
A Difração do Espírito

A abordagem do conceito "corpo" sem um corpo existente na *Meditação Segunda* de Descartes

Diffraction of the Spirit

The approach to the concept of body without an existent body in the *Second Meditation* by Descartes

Edgard Vinícius Cacho Zanette*

Resumo: Nossa proposta neste artigo é expor a maneira como Descartes desenvolve, na *Meditação Segunda*, uma investigação sobre o conceito “corpo” sem haver provado que haja um corpo existente. Ocorre, segundo entendemos, um movimento interessante de aproximação e oposição entre a verdade do ego cogitans como puro pensamento em relação à contínua intromissão das ideias sensíveis, as quais são fundamentais na inspeção do espírito. A estratégia investigativa proposta se pauta na abordagem da aparição do sensível (§ 10), com complementos explicativos, para então tratarmos o exame do pedaço de cera, o qual remete em questionar sobre o critério da percepção de uma coisa como coisa.

Palavras chave: Descartes. Cogito. Metafísica.

Abstract: Our purpose in this article is to expose the way Descartes develops in the *Second Meditation* an investigation of the concept of "body" without having proved that there is an existing body. It occurs, we understand, an interesting movement of the truth of the ego cogitans as pure thought towards and opposite the continuous encroachment of sensible ideas, which are fundamental in the inspection of the spirit. The proposed research strategy is guided to address the appearance of the sensitive (§ 10) with explanatory additions, to then treat the examination of the piece of wax, which puts to question the criterion of the perception of a thing as thing.

Key words: Descartes. Cogito. Metaphysics.

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

*O autor é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor efetivo do Curso de Filosofia da UERR.

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* (eu) 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.

Embora a descoberta da *res cogitans* remeta ao conhecimento de si mesmo como puro pensamento, o pensar é organizado e acontece temporalmente, de forma que é

com enorme dificuldade que se desencadeia o 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 até o § 10 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 justificar essa gui-

nada 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*. No entanto, a indubitabilidade do *ego* revelou-se 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 ob-

servar, 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*)²

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, LXXI³, e refere-se aos preconceitos da infância. A segunda, artigo I, LXXII⁴, é que não conseguimos esquecer esses preconceitos; a terceira, artigo I, LXXIII⁵, 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, LXXIV⁶, consiste em que “ligamos os nossos pensamentos a pa-

²As citações das obras de Descartes serão padronizadas da seguinte forma: Nas edições em língua original, latim ou francês, não mencionaremos o nome do autor. Edição “AT” - Adam e Tannery - em primeiro lugar as letras “AT”, seguido do número do volume e das páginas correspondentes. Edição “O. L.” - Gallimard, *Oeuvres et Lettres*, de André Bridoux - em primeiro lugar as letras “O. L.”, seguido do ano e das páginas correspondentes. Quando utilizadas referências de edições traduzidas, nestas colocaremos o nome do autor, para diferenciar das edições precedentes. Todas estas edições estão nas *Referências Bibliográficas*.

³ AT, IX-2, p. 58-59; *Princípios*, I, LXXI, 2007, p. 55.

⁴ AT, IX-2, p. 59-60; *Princípios*, 2007, p. 55-56.

⁵ AT, IX-2, p. 60; *Princípios*, 2007, p. 56.

⁶ AT, IX-2, p. 60-61; *Princípios*, 2007, p. 56-57.

lavras 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 viada 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 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”⁷. Na verdade, dizendo metaforicamente, 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

⁷ AT, III, p. 424; *Carta a Hyperaspistes*, Agosto de 1641.

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)

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.

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 antagônica 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 meta-

física 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 sensíveis⁸, por outro, as coisas corpó-

reas 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?

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

⁸ “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).

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.⁹ 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 superada pela crítica metafísica. Essa opinião se pauta

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”¹⁰. Já o entendimento¹¹, 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 re-

⁹ “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).

¹⁰ AT, IX-1, p. 60; *Obras escolhidas*, 2010, p. 190.

¹¹ Nos *Princípios* I, 32, diz o filósofo que próprio do *entendimento* é o “aperceber”; AT, IX-1, p. 39.

conhecendo o limite da percepção concebida, o erro é próprio do poder de escolher que existe em mim, isto é, de meu livre-arbítrio.¹²

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*.

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 validade 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 medita-dor “apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade”¹³, como as crenças que estão presas voltam comumente, mais uma vez cabe ao *ego cogitans*, soltar as rédeas para que haja uma investigação dessas opiniões.

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 distinta-

¹² AT, IX, p. 45; *Obras escolhidas*, 2010, p. 172.

¹³ AT, IX-1, p. 21; *Obras escolhidas*, 2010, p. 146.

mente, 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”¹⁴.

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)

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”¹⁵.

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, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147)

¹⁴ Cf. AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 147.

¹⁵ AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 147 – grifo nosso.

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 constituíam 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 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. 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)

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 conceber¹⁶; 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”¹⁷.

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 mé-

todo ou 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.¹⁸

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,

¹⁶ *Sed solius mentis inspectio* – AT, VII, p. 31.

¹⁷ AT, IX-1, p. 25; *Obras escolhidas*, 2010, p. 149.

¹⁸ 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).

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 imaginativa¹⁹. 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 imagi-

nação 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 contempla alguma forma corpórea”²⁰. 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”²¹. 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 ob-

¹⁹ “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).

²⁰ AT, VII, p. 385; *Obras filosóficas*, 1945, p. 323.

²¹ AT, IX-1, p. 39.

jeto 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 permanecerá 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 me-

²² 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.

ditação”, são naturezas imutáveis e verdadeiras.²² 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 com-

preendemos 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 problematização do conceito de corpo ou natureza corpórea, conforme o filósofo expõe no “Resumo das meditações”.²³ 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 âm-

bitos, 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

²³ 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).

conhecimento dito obscuro, contém 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 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)”²⁴. 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.

²⁴ AT, IX-2, p. 60; *Princípios*, I, LXXIII, p. 56.

Referências bibliográficas

- 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: Gallimard, 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 filosofía*. 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.
- 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.