

A noção de "minha natureza" nas "Meditações Metafísicas" de Descartes: sobre um eu-prático no cartesianismo

Santos Alexandre, Bruno

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Santos Alexandre, B. (2020). A noção de "minha natureza" nas "Meditações Metafísicas" de Descartes: sobre um eu-prático no cartesianismo. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(1), 106-117. <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i1.1310>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:


This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

A NOÇÃO DE “MINHA NATUREZA” NAS “MEDITAÇÕES METAFÍSICAS” DE DESCARTES: SOBRE UM EU-PRÁTICO NO CARTESIANISMO

Bruno Santos Alexandre¹

Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP)

 <https://orcid.org/0000-0001-8286-6382>

E-mail: brunosalexandre@gmail.com

RESUMO:

Qual o estatuto da noção de “minha natureza” nas “Meditações Metafísicas” de Descartes? Esta é a questão do presente artigo. Para respondê-la, o estudo se divide em duas partes. Num primeiro momento, mais enxuto, trata-se de investigar a referida noção tal como ela aparece, sobretudo, nas duas primeiras meditações, a saber: como a natureza do senso comum, a qual requer ser superada com vistas a dar lugar a uma noção de natureza propriamente filosófica, guiada pelo que se denomina nas “Meditações” por “luz natural”. Num segundo momento do trabalho, mais alongado e seminal, notadamente através da análise da sexta meditação, trata-se de evidenciar que se a noção de “minha natureza” em nada auxilia na tarefa de uma teoria do conhecimento, para uma filosofia prática em específico será justamente a ela que o autor se verá obrigado a recorrer. O que comporta, contudo, algum custo para a metafísica cartesiana de maneira geral. Pois se a sua teoria do conhecimento está inteiramente baseada em elementos a priori (isto é, necessários, universais e inatos), a sua filosofia prática, por sua vez, porquanto fundada numa mistura entre razão e sentimentos, precisará ser edificada quase que inteiramente num solo contingencial e experimental.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Minha natureza; Sexta meditação.

THE CONCEPT OF “MY NATURE” IN DESCARTES METAPHYSICAL MEDITATIONS’: REGARDING A PRACTICAL-SELF IN CARTESIANISM

ABSTRACT:

What is the status of the concept of "my nature" in Descartes' Metaphysical Meditations? That is the inquiry of this article. In order to answer it, the present study is divided into two moments. In the first part of the work, I intend to investigate the concept of “my nature” as it appears specially in the first two meditations, namely, as the nature of the common sense; which needs to be overcome in order to give rise to a theory of knowledge accordingly to the natural light of reason. In the second part of the work, notably through the analysis of the sixth meditation, I try to elucidate that, despite its impertinence to a theory of knowledge, the notion of “my nature” is, conversely, the fundamental building bloc of a Cartesian practical philosophy. And this, however, entails some cost for Cartesian metaphysics in general. Surely, Descartes' theory of knowledge is wholly based on a priori elements (i.e., necessity, universality and innatism); but his practical philosophy, in turn, and this is the point to be stressed, since founded on the mixture of reason and senses, must be constructed almost entirely in a contingent and experimental soil.

KEYWORDS: Descartes; My nature; Sixth meditation.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Professor colaborador no Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho – PR, Brasil.



A “minha natureza” nas primeiras Meditações: objeto nebuloso e fonte de incerteza²

O percurso geral das “Meditações Metafísicas” de Descartes é bastante conhecido. O aparecimento do *eu penso* na segunda Meditação é um dos momentos mais célebres de toda a história da filosofia. Após o estabelecimento dos três graus da dúvida na Primeira Meditação – que a estende à percepção sensível (argumento do erro dos sentidos), a todo tipo de conhecimento sensível (argumento do sonho) e aos objetos da matemática (argumento do Deus Enganador/Gênio Maligno) –, pode-se observar Descartes enunciar a sua famosa asserção: este Gênio ou Deus Enganador, “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1983b, p. 92). Maneira de afirmar que por ser uma coisa que pensa (substância pensante), ainda que eu esteja em dúvida sobre a realidade objetiva (sobre o que me é externo: o mundo e mesmo Deus), não me encontro em condições de duvidar de meu atributo principal, do que me define essencialmente: o pensamento. Este eu-existente não é, portanto, nada mais que pensamento. Indaga-se o próprio autor: “eu sou, eu existo: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso”, pois este eu é “um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1983b, p. 94).

Assim sendo, o pensamento é a primeira das “noções primitivas” que serão apresentadas por Descartes na ordem das razões (das evidências e certezas) de sua meditação metafísica. Com a menção ao conceito de “noção primitiva” (o qual não aparece nominalmente nas “Meditações” e sim nas “Cartas a Elisabeth”), visito, por consequência, o conceito de “natureza simples” (encontrado nas “Regras para a direção do espírito”, especialmente nas regras VII e XXII). Nas “Regras”, naturezas simples denotam noções (isto é, conceitos, evidências para o pensamento e a razão) impossíveis de serem decompostas em conteúdos ainda mais elementares. Por esse motivo, elas poderão também ser denominadas em outros textos do *corpus* cartesiano como “noções primitivas” – por não poderem ser derivadas de outras noções, possuem primazia conceitual. A própria noção de substância pensante é um exemplo disso: seu atributo primitivo é o pensamento, de modo que todo o resto acerca dessa substância (tudo que lhe é possível) poderá ser conhecido somente enquanto derivação (como manifestação e fenômeno) desse seu atributo principal. Será apenas, contudo, nas “Cartas a Elisabeth” que Descartes conferirá unidade a tais noções primárias de seu sistema. Pois é nas “Cartas” que se encontra a definição do que seriam tais noções primitivas: “considero haver em nós”, diz Descartes, “certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos” (DESCARTES 1983a, p. 297-298). Não por acaso, sobre o alicerce fornecido por essas noções parece se erguer todo o edifício da metafísica cartesiana. As noções primitivas são então divididas pelo filósofo em dois grupos. (A) Das noções primitivas mais gerais: que são as noções de ser, de número e de duração, as quais convêm a todas as coisas que podem ser percebidas. (B) E das noções primitivas específicas: o pensamento, percebido pela intelectualidade pura; a extensão, percebida pelo pensamento com o auxílio da imaginação; e a noção de união da alma com o corpo, percebida pelos sentidos.

A despeito de toda uma discussão possível acerca das transições na filosofia cartesiana entre as “Regras”, as “Cartas” e as “Meditações”, para o escopo delimitado pelo presente trabalho, importa mais destacar o que, dentre outras coisas, essas três obras guardam de comum: um conjunto de ideias-padrão (tais noções primitivas). De minha parte, eu chegaria a arriscar designar esse bloco teórico como o núcleo duro de originalidade da filosofia de Descartes, visto que nele parece despontar toda a novidade de um realismo indireto cartesiano em contraposição à filosofia escolástica que se pretendia superar, de modalidade realista direta. Explico melhor. Os conteúdos fundamentais da filosofia escolástica (e da maior parte da filosofia

² Gostaria de expressar meu imenso agradecimento a Luís César Guimarães Oliva pela leitura da primeira versão deste texto.

antiga) são trazidos à tona envoltos numa percepção sensível. Nesse panorama progresso da história da filosofia, a realidade a ser conhecida não somente existe de maneira *independente* ao intelecto e ao sujeito, como também é percebida *diretamente*: na imediaticidade, na mais pura identidade não mediada entre razão e mundo. Em relação à percepção dos objetos externos, o que se defende, assim, na moldura escolástica, é uma metafísica realista (que o mundo externo existe), complementada por uma teoria do conhecimento de tipo direta (de apreensão imediata das coisas). Já com Descartes, algo diferente se passa. Em sua metafísica, embora igualmente se encontre a defesa que os objetos externos existem *independentemente* a uma mente, em relação à sua apreensão, esta ocorre de maneira *mediada*: por intermédio do pensamento. Para o autor das “Meditações”, não se trata mais de fiar-se nas propriedades das coisas elas mesmas, senão de pautar-se por aquela única esfera que poderia oferecer o caminho do conhecimento verdadeiro: o pensamento. Não é mais o caso de buscar nas próprias coisas o critério da verdade – como em *species expressa* escolásticas, sinais formais enviados pelo objeto em si mesmo, que nos atingiriam inapelavelmente –, mas nas condições de possibilidade do pensamento mesmo, algo completamente heterogêneo ao objeto externo e sensível. Enfim, para Descartes, o discurso corresponderá à realidade se e somente se passar a respeitar as regras do uso correto do saber e da mente humana. Essa estrutura normativa, as “Meditações Metafísicas” pretendem nos revelar, diz respeito precisamente à entidade do pensamento (a substância pensante) e ao seu critério interno de clareza e distinção (uma teoria da evidência que tem lugar no sujeito).

Para o presente percurso investigativo, o relevante então é reter que, ao perscrutar pelo tema da natureza, Descartes não se cansa de alertar aos seus leitores que todo o conhecimento claro e distinto advém pelo pensamento puro: pela nossa natureza pensante. Porque se a definição de verdade cartesiana (a sua ontologia ou metafísica: a definição dos objetos passíveis de conhecimento, as realidades) é a mesma da tradição escolástica, o seu critério para a satisfação dessa definição de verdade (a sua teoria do conhecimento) é diferente: sempre um modo do pensamento, uma ideia clara e distinta das coisas.

Posto isto, voltemos ao início das Meditações. Pode-se agora arriscar a argumentar que, de maneira geral, o itinerário desse tratado metafísico é o que parte de uma concepção de natureza cotidiana em direção a uma natureza propriamente filosófica, doravante guiada pela luz natural da razão. Ou, enunciado de outro modo, de uma verdade pretensamente natural e injustificada (mera crença ou senso comum) rumo a uma verdade metafísica e justificada (uma demonstração analítica). É sintomático que na Primeira Meditação o conceito de natureza não apareça senão na primeira acepção: como a natureza do vulgo, as intuições do senso comum. Para Descartes, as alegações da filosofia escolástica não deixariam de ser mesmo um prolongamento sofisticado dessas nossas intuições corriqueiras. Daí por que, logo na abertura da Primeira Meditação, o filósofo colocar em questão o saber *atualmente* possuído, o conhecimento que lhe foi herdado da tradição. Com efeito, tratava-se nessa meditação introdutória de elevar uma dúvida sistemática e hiperbólica: oferecer “as razões pelas quais 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” (DESCARTES, 1983, p. 79b).

O chamado primeiro grau da dúvida possui a tarefa de reconsiderar o saber proveniente da percepção sensível; que às vezes nos leva ao engano, como quando pensamos avistar um objeto a distância e acabamos por nos confundir, ao tomar uma coisa pela outra. Esse primeiro grau encontra seu limite em percepções das quais não parece restar dúvida; como, por exemplo, em relação às nossas certezas de estarmos em pé, deitados ou sentados, com tal ou qual roupa, etc. É o segundo grau da dúvida – a hipótese do sonho – que então colocará metodicamente em questão todo o conhecimento sensível possível, pela suposição que:

estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos assim como todo nosso corpo, não são tais como vemos (DESCARTES, 1983, p. 86b).

Não demora muito para esse segundo grau da dúvida também encontrar seu limite; mais especificamente nas naturezas simples puramente materiais, nos indecomponíveis objetos da matemática. Mas como colocar em dúvida naturezas simples (os últimos elementos da realidade), como explicita Martial Gueroult, por meras “razões naturais de duvidar” (GUEROULT, 1953, p. 36), como os argumentos do erro dos sentidos e do sonho? Donde a necessidade, assimilada por Descartes, de uma dúvida propriamente metafísica, de uma suposição a mais radical possível: a fábula do Deus Enganador/Gênio Maligno³.

É apenas na Segunda Meditação que Descartes alcançará seu famoso “eu penso”; a primeira certeza filosófica e primeiro passo no caminho de uma ciência verdadeira. Pode-se ler no parágrafo quarto da Segunda Meditação:

por mais que [um Deus] me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” [...] “mas o que eu sou, 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 (DESCARTES, 1983b, p. 92. Colchetes meus).

Duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir, portanto, comprovam-se, todos eles, modos de ser de uma mesma substância pensante.

Admite Descartes, com isso, principiar a distanciar-se daquela posição ingênua acerca da natureza, equivocadamente afiançada na percepção sensível. Afirma ele:

[segundo] os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por *minha natureza*, quando me aplicava à consideração do meu ser [...] considerava-me, inicialmente, 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 (DESCARTES, 1983b, p. 93. Colchetes e itálicos meus).

É verdade que, ao fim das “Meditações”, seu autor chegará à conclusão segundo a qual a entidade humana é realmente composta de alma e corpo (na Segunda Meditação, como se viu, sequer se sabe ainda se o mundo exterior existe). Qual é a dificuldade, então? O problema é que no quadro a-filosófico do senso comum o que se sabe como procedente da “minha natureza” é o que se sabe contaminado pela sensibilidade; como se intelectualidade e sensibilidade ocupassem o mesmo patamar, como se não houvesse qualquer primazia da primeira sobre a segunda. Para Descartes, isso é tudo o que não se poderia fazer se o caso é eliminar qualquer possibilidade de erro na fundação das ciências. Para dizer de maneira bem direta: se, por um lado, é verdade que a existência de uma substância extensa unida à substância pensante (uma das intuições do senso comum) será ratificada ao fim das “Meditações”, por outro lado, essa certeza virá na esteira de uma teoria do conhecimento em que o critério de clareza e distinção não deixará de estar ancorado num realismo indireto do tipo idealista. No que diz respeito aos corpos, o argumento

³ Note-se: antes de possuir qualquer certeza (antes de conhecer o “x” visado), todo método de investigação não pode deixar de fazer parte de um campo provisório de abordagem, isto é, de suposição ou mesmo de fábula (não podendo ser diretamente “x”, o que resultaria numa petição de princípio, esse campo de investigação forçosamente precisa ser “y”, “z” ou qualquer outro).

geral das “Meditações” é o seguinte: esse conhecimento oriundo da “minha natureza” não é inteiramente falso. Não merecerá, porém, o epíteto de conhecimento filosoficamente fundamentado se não passar, em primeiro lugar, pelo pedágio idealista do intelecto. A prova da existência dos corpos, bem como da união entre alma e corpo, não deixarão de estar fundamentadas, dessa forma, numa expressão do pensamento.

Por seu turno, a noção de “minha natureza”, objeto do presente artigo, comparece nas “Meditações” precisamente em meio a esse grande movimento da filosofia cartesiana; e que estabelece assim o cenário de fundo ao artigo. Em função disso, é minha obrigação acompanhar e desvendar esse grande movimento, pouco a pouco, ao longo de todo o presente trabalho.

Pois bem, como bem aponta Gerard Lebrun em seus elucidativos comentários à tradução brasileira das “Meditações”, para o encontro com uma natureza propriamente filosófica, antes de tudo o mais, faz-se necessário a Descartes lidar com os “assaltos” da “minha natureza” (LEBRUN, 1983, p. 95), que insistem em nos acossar. Por “minha natureza”, durante todo texto das “Meditações”, Descartes entende algo muito preciso e distinto de nossa *natureza* pensante. Lê-se, por exemplo, no décimo parágrafo da Segunda Meditação, mesmo após ter sido revelada a natureza do eu enquanto puro pensamento:

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 [que é uma função corporal]” (DESCARTES, 1983b, p. 95. Colchetes meus).

Far-se-á necessário, pois, na Segunda Meditação, o engenhoso argumento do pedaço de cera a fim de demonstrar a maior facilidade em conhecer a alma que o corpo, “pois, se eu julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver” (DESCARTES, 1983b, p. 98). E que, por conseguinte, a cera que se afirma conhecer é sempre uma *ideia* de extensão presente em uma coisa-existente do tipo pensante, antes do que um juízo de existência acerca de uma entidade extramental.

Desta feita, na filosofia primeira de Descartes, uma inclinação natural (que provém da noção de “minha natureza”) enuncia algo completamente diferente do conceito de “luz natural” (que provém da noção de intelecto). Nesse sentido dicotômico, “quando digo que me parece que isso me é ensinado pela natureza”, pondera Descartes, “entendo somente por essa palavra uma certa inclinação que me leva a acreditar nessa coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira” (DESCARTES, 1983b, p. 102).

Até essa altura das “Meditações”, portanto, ensinamento da natureza e inclinação natural são modos de enunciar um malefício do hábito, um costume arraigado e uma falta de atenção ao funcionamento da razão. Mas haverá algum sentido positivo a ser atribuído à noção de “minha natureza” nas “Meditações”? Sim. É o que Descartes nos descortinará na sexta e última meditação de seu tratado metafísico. Passo à análise dela.

“A minha natureza” na Sexta Meditação: sobre um *eu-prático*, seus alcances e limites

A Sexta Meditação principia com a afirmação que a existência das coisas materiais é algo metafisicamente *possível* de obter-se, vez que tais entidades, concebidas pelo intelecto com a ajuda da imaginação, compõem o objeto da geometria (ciência concebida clara e distintamente). Descartes chega mesmo a afirmar, no primeiro parágrafo dessa meditação, que a imaginação “é capaz de me persuadir da existência delas” (Descartes, 1983b, p. 129). E o que exatamente seria a imaginação? “Uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente

presente e, portanto, que existe” (Descartes, 1983b, p. 130). Mas não se trata aqui de um novo ataque do senso comum? Pois a qual corpo Descartes poderia fazer referência se, por ora, nas “Meditações”, não há qualquer prova da existência dos corpos de maneira geral? Não parece ser por outro motivo que, logo a seguir, o autor se dedique a pautar “a diferença que há entre a imaginação e a pura inteligência” (Descartes, 1983b, p. 130). Explica ele que a imaginação não possui a capacidade de propriamente compreender as propriedades das coisas: conceber essências. A imaginação pode apenas tornar novamente presentes à mente as propriedades dos objetos visados anteriormente “pela aplicação do meu espírito” (Descartes, 1983b, p. 130). Nesse quadro teórico que parece inequívoco, a imaginação se resumira ou bem a uma lembrança da apreensão de um objeto pelo entendimento (rememoração), ou bem a uma livre criação da parte do espírito (livre imaginação). Daí por que da perfeita aptidão humana em imaginar um triângulo (ou um monstro de três cabeças), mas da impossibilidade de imaginar uma figura de mil lados. Dessas reflexões, seguir-se-ia a lição: não obstante estejamos aptos a compreender (conceber em essência) uma figura de mil lados, a imaginação propriamente dita dessa figura não se faria possível.

Acontece que se, assim se retoma a base fundamental e primária da teoria do conhecimento cartesiana (a dependência da imaginação às ideias claras e distintas), o autor não deixará de assinalar que, em última medida, a imaginação “depende de algo que difere de meu espírito” (Descartes, 1983b, p. 131). Quais os motivos e consequências dessa insistência na associação entre a imaginação e a existência dos corpos externos na Sexta Meditação?

Interessante a esta altura é notar como Descartes, desse ponto em diante de seu tratado, passará a incluir na ordem das razões uma certeza não oriunda das ideias claras e distintas. Embora indiretamente beneficiada pela descoberta destas ideias cristalinas e, especialmente, pelo apontamento de seus limites, na Sexta Meditação, observaremos nosso autor dissertar sobre o alcance e limites de outra sorte de elementos: daqueles que nos vêm através dos sentimentos. Pois será da análise do sentimento – daquela região a princípio de confusão e incerteza, isto é, da noção de “minha natureza” e de suas ideias contaminadas pela sensação – por onde deverá necessariamente partir a prova da existência dos corpos. Chamo a atenção para o ponto nuclear da argumentação: nem o entendimento tampouco a imaginação provam-se capazes de fornecer a prova da existência das coisas materiais – visto que comprometidos com noções primitivas percebidas pelo pensamento puro no primeiro caso, e noções primitivas percebidas pelo pensamento puro auxiliado pela imaginação (que é um modo do pensamento) no segundo caso. A porção humana responsável pela recepção dos objetos exteriores deve, por isso, ser encontrada em outro lugar. Tal *locus* será denominado nas “Cartas a Elizabeth” como a terceira noção primitiva específica: a noção primitiva da união da alma com o corpo, percebida tão somente pelos sentidos. Afirma Descartes, novamente na Sexta Meditação: “e concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando lhe aprover, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas” (DESCARTES, 1983b, p. 130-131). Mas como isso poderá ser provado ou poderia merecer receber o selo de certeza metafísica? Essa suposição não entraria em evidente contradição com tudo o que fora exposto anteriormente nesse estudo?

A empreitada sobre a qual nosso autor se debruça é mesmo delicada. Com todo o cuidado, ele próprio enuncia no parágrafo dezesseis da Sexta Meditação:

mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo [coisa pensante] e a descobrir claramente o autor de minha origem [Deus], não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvidas todas em geral [como poderiam esperar seus leitores] (DESCARTES, 1983, p. 133-134. Colchetes meus).

Essa nova faceta amalhada aos sentimentos é comunicada em meio à apresentação das últimas três provas da cadeia de razões das “Meditações”, quais sejam: a prova da distinção real das substâncias pensante e extensa; a prova da existência das coisas materiais (isto é, corpóreas); e a prova da união entre a alma e o corpo.

Esse é um bloco das “Meditações” notoriamente repleto de dificuldades e desacordo entre os leitores. Tanto é assim que um abalizado comentador de Descartes, como Étienne Gilson, afirmou deparar-se, nesse trecho do tratado, com não menos do que um paradoxo envolvendo aquelas três provas metafísicas antes arroladas. De acordo com Gilson, para a demonstração da prova da distinção real entre as substâncias pensante e extensa, Descartes teria feito uso da prova da existência das coisas materiais, a qual, por sua vez, teria feito uso da prova da união entre a alma e o corpo. Nas palavras do comentador, disse se poderia entender que:

as Meditações Metafísicas de Descartes são inteiramente construídas [na realidade] com vistas à demonstração da distinção real da alma e do corpo, fundamento da física geométrica de extensão e movimento. [O problema é que] Para que a alma seja realmente distinta do corpo, faz-se necessário que o corpo exista realmente, isto porque a metafísica de Descartes não pode ser levada a cabo sem uma demonstração real do mundo exterior (GILSON, 1951, p. 300. Colchetes meus).

Não é essa, contudo, a posição de outro importante leitor do *corpus* cartesiano. Para Martial Gueroult, a inadequação da interpretação de Gilson reside num paralogismo completamente estranho à filosofia cartesiana. Demasiado aferrado aos principais axiomas da filosofia medieval, segundo Gueroult, ecoaria ao fundo da crítica de Gilson uma defesa *em geral* da típica identificação escolástica entre o real e o existente; como quando afirma Gilson que “uma distinção real [seja de uma realidade objetiva, seja de uma realidade subjetiva] implica a realidade das coisas distinguidas” (GILSON, 1962, p. 309. Colchetes meus). E se é assim, Gilson acabaria por indevidamente relegar a segundo plano o mais básico princípio da metafísica cartesiana: rigorosamente que a natureza das coisas (sua essência) é conhecida pelo pensamento puro, por ideias claras e distintas. Conclui então Gueroult no tocante à sua querela com Gilson:

assim, é perfeitamente inútil, para provar que as substâncias sejam realmente separadas, provar que elas existem [isto é, extramentalmente]; mas é necessário e suficiente, de uma parte, provar que são substâncias, isto é, que nós podemos pensá-las [compreendê-las] uma sem a outra; e, de outra parte, estabelecer a existência do Deus veraz, para que seja garantido o valor objetivo disso que pensamos (GUEROULT, 1953, p. 69. Colchetes meus).

No parágrafo dezenove da Sexta Meditação é quando então se inicia a busca pela segunda daquelas provas: da existência das coisas exteriores (as coisas materiais). Ocasão em que Descartes afirma perceber, em sua própria pessoa, além das faculdades pertencentes à substância pensante, outras faculdades que ao pensamento não poderiam ser atribuídas: “como as [faculdades] de mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas e outras semelhantes” (DESCARTE, 1983b, p. 134. Colchetes meus). E se tais faculdades de fato existirem (isto é, se objetivamente me movo num mundo externo, para além da ideia que em mim possuo dessa mudança de lugar), devem, por certo, estar ligadas a uma substância extensa (a um corpo). Disso se segue o problema específico a ser solucionado na passagem à prova da existência das coisas materiais, pois:

essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas ideias que me

são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim (DESCARTES, 1983b, p. 135).

Assim, no que diz respeito ao problema das coisas exteriores na Sexta Meditação, Descartes relata encontrar dois condicionantes e uma questão, porque: (i) se a atividade humana não é propriamente ativa, mas receptiva e (ii) visto que não existe passividade sem atividade, a exata pergunta a ser feita para a demonstração da certeza das coisas materiais é: (iii) que entidade exterior ao pensamento é essa dotada de força suficiente para nos causar ideias (representações de coisas que se passam ao lado de fora da mente e do sujeito)?

Na caça pela prova das coisas exteriores, o atento leitor das “Meditações”, sem grandes dificuldades, constatará um argumento o qual, na realidade, Descartes vem preparando desde o início de seu tratado, qual seja: no limite de nossa experiência humana, desde sempre percebemos a presença de outra substância, coisas de um diferente tipo que o pensamento. E as percebemos porquanto, muito frequentemente em nossas vidas, sequer escolhemos pensá-las, mas somos por elas constrangidos a representá-las. Restando finalmente concluir que aquela “inclinação natural” antes condenada na Primeira Meditação é agora avalizada pelo próprio criador (Deus). É o que se poderá depreender de uma das mais difíceis passagens de toda “Meditação”. No parágrafo vigésimo da Sexta Meditação pode-se ler:

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador [o que se sabe desde a Terceira Meditação], é muito patente que ele não envia essas ideias [confusas, contaminadas] imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conceber que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não são corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que as coisas corpóreas existem (DESCARTES, 1983b, p. 135. Colchetes meus).

Conforme interpreto o sentido dessa tétrica passagem, o principal ponto a ser dela notado não é apenas que, como bem explicou Lebrun, “se Deus não nos proporcionou nenhum meio de evitar o erro, é porque estamos diante de uma verdade: processamento análogo ao de uma prova por absurdo [estabelecendo com isso a certeza da existência dos corpos]” (LEBRUN, 1983, p. 135. Colchetes meus). É mais do que isso. Pois se Deus não nos deu – Lebrun tem razão – nenhum meio para o conhecimento *completo* dos corpos, deu-nos, sim, com tal “inclinação natural”, o meio para o conhecimento de *alguma* verdade que contêm os corpos. Mas que “inclinação natural” é essa agora dotada de valor de verdade? Que conhecimento das coisas é esse em que se permite não passar pelo pedágio da percepção de ideias claras e distintas? Todo o ponto é: nesta prova da existência dos corpos, não se encontra em jogo um conhecimento de essências, antes um conhecimento de existências. Isso quer dizer que, para a prova da existência das coisas externas, emprega-se um juízo de causalidade (existência) e não mais de semelhança (essência). Sem dúvida alguma, esclarece-nos Descartes, tudo o que se concebia como objetos da geometria na Segunda Meditação permanece como o que, na Sexta Meditação, concebe-se *por semelhança* acerca dos objetos sensíveis: as qualidades primárias oriundas da *ideia* de extensão, concebidas (compreendidas) pelo espírito unicamente. Nesse sentido, por exemplo, não é possível duvidar que *se pensa* ver algo dotado de tal ou qual cor, com tal ou qual odor, tal ou qual sabor, tal ou qual som, tal ou qual dureza, etc. Porque seja amarela ou verde, com odor agradável ou não, doce ou amarga, mole ou rígida, não é senão uma variação geométrica, percebida clara e distintamente pela mente, o que subjaz a todas essas qualidades secundárias

(isto é, não geométricas) da coisa. Assim, estabelecida a prova da existência de Deus na Terceira Meditação, de sua perfeição e que ele não me engana, fico sem saber – Descartes o admite – se essas qualidades secundárias são de fato semelhantes às coisas representadas. Porém, não posso duvidar que essas qualidades secundárias são todas elas modos de coisas que, embora diferentes de mim, percebo clara e distintamente: suas qualidades primeiras. Coisas que então – por não serem proveniente nem de mim nem de Deus, mas garantidas em sua objetividade por esse mesmo Deus veraz – *existem* num mundo externo e que, por isso, constroem-me: *causam* em mim ideias.

Mas será apenas a prova da distinção entre o corpo e o espírito e a prova da existência das coisas corpóreas o que a análise do sentimento proporciona? Afinal, qual é o estatuto (a natureza) deste *outro eu* (um *eu* que sente), distinto do *eu* como pensamento puro que se defendia com tanto afincamento no início das “Meditações”? No parágrafo vinte e dois da Sexta Meditação, Descartes aborda frontalmente essa questão. Ele diz: “não há dúvida de que tudo que a natureza me ensina contém alguma verdade”, pois “por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que estabeleceu com as coisas criadas” (DESCARTES, 1983b, p. 136). Quer dizer, por “natureza em geral”, no excerto, Descartes entende as coisas imutáveis criadas por Deus e conhecidas, pela não menos perfeita, luz natural com a qual nos brindou. Porém, continua o autor: “e, por minha natureza, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (DESCARTES, 1983b, p. 146). Chamo a atenção para dois aspectos nessas últimas passagens do texto cartesiano. Perceba-se, em primeiro lugar, na letra de Descartes, uma crucial distinção conceitual entre o que nomeia de “natureza em geral” e o que nomeia de “minha natureza”. Perceba-se, contudo, em segundo lugar, como pano de fundo dessa distinção, duas maneiras diferentes de empregar o dêitico *eu*: no segundo caso, não mais como pensamento puro (que é parte da “natureza em geral”), mas como um *eu* atado a um corpo (dessa maneira, com um pé na razão geral e perfeita das coisas e outro pé na contingência das coisas mundanas). Um *eu* cindido, portanto, entre dois planos naturais: de um lado, um eu-teorético, que conhece essências, de outro lado, um eu-prático, da lida com o mundo sensível. Afirma Descartes:

nada há que esta natureza [minha natureza] me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente, do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo de modo algum duvidar que haja nisso alguma verdade (DESCARTES, 1983b, p. 136. Colchetes meus).

Perante tudo isso, não há como não perguntar: estariam esses *dois eus* fundados numa mesma teoria da verdade? Pois se Gueroult parece ter levado vantagem em sua contenda com Gilson acima apresentada, por outro lado, a solução por ele oferecida em nome de Descartes nos permite ainda questionar: não haveria alguma distinção sobre o estatuto da razão humana entre os juízos de existência e os juízos de semelhança? Ou seja, a solução de Gueroult permite-nos questionar se a metafísica cartesiana não estaria dividida entre duas teorias da verdade.

Nas “Meditações”, são três os juízos de existência: que eu sou, que Deus existe e que os corpos existem. De fato, a primeira prova da existência de Deus (*se possui a ideia de Deus e se sou um ser imperfeito, a causa dessa ideia somente pode estar no próprio Deus*) e a prova da existência dos corpos (*se o que percebo clara e distintamente não pode advir nem de Deus e nem de mim mesmo, somente pode advir de um mundo corpóreo*) são exceções à regra da clareza e distinção. Dificuldades como essas abrem as portas para alguém como G.H. Frankfurt afirmar que todo interesse da teoria cartesiana da verdade é atestar a coerência da razão. Para Frankfurt, em função disso, a teoria da verdade de Descartes seria da ordem do coerencialismo

antes do que da correspondência (Cf. FRANKFURT, 1970). A resposta para essa questão, no entanto, infelizmente deverá ficar para outra oportunidade.

Para finalizar esse trabalho, eu gostaria de acenar para outra nuance complexa da filosofia cartesiana. No início de suas “Meditações”, Descartes nos tornou evidente que, quando almeja tomar conhecimento da essência das coisas naturais, a noção de “minha natureza” revela-se, sem dúvida, obscura e confusa. Entretanto, na “Sexta Meditação”, a coisa muda de figura. Nessa última meditação, aquela “inclinação natural” advinda da “minha natureza”, assegura-nos o autor, não deixará de prover outras formas de conhecimento. Na Sexta Meditação, Descartes é resoluto em asserir que essa inclinação natural reúne todas as condições para nos convencer não apenas que (a) há corpos (prova do mundo exterior), como também que (b) eu possuo um corpo unido à minha mente. E, ainda que não seja possível estabelecer uma relação de semelhança entre as ideias sensíveis e seus objetos, tal inclinação natural nos convenceria que: (c) é certo que dos corpos (do meu corpo em contato com os demais corpos, desse espaço de contingência mundana) se originam (c1) percepções dos sentidos, isto é, signos de uma variação geométrica os quais, por sua vez, (c2) proporcionam prazer ou desprazer: imprescindíveis orientações para a manutenção da vida mundana. Sobre (c1), afirma Descartes:

e, certamente, do fato de que sinto diferentes sortes de cores, odores, de sabores, de sons, de calor e de dureza, etc., concluo, com segurança, que há nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essa variedade talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes (DESCARTES, 1983b, p. 136).

E sobre (c2), segue ele:

e, também, do fato de que, entre essas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam (DESCARTES, 1983b, p. 136).

Aos sentimentos, portanto, que são modos “do meu corpo por inteiro” – modos da união entre corpo e espírito – não convém uma ideia de verdade “como se fossem regras muito certas, pelas quais possa conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos que existem fora de mim, da qual, todavia, nada me podem ensinar senão algo muito obscuro e confuso” (DESCARTES, 1983b, p. 138). A esses modos condiz outra forma de verdade, visto que concernentes a regras a serem aprendidas historicamente, ou seja, normas variáveis. A esses modos corresponde, em suma, unicamente uma *indicação* prática para a vida, uma informação biológica: “tendo esses sentimentos ou percepções do sentido sido postos em mim apenas para significar ao meu espírito que coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte” (DESCARTES, 1983b, p. 137). Nesse enquadramento, se as ideias que se faz da quentura, som, cor e odor do fogo são semelhantes ao fogo mesmo, pouco importa. Para esta específica experiência do *eu*, muito mais significativo é que se perceba, por exemplo, como desagradável, perigoso mesmo, o ato de levar as mãos até o fogo.

Por fim, as “Meditações” são encerradas com a asseveração que, no tocante aos sentidos e de sua relação para com o nosso corpo, seguramente há maneiras de conhecermos a verdade; na medida em que se compreenda a inclinação natural e o ensinamento da natureza enquanto provenientes dessa “minha natureza” mista: de um sentimento que é conforme as comodidades e incomodidades do corpo apenas, e não às essências e modos das substâncias presentes no mundo (concepção intelectual de pensamento e extensão). Por certo, a esse eu-prático cartesiano não se

poderá atribuir a mesma potência *a priori* (marca indelével de grande parte da filosofia do período moderno) que ao eu-prático kantiano, por exemplo. Em Descartes, inquestionavelmente, não se pode encontrar uma moralidade de imperativos categóricos como a kantiana: hauridos de uma inspeção autônoma subjetiva, maximamente necessária e universal. Diferente disso, a moralidade cartesiana é tão somente da ordem de uma orientação geral para a vida. Nesse sentido em especial, Descartes demonstra manter-se, portanto, mais próximo dos medievais que dos modernos. Atinente à moral, como os medievais, nosso autor permanece, pois, enredado numa questão de teodiceia. Contrariando a disposição de sua própria teoria do conhecimento, ele mantém-se em posição de heteronomia, ou seja, em relação de dependência a algo externo à subjetividade mesma: a desígnios que pouco se conhece antecipadamente à experiência, porquanto alocados na mente de uma entidade heterogênea ao sujeito, Deus.

De qualquer maneira, e essa é a principal hipótese do presente trabalho, não se pode deixar de reconhecer, já na metafísica cartesiana, um tipo de *clivagem sediada na unidade da subjetividade* que será aprofundada por Kant no futuro: teoria e prática a vigorar num mesmo eu.

Referências

- DESCARTES, R. *Cartas*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.
- DESCARTES, R. *Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.
- FRANFKURT, H.G. *Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes' Meditations*. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970.
- GILSON, E. *Commentaire au Discours de la Méthode*. Paris : Vrin, 1962.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du system cartésien*. Paris : Vrin, 1951.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons: l'âme et dieu*. Paris : Aubier-Montaigne, 1953.
- LEBRUN, G. *Notas às Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Autor(a) para correspondência: Bruno Santos Alexandre. Universidade Estadual do Norte do Paraná, Rua Padre Melo, 1200, 864000-000, Jacarezinho – PR, Brasil. brunosalexandre@gmail.com