmente outra força de agir que é própria ao espírito em um modo de ser diferenciado ou intermediário. Esse outro poder (faculdade) que reside em meu espírito é a capacidade de julgar. Há uma passagem no §14 da “Segunda meditação” que discute um exemplo interessante. A discussão pode ser interpretada seja como um complemento do exemplo da cera, seja como sua contraprova. Isso porque a capacidade de julgar é apresentada por uma proximidade e complementaridade em relação à faculdade do entendimento. Vamos aqui chamar esse caso de *exemplo dos espectros*. Vejamos o que afirma o filósofo no §14:

[...] pelos termos da linguagem comum; pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura: donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não somente pela inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela *homens* que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo *homens* da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou *homens* fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são *homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos*. (AT, IX-1, p. 25; Obras escolhidas, 2010, p. 148 – grifo nosso)

Nessa passagem, o aspecto intuitivo do espírito é complementado pela apresentação do juízo como um poder de julgar que é passível de ser voltado sobre o que o sujeito acreditava ver sensivelmente. O julgamento é o âmbito no qual o erro e o acerto podem manifestar-se por deliberação do sujeito. Na passagem acima, a expressão final mostra que “*julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos*”.

Essa é a razão pela qual, para conhecer qualquer coisa sensivelmente, faz-se necessário que o espírito se conheça melhor que qualquer outra coisa. Essa crítica ao sensualismo leva a alma a tomar consciência de que o pensar em geral, seja quais fores as

particularidades sobre as quais ele se aplique, carrega consigo a atualização do pensamento em sua caracterização como força conhecedora. Diante dessa capacidade, o julgamento emerge como possibilidade de deliberação significativa, de forma que a transparência do que conheço, no caso da cera ou ao ver *homens* pela janela, não está nos objetos vistos, mas na posse do conhecimento que tenho de mim mesmo. Conforme afirma o filósofo: “e encontram-se ainda tantas coisas no próprio espírito que podem contribuir ao esclarecimento de sua natureza, que aquelas que dependem do corpo (como esta – da cera) não merecem quase ser inúmeradas”¹⁶⁸.

A percepção intelectual da cera e dos *homens* que passam na rua não está condicionada ao puro sensualismo. A dificuldade em ultrapassar o modo vulgar de tratar as coisas sensíveis é que os prejuízos sempre estão presentes. Não é o caso de o sujeito pensante ter percebido a coisa sensível, primeiramente, e depois, a partir daí, elevar pela percepção intelectual o objeto sensível ao nível de um objeto inteligível. Ora, não há um conhecimento da cera que é transformado em conhecimento puro ou intelectual, como que rompendo com o que teria sido percebido primeiramente como sensível. Na percepção da cera, essa mudança do objeto lança continuamente ao ego a seguinte questão: que é a percepção de uma coisa como coisa?

Nesse caso, a compreensão da cera não se remete, em primeira instância, ao testemunho dos sentidos, mas se volta para a permanência que a percepção intelectual consegue abarcar, ao ser indicada e discernida uma identidade que não se desfaz. Dessa forma, nesse momento das Meditações não se coloca em questão o engano dos sentidos com qualquer intenção de defender que eles se corrigem, mas sim para mostrar que nada há de mais fácil a conhecer do que o próprio espírito. Na cera, as mudanças contínuas dos corpos ali em questão não levaram a alma a percebê-los como objetos sensíveis, por exemplo, por serem vistos ou tocados, mas sim como objetos intuídos ou inteligidos. É por isso que o filósofo afirma que:

[...] propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação e pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento. (AT, IX-1, p. 26; Obras escolhidas, 2010, p. 150)

A noção de a correção dos sentidos operar segundo a própria

168 AT, IX-1, p. 26; Obras escolhidas, 2010, p. 150.

natureza, isto é, de forma totalmente independente da concepção do espírito, constitui, na verdade, a tese dos autores das “Sextas objeções”. Como é evidente, nesse âmbito, caso os sentidos fossem autônomos e tivessem em si mesmos a capacidade de se autocorrigirem imediatamente em relação ao juízo verdadeiro, não haveria a intervenção de um agente externo ao sensível, de forma que o espírito não poderia ser tratado como o que há de mais fácil a ser conhecido. Em relação ao exemplo do pau na água, os objetores apresentam uma defesa do sensível e uma crítica ao entendimento. Essa problematização dos graus dos sentidos contribui para a compreensão do exame da cera, pois ela discute a tese de que nada há de mais fácil a ser conhecido do que o *ego cogitans*.

Em resumo, a crítica dos objetores é a seguinte: “[...] dizeis que há que desconfiar dos sentidos, e que a certeza do entendimento é muito maior que a deles. Mas como isso é possível se o mesmo entendimento não possui outra certeza que a que toma dos sentidos bem dispostos?”¹⁶⁹. Ao tratarem as coisas sensíveis de modo autônomo, tal que elas fossem capazes de se corrigir sem nenhuma intervenção da capacidade de entender do sujeito percipiente, os objetores na verdade confrontam Descartes com um dos maiores prejuízos “realistas”. Cabe mostrar que este radical “eu sinto”, pelo qual os sentidos se corrigem, é incapaz de conceber a verdade da coisa percebida sem a intervenção unificadora e significativa do ego. Assim, para o filósofo, faz-se necessário que esse realismo, de certo modo “ingênuo”, ceda ao estudo aprofundado do *ego cogitans*, o qual é tanto quem acessa a cera intelectualmente quanto o agente capaz de resolver a questão do pedaço de pau na água.

Mas essa superação do “sujeito dos sentidos” é mesmo possível? Com outras palavras, é o caso de refutar a verdade do sensível? Somos reconduzidos a considerar que essa superação é mais uma ordenação que uma descaracterização da verdade dos sentidos. Isso posto, rebatendo a crítica ao entendimento em detrimento daquela radical defesa do sensível¹⁷⁰, o filósofo defende que os mecanismos causais dos sentidos, em relação ao sujeito pensante, não são todos opacos, de modo que fosse necessário explicitar em que consiste a certeza dos sentidos a partir de uma divisão em três graus.

O primeiro grau dos sentidos refere-se apenas ao “efeito que causam imediatamente no órgão corporal os objetos exteriores, e

169 AT, VII, p. 418; Obras filosóficas, 1945, p. 338-339.

170 AT, IX-1, p. 236; “Sextas respostas”, Ponto 9.

este não pode ser mais que o movimento das partículas do órgão, e a mudança de figura e situação que de dito movimento provém”¹⁷¹. Aqui se trata, literalmente, das operações estritamente mecânicas entre objetos sensíveis e órgãos externos do corpo humano.

Já o segundo grau dos sentidos:

[...] contém tudo o que imediatamente resulta no espírito de sua união com o órgão corporal movido e disposto assim pelos objetos; por exemplo, os sentimentos de dor, prazer, fome, sede, das cores, dos sons, sabores e odores, do quente e do frio, e outros semelhantes, que provêm, segundo dizemos na Sexta Meditação, da união, e por assim dizer, da mescla do espírito com o corpo. (AT, IX-1, p. 236; Obras filosóficas, 1945, p. 352)

O terceiro grau dos sentidos, diferentemente dos outros dois, pois o primeiro é estritamente mecânico e o segundo psicofísico, é estritamente intelectual, e “compreende todos os juízos que são usualmente formamos desde nossa juventude acerca das coisas que há ao redor de nós, por ocasião das impressões ou movimentos que se produzem nos nossos órgãos de sentidos”¹⁷². O terceiro grau dos sentidos consiste, pois, estritamente na ação imanente ao próprio entendimento, que seria capaz de ultrapassar a simples impressão sensível, mostrando que, pelas impressões recebidas, a alma é capaz de discernir sobre sua existência, sua situação e mesmo sobre as propriedades do objeto. Ademais, conforme diz o filósofo:

[esta] certeza do entendimento é maior do que a dos sentidos, nossas palavras significam unicamente que os juízos que formamos em idade mais avançada, a causa de algumas observações novas que temos feito, são mais certas que as que temos formado desde a infância sem havê-los refletido; no qual não pode caber dúvida alguma, pois é sabido que não se trata aqui do primeiro nem do segundo grau do sentimento, porque neles não pode haver nenhuma falsidade. (AT, IX-1, p. 238; Obras filosóficas, 1945, p. 353 – interpolação nossa)

É por isso que a ação de julgar da alma não se remete aos dados sensíveis “brutos”, isto é, tal qual são percebidos ou dados sem a intervenção do discernimento do espírito, pois, dessa forma, não há como atribuir qualquer espécie de falsidade. Sendo assim, ela se refere à ação perceptiva que “lança luz” sobre o problema em tela, a qual, sendo a única capaz de corrigir o erro dos sentidos, é sinônimo de discernimento e de presença de uma determinada concepção intelectual. Decorre daí a afirmação do filósofo: “[...] só o

171 AT, IX-1, p. 236; Obras filosóficas, 1945, p. 352.

172 AT, IX-1, p. 236; Obras Filosóficas, 1945, p. 352.

entendimento corrige o erro do sentido, sendo impossível alegar jamais exemplo algum em que o erro proceda de haver-se fiado mais na operação do espírito do que na percepção dos sentidos”¹⁷³.

Note-se que, ao apresentar os três graus dos sentidos e discutir acerca do problema do pedaço de pau na água, Descartes leva em conta a tese defendida pelos objetores. Para eles, os sentidos são capazes de se corrigir, visto que, se a visão percebia equivocadamente o objeto como torto, o tato seria capaz de mostrar que o objeto é reto. Por sua vez, Descartes não discorda do auxílio do tato no exame do objeto em questão, mas ele colocaria uma expressão desconsiderada pelos objetores. Ele diria que “talvez o objeto seja reto”, de forma que para saber a verdade dessa percepção fosse imprescindível ter como instância primeira o sujeito que apreende significativamente estes dados. Isso porque, quando se confrontam a impressão de um dado sensível em um órgão corpóreo com a impressão de outro dado sensível em outro órgão corpóreo, ambas sendo antagonicas, não há como decidir a partir daí entre a verdade e a falsidade. Descartes resume admiravelmente essa situação nas “Sextas respostas”:

[...] ainda que [o tato] nos faça pensar que o pau está reto – e isto por esta maneira de julgar a que estamos acostumados desde a infância, e que por conseguinte pode chamar-se sentimento –, isto não basta, todavia, para corrigir o erro da vista, sendo necessário, ademais, que tenhamos alguma razão que nos mostre que nesta ocasião devemos fiar-nos melhor no juízo que formamos depois do tato, que daquele a que parece inclinar-nos o sentido da vista. (AT, IX-1, p. 238; Obras filosóficas, 1945, p. 353 – interpolação nossa)

A passagem acima mostra que há um elemento intermediário e exterior aos sentidos que é capaz de decidir entre a aceitação de um dado sensível (o da visão) em relação a outro dado sensível que lhe faz oposição (o do tato). Não ocorrendo nenhuma espécie de falsidade no primeiro e segundo graus dos sentidos, o exemplo acima é uma prova que mostra claramente haver como que uma “equipolência” entre os dois âmbitos de dados sensíveis dispostos, tal que a situação permanecesse irresolúvel sem a aplicação do terceiro elemento que opera “segundo razões”. Sem a entrada em cena do poder iluminador do entendimento, não haveria como romper o equilíbrio próprio das manifestações sensíveis, visto que a ação de inteligir (*intuitus mentis*) é a única capaz de atribuir a validade de uma percepção (a do tato) em relação a outra (a da visão) que seria considerada insuficiente para resolver o impasse

173 AT, IX-1, p. 238; Obras Filosóficas, 1945, p. 353.

quanto ao objeto em questão (a situação do pedaço de pau na água).

Postos à prova os critérios perceptivos pelos quais julgamos a existência e a identidade de uma coisa como coisa ao raciocinar, é somente meu entendimento que permite definir a identidade do objeto a partir de sua permanência, pois ela é que apreende intuitivamente a identidade desse objeto e discerne em que consiste a presença manifesta.

Em verdade, no exemplo da cera há uma espécie de prova da inconstância dos dados sensíveis, pela qual o sujeito pensante, ao acessar objetos tais como a cera, mostra-se capaz de percebê-los intelectualmente, avaliá-los, para só então, com a colaboração da faculdade da vontade, julgá-los verdadeiros ou falsos. Esse também é o caso do exemplo dos espectros, no qual é o sujeito que percebe e, a partir daí, julga que são *homens* e não chapéus e casacos que cobririam espectros. No caso, a consciência precede o julgamento em um aspecto importante, e, por meio dele, dispõe um campo de percepções e pensamentos a serem tomados pela ação da faculdade da vontade. Se todo pensar e todo sentir supõem o sujeito, então toda atividade rememorada ou mesmo toda nova atividade perceptiva são percebidas ou dispostas pelo entendimento na atualidade do pensar.

Por sua vez, a faculdade da vontade pode manusear e escolher todo esse material infundável que é disposto pelo entendimento, pois toda ação voluntária é uma ação livre. Conforme o filósofo explica nos *Princípios da filosofia*, “a principal perfeição do homem é ser capaz de agir livremente e ter livre-arbítrio, e é isso o que o torna digno de louvor ou culpa”¹⁷⁴.

A liberdade da escolha voluntária remete-se à possibilidade de romper até mesmo com a percepção atual de determinado objeto, julgando-o equivocadamente como obscuro e confuso, caso seja essa a sua intenção. Assim, toda ação voluntária, de algum modo, supõe um objeto que já foi percebido pelo intelecto, pelo menos temporalmente, enquanto, por outro lado, intencionalmente, é a faculdade da vontade que rege a própria atenção do espírito no ato de eleger, ou decidir, sobre o exercício do pensar que já foi disponível ou possível pela intervenção perceptiva da faculdade do entendimento. Por conseguinte, em certo sentido, toda eleição voluntária e livre completa ou supõe um jogo da faculdade do entendimento sempre presente, pois, se não há objeto cognoscível, sobre o que seria possível julgar? Sendo assim, no campo da

174 AT, IX-2, p. 40; *Princípios*, I, XXXVII, p. 39.

consciência, há uma infinidade de objetos já experimentados e percebidos que estão disponíveis pela ação iluminadora do entendimento já exercida.

Nesse sentido, ainda que esses objetos estejam armazenados na faculdade da memória e, como bem ensina a “Quarta meditação”, que a ação eletiva é totalmente livre, de um modo ou de outro, todo “e qualquer isto” ou “aquilo” disponível para ser eleito pelo exercício da vontade supõe uma história que indica a presença da intuição intelectual. Assim, não parece ser o caso de questionar o primado do entendimento como o âmbito perceptivo de apresentação do próprio representar, de forma que, por sua vez, a intervenção do ato judicativo, próprio da faculdade da vontade, emerge completando um exercício intelectual já suficientemente elaborado.

Quanto ao tema, voltemos mais uma vez ao caso da relação entre o entendimento e a imaginação, a partir de uma esclarecedora passagem. Diz o filósofo que, como força de entender, ao conceber, o espírito “volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à ideia que formou por si mesmo ou que recebeu pelos sentidos”¹⁷⁵. Segundo Descartes, nenhum conhecimento poderia ser alcançado sem o uso do entendimento, em sua atividade perceptiva, seja ela de objetos sensíveis ou de objetos inteligíveis. Sua atividade é, antes de tudo, perceptiva, isto é, ela possui o poder de indicar a presença de um determinado objeto (seja ele material, imaterial ou metafísico). Ademais, com o uso, a atenção – que estabelece uma ponte entre o perceber e o querer – focaliza ou centra a capacidade do ego de entender, isto é, de perceber intelectualmente algo na duração. Ao inspecionar determinado objeto no tempo, pois o ego, evidentemente, é um sujeito temporal, a atenção é o que orienta a capacidade de distinguir intelectualmente os objetos do representar, tornando possível o próprio ato abstrativo. Na “Carta a Regius”, de maio de 1641, a atividade da alma é explicada como paixão, ainda que todo ato representativo implique a ação da alma.¹⁷⁶ Nos Princípios I, LIII, o filósofo explica que há um sentido fundamental pelo qual a alma, como coisa-pensamento, ou coisa que pensa, é mais entendimento do que vontade. Nas palavras do filósofo:

[...] o pensamento constitui a natureza da substância pensante, pois todas as outras coisas que podem ser atribuídas ao corpo pressupõem a extensão e não passam de um modo da coisa

175 AT, IX-1, p.10; Obras escolhidas, 2010, p. 189.

176 AT, III, p. 372. Também nas Paixões da alma há várias passagens sobre a relação de ação e paixão entre a alma e o corpo.

extensa; bem como todas as propriedades que descobrimos no espírito são apenas modos diversos do pensar. Assim, por exemplo, não podemos conceber a figura senão em algo extenso, nem o movimento senão num espaço extenso, nem a imaginação, a sensação ou a vontade, senão em uma coisa pensante. (AT, IX-2, p. 48; Princípios, 2007, p. 45- 46 – grifo nosso)

O entendimento é caracterizado como finito e limitado. Isso não quer dizer que ele seja frágil ou mesmo inferior a qualquer outra faculdade. Ao contrário, na verdade sua limitação é indício de sua precisão, de sua natureza bem-disposta. Em geral, os dados que são adequadamente percebidos podem ser acessados e abarcados pela intuição intelectual. Com efeito, há uma exceção a essa regra. Ora, após as provas da existência de Deus na “Terceira meditação”, é reconhecida uma ideia que se refere a uma realidade que escapa ou ultrapassa o limite perceptivo imanente ao próprio entendimento. Ao ter consciência de uma ideia que indica uma substância infinita, dita substância em sentido absoluto e independente, o ego reconhece sua incapacidade em compreender (*comprehendere*) e aceita sua capacidade de entender (*intelligere*) a Deus. Isso quer dizer que o ego tem o poder de “tocá-lo pelo pensamento”, mas não de abarcá-lo ou abraçá-lo em toda a sua realidade. Ao acessar a ideia de Deus, o entendimento finito, evidentemente, não esgota pelo pensar todas as perfeições desse ser. Mas, embora nosso conhecimento seja finito e não tenhamos acesso à realidade total de Deus, certamente ele é o ser mais inteligível de todos.¹⁷⁷

Sem a percepção intelectual, não há sobre o que julgar, visto que o intelecto aparece dotado de antecedência epistêmica e temporal, podendo, em certa medida, ser caracterizado como condição de possibilidade do aparecimento do julgamento. Já a faculdade da vontade, por um lado, age conjuntamente com o entendimento, visto que a primeira possui uma *virtus* (força) de eleger, isto é, de escolher, que colabora de modo decisivo no exercício do pensar disposto pelo intelecto; por outro lado, a faculdade da vontade ultrapassa o entendimento em um importante aspecto, ao ser definida como infinita (indefinida). Esse é o caso porque, em sentido absoluto, apenas Deus é denominado infinito (infinito positivo), enquanto as coisas contingentes ou finitas em que não descobrimos limites são denominadas indefinidas (infinito negati-

177 Cf. AT, IX-2, p. 37; Princípios, 2007, I, LI, p. 45. Na Entretien avec Burman (Entrevista com Burman), o filósofo explica que embora “conceber” (*concevoir/concipere*) e “entender” (*entendre/intelligere*) sejam tomados comumente como sinônimos, sobretudo na versão francesa das Meditações, quando nos referimos a Deus e suas perfeições, só podemos entendê-las, mas não compreendê-las, o que denota uma diferença, muito precisa, entre os dois termos, ainda que, em todos os outros sentidos, ao que tudo indica, o filósofo os considere como sinônimos (Cf. AT, V, p. 154).

vo).¹⁷⁸ Assim, enquanto uma faculdade é caracterizada pela finitude, a outra o é pela infinitude. Descartes reconhece que é a faculdade da vontade que conduz o espírito a executar ações de forma livre e voluntária. No entanto, em toda ação é suposta uma percepção primeira pela qual a alma se dá conta de algum objeto qualquer como objeto de pensamento, seja ele qual for.

Se agisse sempre por necessidade, o homem seria um autômato intelectual, mas esse tampouco é o caso da faculdade do entendimento, pois a última também está lançada na própria historicidade da existência humana e sua ação sempre depende do movimento da atenção. A própria ação livre implica em ser mais extensa que a percepção do entendimento, o qual está limitado à contingência das circunstâncias, enquanto a vontade, por sua vez, pode ultrapassar a percepção presente e considerar a verdade ou a falsidade de determinada situação conforme lhe apraz. Há que considerar, conforme o filósofo explica nos Princípios da filosofia, que o entendimento e a vontade podem ser tomados como duas maneiras de pensar que se remetem à consciência. Vejamos o que ele quer dizer:

Pois todas as maneiras de pensar de que somos conscientes podem reduzir-se a duas classes gerais, uma das quais consiste na percepção ou operação do entendimento, e a outra na volição ou operação da vontade. Assim, perceber pelos sentidos (sentire), imaginar e conceber as coisas puramente inteligíveis são apenas diferentes maneiras de perceber (percipiendi); mas desejar, ter aversão, afirmar, negar e duvidar são diferentes maneiras de querer. (AT, IX-2, p. 39; Princípios, I, XXXII, p. 38)

Apesar de que, em um primeiro momento, possamos tomar essas “duas maneiras de pensar” como uma dissociação do pensar, mais uma vez temos que lembrar da unidade imanente ao espírito, pela qual toda explicitação segundo camadas ou separações são abstrações que não incidiriam absolutamente na realidade da coisa, mas sim em modos distintos de explorar, compreender e significar a interioridade própria do espírito. De todo modo, não podemos fugir ao fato de que não há ação livre sem atividade representativa, enquanto é possível conceber sem querer. Sendo assim, na consciência, o ato da escolha, da eleição ou do julgamento completa ou supõe a ação perceptiva do entendimento, havendo claramente uma situação de complementariedade e não de oposição.

178 Cf. AT, IX-2, p. 47; Princípios, 2007, I, XXVII, p. 36.

CONCLUSÃO

A crítica ao sensível acontece antes, durante e após a descoberta do *cogito*, tal que a desqualificação da propensão a crer na coisa sensível, como princípio de unidade e como fundamento do saber, prossegue o esforço de desenraizar os hábitos do espírito por meio de uma prova que emancipa o espírito. Essa crítica é metafísica, pois, ao ordenar o saber e o conhecer, pauta-se em um método que pretende superar a singularidade do que seja dubitável e particular para alcançar a universalidade do conhecimento racional, ainda que seja necessário, para tanto, tratá-las provisoriamente como falsas. Eis o que o filósofo afirma no *Discurso do método*:

Não sei se deva falar-vos das *primeiras meditações que aí realizei; pois são tão metafísicas e tão pouco comuns, que não serão, talvez, do gosto de todo mundo*. E, todavia, a fim de que se possa julgar se os fundamentos que escolhi são bastante firmes, vejo-me, de alguma forma, compelido a falar-vos delas. De há muito observara que, *quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas*, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a *pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida [...]*. (AT VI, p. 31 – grifo nosso)

Vencer os hábitos e prejuízos é uma luta contra uma disposição costumeira de apreender o mundo imediatamente pelo sensível. Aplicando o método de questionamento da validade teórica dessa propensão, dá-se uma destituição filosófica da posição preponderante do sensível, mas essa reformulação não equivale a afirmar que o cartesianismo, ao menos o de Descartes, tenha revogado a importância epistêmica e ontológica do sensível.

Para o filósofo francês, o princípio do conhecimento não pode ser o sensível, e esta crítica ao sensualismo mostra que o fundamento do saber é outro, embora o sensível, como propomos mostrar, jamais tenha deixado de ser fundamental para Descartes, sobretudo na “Segunda meditação”, que é o tema central desta pesquisa.

A originalidade da crítica ao sensualismo, manifesta pelo racionalismo cartesiano, assenta-se no fato de expressar uma psicologia racional que não rebaixaria o sensível em um nível ontológico e de conhecimento que seria inferior àquele próprio da inteligência ou da alma. E também não é o caso de o filósofo francês estabelecer uma escala ascendente que partiria da inferioridade ontológica do sensível, progredindo como por graus, até o alcance

de outro âmbito superior, o do inteligível.

Circunscrevendo e atacando em sua raiz um intrínseco desarranjo substancial, em que sujeito e objeto se confundiriam, esse modelo de conhecimento a ser ultrapassado depende de uma elucidação das condições da representação significativa. Para entender a crítica ao sensível de Descartes, na “Segunda meditação”, é o caso de tratar de uma complexa relação representacional que só pôde ser descoberta pela instauração de uma teoria da subjetividade em abstrato, ou psicologia racional, tendo em vista a inspeção do espírito em sua ligação congênita à crítica ao sensível. Partindo deste horizonte teórico, com a presente tese propusemo-nos a mostrar que esta crítica de Descartes ao sensível não o situou como um dos filósofos que teriam rebaixado ontologicamente esse âmbito do saber a um estatuto inferior em relação ao do conhecimento do espírito ou da alma. Na verdade, a absorção do sensível, como modo do pensar, a investigação da natureza da alma, sobretudo no caso do exame da cera, no exemplo dos espectros e na problemática dos três graus dos sentidos, todos esses elementos problematizados remetem à ideia de tomar a crítica ao sensível como fundamental para a inspeção do espírito, de forma que a precedência do *ego cogitans* sobre todo representar prova que o espírito precisou fundar a si mesmo em uma investigação. Mas esta autofundação do pensamento é ela mesma parcial, pois não há, na teoria da alma racional, uma oposição definitiva e total entre inteligível e sensível.

Todos esses desdobramentos têm sua raiz na perspectiva de conciliar sua filosofia radical e o saber próprio ao senso comum. Quanto aos dois âmbitos, há, em verdade, uma ordenação e complementação, e não uma oposição absoluta ou radical. Em verdade, a análise do *ego cogitans* dependeu da inspeção do sensível para que o pensamento refletido não suprimisse algo fundamental, que é a remanescência irrecusável do saber sensível. Ao reassumir a crítica ao sensualismo que norteava a dúvida metódica, e após apreender a existência do ego como indubitável, no exame da natureza desse ente, Descartes investiga o que é a coisa que pensa segundo o problema da inspeção do sensível. Mas como e por que Descartes promove essa investigação do sensível para conhecer o espírito, se o sensível, neste momento das Meditações, foi absorvido e remetido a um modo do próprio pensar?

Importou para nós mostrar como a crítica ao sensível é fundamental na inspeção do espírito, de forma que a precedência do *ego cogitans* sobre todo representar é prova de que o espírito precisou fundar a si mesmo em uma investigação, a qual chamamos de teoria

da alma racional, com vistas a explicitar que a alma não pode ser separada, absolutamente, de todas as relações com os objetos aos quais ela se relaciona no representar, inclusive o âmbito do sensível. No entanto, aparece um impasse, pois, se a alma pode se representar como pura, como a pureza da alma depende do sensível para se validar e se afirmar como independente de todo saber sensível?

Eis um impasse que Descartes recusa. Como vimos, não há, na teoria da alma racional, uma oposição definitiva e total entre inteligível e sensível. Na “Segunda meditação”, Descartes jamais promove a tentativa de provar a inexistência do sensível, ao contrário, o filósofo eleva o sensível como um dos elementos fundantes do próprio saber do espírito. Desse modo, a posição de espectador do *cogito*, quanto a este saber pré-meditativo, o qual é trazido ao jogo do ego, no exame de si mesmo, é mostra clara de que o papel dos conhecimentos sensíveis não é o de estar em um estatuto ontológico rebaixado.

Para o conhecimento do espírito, o filósofo francês não foi aquele, como muitas vezes a tradição erroneamente considera, que teria produzido o mito de uma interioridade tão fechada que recusasse a importância capital do sensível. De certo modo, o anticartesianismo dogmático mostra desconhecimento da obra do filósofo. Pois, conforme mostramos, não há na teoria da alma racional do filósofo uma oposição que abalasse a força e a vivacidade do saber sensível. Além disso, levando em conta as diferentes ordens de conclusões e temas aqui abordados, podemos considerar que Descartes é um defensor do saber sensível, pois sua teoria da alma é absolutamente dependente da análise de um conhecer que completa a *cogitatio*, o qual não aprisiona o ego em sua forma puramente lógica de reafirmar indefinidamente a transparência de si. Não há, pois, primado existencial que enraíze o ego na própria afirmação existencial. O jogo do ego consigo mesmo, na “Segunda meditação”, determina que, embora esse ente obtenha sua certeza independentemente de todo outro ente, ainda assim, para melhor se conhecer, o ego mantém uma surpreendente defesa do saber sensível que preenche ou completa o conhecimento do espírito. A integração do espírito e do sensível e a não dissolução do âmbito pré-crítico fazem da teoria da alma racional uma prova fundamental da escolha que foi feita em não degradar o sensível. Esta obra tratou, portanto, de mostrar como que a teoria da alma pode ser pura e ao mesmo tempo preenchida de saber sensível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

DESCARTES, R. Œuvres (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-8. 11 vol.

_____. Œuvres et lettres (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Galimard, 1953.

_____. Œuvres philosophiques de Descartes (O.P.D.). Ferdinand Alquié (Org.). Paris: Vrin, 1967. 3 vol.

_____. Obras escolhidas. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24)

_____. Meditações sobre filosofia primeira. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Unicamp, 2004. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I)

_____. O mundo (ou Tratado da luz) e O homem. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli. Edição bilíngue em francês e português. Campinas, SP: Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II)

_____. Obras filosóficas: Objeciones e Los principios de la filosofia. Introdução de Étienne Gilson. Versão espanhola de Manuel de La Revilla. Buenos Aires: El Ateneu, 1945.

_____. Princípios da filosofia. Tradução de Ana Cotrim; Eloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007. (Biblioteca Clássica)

_____. Regras para a direção do espírito. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ALQUIÉ, Ferdinand. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- _____. Leçons sur Descartes. Paris: La Table Ronde, 2005.
- ARISTÓTELES, Metafísica, v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). Le problème de l'âme et du dualisme. Paris: Vrin, 1992.
- BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas. Ijuí, RS; Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.
- _____. O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002. (Estudos Filosóficos, 5)
- BEYSSADE, Michele. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. Tradução de Marcos André Gleizer. Analytica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.
- BEYSSADE, Jean Marie. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou Analogia? Tradução de Lia Levy. Analytica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.
- BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). Descartes: objecter et répondre. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BIRCHAL, T. S. O *cogito* como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. Discurso, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.
- BORGES, Marcos Alexandre. Sobre o *cogito* como representação. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 1996.
- BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). Descartes: a ordem das razões e a ordem das paixões. Rio de Janeiro: NAU, 1999.
- BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. Vocabulário de Descartes. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Vocabulário dos filósofos)

CAHIERS DE ROYAUMONT. Philosophie n. II. Paris: De minuit, 1957.

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

COTTINGHAM, John (Org.). Descartes. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Companions & Companions)

FORLIN, Enéias. A teoria cartesiana da verdade. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/ Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)

_____. O argumento cartesiano do sonho. Discurso, São Paulo, n. 32, p. 235-248, 2001.

_____. O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. O princípio-fantasma da meditação terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas idéias. In: Necessidade e Eternidade. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, 2008. p. 109-161.

GAUKROGER, Stephen. Descartes: uma biografia intelectual. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

GILSON, É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. 4 ed. Paris: Vrin, 1984.

GLEIZER, Marcos André. Espinosa e a idéia-quadro cartesiana. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.

GOLDSCHIMIDT, Victor. Os diálogos de Platão. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GOMBAY, André. Descartes. Tradução de Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

GOUHIER, Henri. La pensée métaphysique de Descartes. 4. ed. Paris: VRIN, 1999.

GRIMALDI, Nicolas. La morale: Descartes. Paris: Vrin, 1992.

GUENANCIA, P. Descartes. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. Le corps peut-il être un sujet? In: Descartes et la question du sujet. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien.

França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. Paris: Aubier, 1968. 2 v.

HAMELIN, Octave. El sistema de Descartes. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

HOBBS, Thomas. Do cidação. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro ; Maria B. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

HUSSERL, E. Meditações cartesianas. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KAMBOUCHNER, Denis. L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.

_____. Les méditations métaphysiques de Descartes; Introduction générale; Première méditation. Paris: PUF, 2005.

KOYRÉ, Alexandre. Considerações sobre Descartes. 4. ed. Lisboa: Presença, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira. A referência ao dêitico "EU" na gênese do sistema cartesiano: A *res cogitans* ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 23)

_____. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LAPORTE, J. Le rationalisme de Descartes. Paris: PUF, 1945.

LEVY, L. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Zeljko. Descartes heurístico. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Trajetória, 5)

MARION, J.-L. Sur l'ontologie grise de Descartes. 2. ed. Paris: Vrin, 1991.

MOYAL, J. D. La critique cartésienne de la raison: folie, rêve et liberté dans les Méditations. Montreal; Paris: Bellarmin; Vrin, 1997.

_____. (Ed.). René Descartes critical assessments. London; New York: Routledge, 1991, 4 v.

Necessidade e eternidade. Márcio A. D. Custódio; Tadeu M. Verza; Anastasia G. Itokazu (Orgs.). Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ONG-VAN-KUNG, K. Descartes et l' Ambivalence de la Création. Paris: J. Vrin, 2000.

ONG-VAN-KUNG, K. (Org.). Descartes et la question du sujet. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

PLATÃO. A república. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

REALE, Giovanni. História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, *homens* e sensações segundo Descartes. In: KRITERION, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, dez. 2004.

_____. O conceito de realidade objetiva na terceira meditação de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 203-218, 1997.

_____. Princípio de causalidade, existência de deus e existência de coisas externas. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan./jun. 2000.

_____. Prudência da vontade e erro em Descartes. In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 325-337.

RODIS-LEWIS, Geneviève. Descartes: uma biografia. Tradução de Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. Descartes e o racionalismo. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.

_____. *L'antropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

SANTOS, L-R; ALVES, P. M. S; CAROSOSO, A (Coords.). Descartes, Leibniz e a Modernidade. Lisboa: Colibri, 1996.

SCHIRMER, César. A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis. 2003. Dissertação

(Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRGS. 2003.

SCRIBANO, Emanuela. La nature du sujet: le doute et la conscience. In: Descartes et la question du sujet. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 49-66.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. O filósofo e o autor. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

STROUD, Barry. El escepticismo filosófico y su significación. Tradução de Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

TALON-HUGON, Carole. Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains. Paris: Vrin, 2002.

TEIXEIRA, Lívio. Ensaio sobre a moral de Descartes. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VALENTIM, Marco Antônio. Uma conversação premeditada: a essência da história na metafísica de Descartes. 2007. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ. 2007.

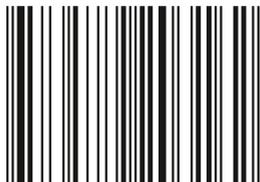
Verdade, Conhecimento e Ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Loyola, 1999.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. Ceticismo e subjetividade em Descartes. 2011. 154f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Unioeste. 2011.

_____. Argumentos, ano 4, n. 8, jul./dez. 2012. Resenha de: SALLES, Jordi. “...le persuader aux autres”: le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). Descartes: objecter et répondre. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109.

WILLIAMS, Bernard. Descartes, el proyecto de la investigación pura. Tradução de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Cátedra, 1996.

ISBN 978-65-89203-16-2



9 786589 203162 >