

Há rebaixamento ontológico do saber sensível na crítica de René Descartes aos sentidos?

RESUMO

Descartes propõe duvidar de tudo para estabelecer qualquer coisa de firme e seguro nas ciências. Esta crítica se concentra em uma maneira impensada de olhar para a filosofia e a ciência, inclusive propondo que os sentidos não são o primeiro e privilegiado objeto do saber. Isto leva à conclusão de que Descartes baixou o estatuto ontológico do conhecimento sensorial? O escopo deste artigo é examinar esta questão, sobre os pontos de vista filosóficos de Platão e Descartes em relação ao tratamento do conhecimento sensível.

Palavras-chave: Descartes; Platão; Teoria das Ideias; Cogito; Metafísica.

RESUMÉ

Descartes propose douter de tout pour établir quelque chose de stable et sûr dans les sciences. Cette critique se concentre sur une manière irréfléchie pour regarder la philosophie et la science, notamment en proposant que les sens ne sont pas le premier et privilégié objet de connaissance. Cela conduit à la conclusion que Descartes a abaissé le statut ontologique de la connaissance sensorielle? La portée de cet article est d'examiner cette question, sur les opinions philosophiques de Platon et Descartes concernant le traitement de la connaissance sensible.

Mots clé: Descartes; Platon; Théorie des Idées; Cogito; Métaphysique.

* E-mail: edgardzanettel@gmail.com

** Doutor e mestre em Filosofia, respectivamente, e professores de Filosofia da UERR.

Introdução

Em Descartes, 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 Descartes 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”¹. 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 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?

Com vistas a explorarmos essa problemática, seguiremos por traçar brevemente paralelos pontuais entre as perspectivas de Platão e Descartes.

A noção de ideia em Platão e Descartes

Em Platão o termo ideia, além de receber um desenvolvimento antes ignorado pela tradição que o precedera, serviu também como suporte teórico para inúmeros outros filósofos de gerações posteriores. A teoria das formas ou ideias é o ponto máximo da filosofia platônica, podendo ser entendida como o fundamento

¹ AT, IX, p. 6-7..

acabado de sua metafísica. A palavra grega *eidós* pode ser traduzida como ideia, forma, natureza constitutiva². Richard Kraut (2013, p. 32) faz uma análise sobre esse conceito, vejamos:

[...] *eidós* e *ideia* são convencionalmente traduzidos “Forma” e “Ideia”, muito embora o último termo deva ser usado com cautela, pois claramente ele pensa que essas entidades não são pensamentos ou quaisquer outras criações da mente; elas são por natureza incriadas, com sua existência não dependendo de serem conhecidas nem pensadas [...].

Giovanni Reale (1994, p.61) explica que “os termos *ideia* e *eidós* derivam ambos de *idein* que quer dizer ‘ver’. Na língua grega anterior a Platão, eram empregados sobretudo para designar a forma visível das coisas [...]”. Percebe-se, portanto, duas acepções do termo *eidós*: uma simples, vulgar, relativa ao senso comum, usualmente utilizada pelos cidadãos gregos em geral e outra de conotação transcendente, filosófica, inteligível. É justamente esse segundo uso do termo *eidós*, incomum ao pensamento grego anterior, que se tornará a marca indelével da metafísica platônica.

O termo *eidós* representa o fulcro sobre o qual se apoia todo o edifício ontoepistemológico³ do platonismo. Devemos asseverar que as ideias, em sentido metafísico, é o “ser nele mesmo”, uma realidade metafísica sem a qual não seria possível qualquer conhecimento verdadeiro. Considerando a interpretação clássica, cada ideia (mesa, cadeira, animal, homem, etc.) existiria de forma perfeita, imutável, eterna e em outra realidade, totalmente distinta desta em que vivemos, onde a geração e a corrupção não se fariam presentes. Exemplificando essa questão, poderíamos dizer que de alguma maneira as cadeiras que vemos nesse mundo sensível em que vivemos participariam da “ideia” ou “forma” primordial da “cadeira metafísica” existente na realidade inteligível.

Esta realidade supra-sensível seria condição *sine qua non* para o surgimento e manutenção do mundo empírico, o qual participaria mais ou menos imperfeitamente da realidade transcendente, existindo de maneira absolutamente dependente. Com isso, o mundo sensível sofre um duro golpe, a reflexão filosófica afasta-se vigorosamente de nossa experiência sensível, distante de nossa realidade empírica e, por conseguinte, totalmente ignorado por nossos sentidos físicos, que só captariam as cópias imperfeitas e mutáveis; a outra face da realidade só seria acessível ao raciocínio puro, sem nenhuma mescla sensorial. Eis a teoria das formas! Com ela, Platão transforma-se no “idealista mais influente da história da filosofia”. (LUCÉ, 1994, p.101).

² Para maiores aprofundamentos acerca das definições do termo *eidós*, consultar PETERS, F. E. *Dicionário de termos filosóficos gregos*. Lisboa, 1974. Tendo em vista os propósitos deste artigo, utilizaremos os termos “ideia” e “forma” como sinônimos, os quais designam os entes metafísicos na perspectiva platônica.

³ “Ontoepistemologia” é um termo utilizado pelo professor José Trindade dos Santos (Cf. TRINDADE, José. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 59) que se refere à associação íntima entre a abordagem ontológica (relativo à natureza dos entes) e epistemológica (relativo à forma pela qual o indivíduo acessa o conhecimento).

A realidade transcendente criada por Platão ganhará fôlego, e no decorrer de suas obras⁴ percebe-se um avanço filosófico gradual, uma evolução cronológica, que desembocará em uma estrutura metafísica complexa⁵. Giovanni Reale (2004, p. 64), tentando facilitar o acesso do leitor a essa nova dimensão supra-sensível, elenca seis características fundamentais das *ideias* platônicas, conforme podemos observar na passagem seguinte:

a inteligibilidade (a idéia é, por excelência, objeto da Inteligência e só com a inteligência pode ser captada); *a incorporeidade* (a ideia pertence a uma dimensão totalmente diversa do mundo corpóreo sensível); *o ser no sentido pleno* (as ideias são o ser que é verdadeiramente); *imutabilidade* (as idéias são imunes a todo tipo de mudança e não só ao nascer e perecer); *a perseidade* (as ideias são em si e por si, isto é, absolutamente objetivas); *a unidade* (cada ideia é uma unidade e unifica a multiplicidade das coisas que dela participam).

A Inteligibilidade da ideia refere-se ao raciocínio, isto é, somente o raciocínio puro, sem nenhuma mescla sensorial, é capaz de captá-la: “Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser”? (PLATÃO, 1972, p. 72; 65c).

Seguindo com nossa análise, deparamo-nos com a “incorporeidade”. Esta é a característica que coloca o ser fora de qualquer geração ou corrupção, ou seja, o incorpóreo torna-se a “forma inteligível”, causa determinante de todo determinado; o incorpóreo, em sentido platônico, é o invisível, livre das determinações da matéria, e por isso incorruptível, um ser transcendente que delimita e circunscreve as limitações dos seres corruptíveis ou sensíveis. Nas palavras do filósofo grego:

- Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível.

⁴ Os comentadores de Platão costumam dividir seus diálogos em três fases – primeiros diálogos ou socráticos, diálogos intermediários e últimos diálogos. Tal classificação nos é sugerida por Richard Kraut (2012, p. 47) a qual será seguida neste artigo: (A) Primeiros diálogos: (1) primeiro grupo (em ordem alfabética): *Apologia, Cármides, Críton, Eutífron, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras*; (2) segundo grupo (em ordem alfabética): *Eutidemo, Górgias, Hípias Maior, Lísias, Menexeno, República I*; (B) diálogos intermediários (em ordem cronológica): *Mênnon, Crátilo, Fedro, Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto*. (C) últimos diálogos (em ordem cronológica): *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Leis*. Essa ordem é diferente daquela encontrada em Vlastos, *Sócrates*, p. 46-47, em apenas três aspectos de menor importância: ele insere o Górgias e a República I em A1 e o Mênnon em A2.

⁵ As obras de Platão, mais especificamente sua teoria das formas, receberam inúmeras releituras desde o início do séc. XIX. Considerando os limites e a proposta do presente artigo, seguiremos a tese de Werner Jaeger a qual segue a posição clássica de Schleiermacher, entendendo que a teoria das formas, no decorrer dos diálogos platônicos, seguiria uma evolução natural. (Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fonte, 2003, p. 618). Ao contrário, alguns comentadores mais contemporâneos, defendem que Platão, em seus últimos diálogos, teria abandonado completamente sua teoria das formas (Cf. GILBERT, Ryle. *studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p. 97-147). Por sua vez, Gregory Vlastos, em posição menos radical, acredita que Platão jamais teria abandonado a teoria das formas, embora, em seus segundos diálogos ou da maturidade, teria notado certas inconsistências, levando-o a desenvolver novas compreensões acerca da natureza constitutiva das formas. (Cf. VLASTOS, Gregory. “The Third Man Argument in the Parmênides”, In: Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p.231-263.)

- Admitamos.
- Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá. (PLATÃO, 1972, p. 89; 79^a; Fédon).

Na citação acima encontramos uma expressão significativa: “os invisíveis conservam sempre sua identidade”; ora a identidade do Ser pode ser compreendida através das três últimas características mencionadas por Reale: “ser no sentido pleno”, “perseidade” e “imutabilidade”.

Estas últimas características reforçam o dualismo platônico, reafirmando, com força imperativa, uma realidade metafísica; a recusa por aceitar qualquer vir-a-ser no plano ontológico garante a natureza absoluta das formas inteligíveis:

[...] Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração? (PLATÃO, 1972, p. 89; 78d).

A esse respeito, complementa T. M. Robinson (2007, p. 26) “Os únicos itens, no esquema ontológico de Platão, que são inequivocamente imutáveis são as Formas”. Ademais, quanto à perseidade, Richard Kraut nos oferece um importante comentário:

Quando Platão diz que as formas são completamente reais, ele quer dizer que elas estão no topo da escala que categoriza objetos de acordo com seu grau de dependência lógica: assim como imagens de objetos sensíveis recebem seus nomes em razão de sua relação com alguma coisa com propriedades radicalmente diferentes, desse modo também os objetos sensíveis recebem seus nomes em razão do tipo de relação que eles têm com as formas; mas as formas, por sua vez, não são dependentes de seus nomes em nenhuma outra coisa. (KRAUT, 2012, p. 41).

A última característica indicada por Reale é a “unidade”. Cada ideia seria uma unidade em si mesma, um princípio regulador, único e acabado, dela participando todos os demais seres sensíveis, como se observa na obra do filósofo grego:

[...] E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda parte e aparenta ser múltipla. (PLATÃO, 2001, p. 255; 476a).

Sendo assim, ainda que a beleza tome diversas formas no mundo sensível, a ideia do “belo em si” jamais sofreria alteração em sua natureza ontológica. Apresentamos, em seguida, uma citação do diálogo platônico *Fédon* que corrobora com a “ideia de unidade” das formas inteligíveis:

[...] Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afastos-

-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido [...] que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento. (PLATÃO, 1972, p. 113; 100 c-e).

Considerando nossa breve análise sobre a posição platônica das idéias, 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 do filósofo grego. O sentido original do termo *eidos* 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).

Dadas as considerações acima, podemos assinalar que para Descartes, representando a modernidade, 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, 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. Notemos 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. 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.

Platão e Descartes: o racionalismo cartesiano e suas figuras discursivas

Quanto ao papel do saber sensível, como vimos, há certa oposição entre Descartes e Platão. No entanto, não haveria, talvez, outros pontos de convergência que filiaria 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 saltador 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 *eikasias* 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.⁶

Se ambos são racionalistas, como bem define Laporte, ainda parece haver uma distância nítida entre essas duas perspectivas. Em Platão, a inteligência hu-

⁶ Cf. Laporte (1945, p. X).

mana 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, parecem-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 dialógica cartesiana⁷. 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.⁸

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 assenhorar 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).

⁷ Cf. Zanette (2012).

⁸ 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.

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 desencaide uma aproximação entre a *res cogitans* e o âmbito externo, visto que os entes que eram considerados verdadeiros 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 da “Segunda meditação”, o que ocorre na “Terceira meditação”, com as provas da existência de Deus pelos efeitos.

Seguindo por ordem⁹ 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*¹⁰.

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).

Para Descartes, 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.¹¹ 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

⁹ “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).

¹⁰ AT, IX-1, p. 171; *Obras Filosóficas*, 1945, p. 218 – grifo nosso.

¹¹ AT, III, p. 372; *Carta a Regius*, Maio de 1641.

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 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).

Para o racionalismo cartesiano, 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. Isso é o que o filósofo explica em “Carta a Regius” de 1643¹², 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”¹³. 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”¹⁴, uma totalidade indivisível. Sendo assim, a inteireza da alma expressa a 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 cogitans* (eu pensante). Ora, como o *ego cogitans* é o sujeito

¹² AT, III, p. 503.

¹³ Expressão utilizada por Gilson, emprestada de Émile Boutroux. Cf. Gilson (1945, p. 247, nota 4).

¹⁴ AT XI, p. 342; 1979, p. 224.

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 auto-percepção 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*.

Considerações finais

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 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.¹⁵

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.¹⁶ Assim sendo, o sujeito, *ego cogitans*, pode ser dito, legitimamente, objeto de si mesmo, o qual institui o exame da alma, 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 es-

¹⁵ 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*).

¹⁶ 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.

pírito, 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”¹⁷. 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 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”¹⁸.

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-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 cartesiana 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

¹⁷ AT, IX, p. 10; “Resumo das meditações”.

¹⁸ AT, VII, p. 161.

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 objetiva 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.

Referências bibliográficas

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

_____. *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).

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.
- BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)
- 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.
- 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.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.
- _____. *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.
- 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.
- 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? 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.
- 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. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, dez. 2004.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.
- _____. *L'antropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. *Argumentos*, ano 4, n. 8, jul./dez. 2012. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109. Resenha de: SALLES, Jordi. "...le persuader aux autres": le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne.
- ROBINSON T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.