

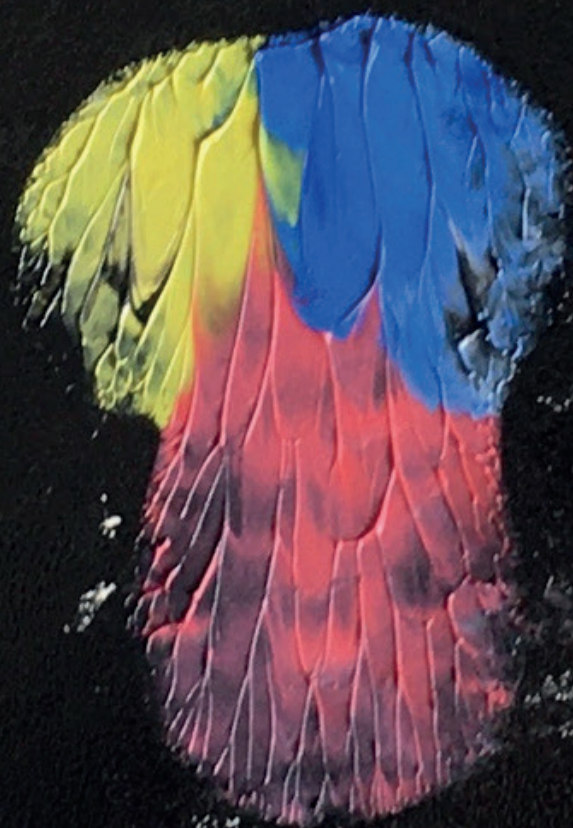
REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

Contextura

Vol. 13

N.º 20

NOVEMBRO DE 2024



ConTextura: **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

ConTextura

Concepção geral e coordenação

Tadeu Verza

Editores-chefe

Beatriz Iva de Sales e Henrique Buldrini Barreto

Editores de seção

Arthur Stigert Christo

Eduardo Dias de Carvalho Filho

Paula Silva Araujo Rocha

Leitores de prova

Alba Mariano

Antônio Vinicius Ferreira da Fonsêca

Helena Eyer

Maria Eduarda de Castro

Mariana Gonçalves de Freitas

João de Oliveira

Richard de Lima Gazzola

Xidocheung Nunes Monteiro.

Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Livia Mara Guimarães

Rogério Lopes.

Design gráfico e diagramação:

Philippos Leonidas Oliveira Propodis

Capa

A imagem foi cedida por Gabriel Duarte Lauriano

Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores.

ISSN: 2525-5509

Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram para a qualidade desta edição.

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 2070 - BH, MG.

Realização



Apoio



SUMÁRIO

IDENTIDADE PESSOAL E SOBREVIVÊNCIA: UM DEBATE SOB LENTES NEOLOCKEANAS ARTHUR DE CASTRO MACHADO	7
--	---

A CRISE MODERNA DO CONCEITO DE OBRA NA ESTÉTICA DE HEGEL JOÃO AUGUSTO ARAÚJO FERREIRA.....	28
--	----

A ENGENHARIA CONCEITUAL NO PERÍODO TARDIO DE NIETZSCHE DANIEL MELO SOARES.....	39
--	----

A DEDUÇÃO DO ESPAÇO NA EXPOSIÇÃO <i>NOVA METHODO</i> (1797/8) DA <i>DOCTRINA-DA-CIÊNCIA</i> DE FICHTE PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA	57
--	----

A TEMÁTICA DO CORPO HUMANO NO PENSAMENTO CARTESIANO JOÃO VICTOR REZENDE DIAS.....	71
---	----

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

A TEMÁTICA DO CORPO HUMANO NO PENSAMENTO CARTESIANO¹

THE THEME OF HUMAN BODY IN CARTESIAN THOUGHT

JOÃO VICTOR REZENDE DIAS

DOI: 10.5281/zenodo.12536062

A ideia cartesiana do corpo humano enquanto humano *não encerrado*, aberto enquanto governado pelo pensamento, é, talvez, a mais profunda ideia da união da alma com o corpo. É a alma intervindo num corpo que não *pertence ao em si* (se fosse em si, seria fechado como um corpo animal), que só pode ser corpo e vivente - humano concluindo-se numa "visão de si" que é o pensamento... (Merleau-Ponty, 2019, p. 217)

RESUMO: O objetivo deste artigo é investigar como a alma possui o conhecimento do corpo que está a ela unido. Buscamos defender que o corpo humano, não podendo ser plenamente conhecido, por conta da própria natureza da união substancial, possui um tipo de conhecimento muito específico e peculiar que pode apenas ser experienciado na relação entre a alma e um corpo que é próprio a ela.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo humano; União substancial; Sensação; Alma e corpo; Descartes.

ABSTRACT: The aim of this article is to investigate how the soul possesses knowledge of the body to which it is united. We seek to argue that the human body, unable to be fully known due to the nature of substantial union itself, possesses a very specific and peculiar type of knowledge that can only be experienced in the relationship between the soul and a body that belongs to it.

KEYWORDS: Human body; Substantial union; Sensation; Soul and body; Descartes.

¹ Esse artigo teve apoio da FAPESP (processo nº 2023/12356-6).

INTRODUÇÃO

A noção de *corpo humano* passa a ser desenvolvida enfaticamente na *Quinta parte* do *Discurso do Método* e na *Meditação Sexta*. Se, no *Discurso* vemos um movimento que busca marcar o corpo do *verdadeiro homem* como aquele que não é somente máquina, mas que está necessariamente unido à alma, é nas *Meditações* que vemos como esse corpo, distinto da alma, pode ser conhecido e adquirir o seu caráter de próprio que leva a alma a tê-lo como *seu* corpo. Sobre essa segunda preocupação é que nosso trabalho se debruça. Nosso objetivo no presente artigo é buscar encontrar o tipo de conhecimento que permite à alma conhecer *seu* corpo e o lugar que ele ocupa dentro da teia do conhecimento no cartesianismo.

Ora, como Descartes afirma em uma carta a Elisabeth de Boêmia de 28 de junho de 1643 (AT III, p. 692²), se as noções de alma e de extensão podem ser claramente conhecidas somente pela força do entendimento, ou do entendimento com a ajuda da imaginação (no caso da extensão quantificável), a noção da união substancial, própria do *corpo humano*, é de uma ordem outra, não estando no campo do entendimento e do filosofar, mas somente no da experiência. Sendo assim, nos deparamos, em relação à certeza que a alma possui para afirmar a união com seu corpo, com um tipo completamente diferente de conhecimento e de verdade, que não pertence ao reino da certeza e das ideias claras e distintas, mas é precisamente das obscuras e confusas qualitativamente dadas na experiência comum. Todavia, e aqui estabelece-se nossa tese, essa experiência deve ser tomada necessariamente como experiência relacional de vivências contínuas entre as duas substâncias. Em outras palavras, trata-se do campo próprio de uma união necessariamente relacional entre um corpo sensível atravessado pelo entendimento do *Eu* pensante, dado na unidade entre as substâncias. Sendo assim, ele é incognoscível como conhecimento pelo entendimento puro, mas conhecido *verdadeiramente* no campo mesmo da relação experienciada da unidade da união da alma e de *seu* corpo. Para isso, em um primeiro momento, buscaremos realizar uma exposição sobre a natureza da substância pensante e da substância corpórea dentro da ordem de certezas cartesiana, focando, sobretudo, nas *Meditações*. Após isso, faremos uma análise da prova da união substancial, que ocupa a segunda metade da *Meditação Sexta*, buscando encontrar a forma pela qual a alma conhece esse corpo que está a ela unida. Por fim, defenderemos que a união substancial é necessariamente conhecida por meio da experiência relacional e contínua entre as substâncias.

DESENVOLVIMENTO

2 Lista das abreviações: AT. (junto ao número do volume) = Descartes, R, *Œuvres Complètes de Descartes*, 11v / publicadas por Charles Adam e Paul Tannery, Paris; J. Vrin, 1996; DM: *Discours de la Méthode*; MM. = *Méditations Métaphysiques*; PP. = *Les Principes de la Philosophie*; PA. = *Passions de l'âme*; RG = *Regulae Ad Directionem Ingenii*; TH: *Traité de l'homme*; Art. = Artigo; Trad. = Tradução para o português da obra de Descartes seguida do ano de publicação da edição utilizada.

É certo que desde as *Regras para a orientação do Espírito* Descartes já mostrava seu forte interesse em reconstruir as ciências a partir de bases racionalmente sólidas que permitissem a construção de pensamentos sempre certos e indubitáveis. Tal fato não ocorre sem razão: como afirma na mesma obra, o autor sempre teve um fascínio pelos conhecimentos matemáticos, que eram sempre simples, certos e claros, ao contrário daqueles de matriz aristotélica-tomista, fundados em princípios obtidos pelos sentidos que eram dubitáveis, incertos e que caíam, em sua maioria, em grandes cadeias de complexidade que não levavam a nenhum logro (Cf. Regra II. RG., AT. X, pp. 362-366. Trad., 1989, pp. 14-18.). Esse cenário de confusão e incerteza que reinava sobre as ciências é justamente o ponto de partida das *Meditações*, que não se inicia de outra forma senão pela própria dúvida e descredibilização da veracidade dos conhecimentos provindos do sensível, colocando, com isso, toda a base científica hegemônica da época em questão (MM., AT IX p. 14-15. Trad., 1996, p. 258). Essa é uma das chaves para a compreensão do pensamento cartesiano: se Descartes buscava reconstruir as ciências de seu tempo, sua ciência deveria começar necessariamente por uma crítica ao sensível.

A dúvida sobre os conhecimentos sensíveis é desenvolvida ao modo de uma completa devastação da natureza do conhecer pela força da dúvida, colocando todos os conhecimentos antes tidos como certos apenas como incertos, infundados e duvidosos. O ponto de partida dessa devastação, resolvido somente nas páginas finais da *Meditação Sexta*, é o célebre argumento dos sonhos (MM., AT. IX, pp. 14-15. Trad., 1996, p. 258-259.), de matriz totalmente sensível: pelos sentidos percebo que não posso discernir se estou sonhando ou em vigília. Obtém-se, mais à frente, pela modalidade metafísica dessa dúvida, uma devastação completa da racionalidade mesma, com a consideração de todo e qualquer conhecimento, até mesmo da própria existência, como duvidoso e falso.

Entretanto, esse mesmo solo arrasado é o que permite o florescimento da primeira verdade e a construção de um conhecimento seguro, justamente pelo estado de devastação que sofreu: já que se duvida de tudo, mas, enquanto se duvida, não se pode duvidar de que há algo que duvida - “eu sou, eu existo” (MM., AT. IX p. 19. Trad., 1996, p. 267). É o nascimento do *cogito*. Essa primeira verdade consagra-se como indubitável justamente por afirmar algo que não é outra coisa senão ela mesma. Dito de outro modo, o objeto posto por esse ser que duvida é ele mesmo enquanto se percebe pensando no exercício da dúvida. Sendo assim, é nesse ponto em que se ganha a coincidência entre o pensar e o existir que funda indubitavelmente o *cogito*³ e, conseqüentemente, uma base segura para a construção das ciências. Todavia, a certeza do *Eu* encontrada no *cogito* é válida, na *Meditação Segunda*, somente enquanto se pensa, quando não

3 Gueroult explicita de modo primoroso essa noção de tautologia e autoreferencialidade quando afirma: “Ora, aqui o eu só afirma a si próprio: o objeto posto não é outro senão o sujeito. Por essa coincidência pontual entre meu pensamento e a existência - reduzida àquela do sujeito - é obtido um conhecimento de valor inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se refere imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização da relação necessária - “para pensar é preciso ser” - que funda a indissolubilidade entre existência e pensamento.” (Guéroult, 2016, p. 60)

se está necessariamente pensando e realizando a coincidência entre o pensar e o existir, se volta ao domínio da dúvida metafísica e da incerteza geral. A permanência da certeza temporal do *Eu* além do momento em que ele pensa só é assegurada pela existência de um Deus *soberanamente* bom, que, por ser perfeito, não deseja enganar e é o criador. Somente por meio disso é que o *Eu* sabe que existe para além do tempo presente em que pensa (MM., AT. IX, p. 39. Trad., 1996, p. 292).

Tendo em mãos a coincidência entre sujeito e objeto que funda o *cogito*, resta decantar o que seria esse ser pensante que é visto como a base para conhecimentos seguros. Descartes então nos fala que essa coisa que pensa “é uma coisa que duvida, que concebe, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (MM., AT. IX p. 22. Trad., 1996, p. 270). Apresentam-se assim as faculdades *pensantes* deste ser *pensante*: o entendimento, a vontade, a imaginação e a sensibilidade. Entretanto, é necessário dar precisão à noção de pensamento que encontramos em Descartes, uma vez que por meio dela se desenha a concepção clara da coisa pensante como substância. No art. 9 dos *Princípios da Filosofia* (PP., AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 29-30) o autor nos fala que o entendimento, a vontade, a imaginação e a sensibilidade são igualmente formas de pensar, concordando enfaticamente com o que vemos aqui na *Meditação Segunda*. Da mesma forma, na definição de substância no art. 53 da mesma obra (PP., AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 46) a substância pensante é definida, como vimos até aqui, como sendo o pensamento seu atributo principal. Entretanto, Descartes complementa no mesmo artigo: “a imaginação, o sentimento e a vontade dependem de tal maneira de uma coisa pensante que não os podemos conceber sem ela” (PP. AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 46). Vemos aqui uma precisão sobre a noção de coisa pensante, uma vez que a vontade, a imaginação e a sensibilidade dependem dela, sendo então consideradas os modos dessa substância. Enquanto, de outro lado, vemos o entendimento sendo tomado aqui justamente como o atributo dessa substância (aquilo sem o que a substância deixaria de ser) e das quais essas outras faculdades dependem. A consideração do entendimento como atributo não se dá somente porque o *cogito* é encontrado e sustentado por meio dessa faculdade, mas também porque ele é o campo próprio da certeza. Sendo assim, as demais faculdades são dependentes do entendimento porque, sem ele, elas estão impossibilitadas de qualquer certeza, seja sobre si mesmas, na unidade do *Eu*⁴, seja sobre qualquer ideia, que precisa ser analisada pelo entendimento para ganhar o estatuto de certeza. Em uma palavra, a substância pensante possui como atributo principal somente o entendimento, sendo a vontade, a imaginação e a sensibilidade modos totalmente dependentes dele.

4 Um desenvolvimento sobre essa questão ainda poderia abordar o porquê do entendimento ser o atributo principal da alma e o único que pode nos levar ao *cogito*. Todavia, pelo assunto nos afastar demasiadamente do objeto principal do artigo, seguiremos uma leitura mais dura da obra cartesiana e não desenvolvemos essa possível problemática. De qualquer forma, Jean-Luc Marion discute essa questão amplamente em sua obra *Sur la pensée passive de Descartes* (2013) no §13 da obra (p. 121-134). O autor, recorrendo aos conceitos de passividade e de atividade de cada uma dessas faculdades, chega à conclusão que somente o entendimento pode dar a coincidência entre pensar e existir, além da sensibilidade. Esta última, todavia, como vemos no art. 53 dos *Princípios da filosofia*, é totalmente dependente do entendimento e nada pode alcançar sem seu apoio.

Estabelecido, de forma breve, a noção de substância pensante (*res cogitans*), nos voltamos agora sobre a outra substância encontrada por Descartes, a extensão (*res extensa*) que passa a ser desenvolvida, ainda muito embrionariamente e sem o valor de existência, no fim da *Meditação Segunda* pela célebre passagem do pedaço de cera (MM. AT. IX., p. 23-26, Trad., 1996, p. 271-275). O exame sobre a natureza do Eu, encontrado na unidade do *cogito*, inexoravelmente levou, como observamos, à compreensão dele como um puro pensamento que possui a certeza de existência sobre si mesmo. Porém, uma investigação sobre a natureza dessa coisa que pensa leva ao exame de ideias sobre coisas que aparentam ser de uma ordem completamente outra da absoluta certeza com que essa coisa pensante se encontra. Assim, como o Eu pensante possui, através da imaginação e da sensibilidade, ideias de coisas que parecem ser corpóreas (pois ainda não se pode afirmar a existência da corporalidade, mas apenas de suas ideias), é necessário realizar uma investigação sobre o que pertence ao campo do puro pensamento e da certeza, e o que está fora dele. Nesse sentido, o exame do pedaço de cera é menos uma análise sobre a extensão e a sua existência do que sobre as ideias dela recebidas pelo Eu. Ora, ao considerar um pedaço de cera em sua proximidade com uma chama, se vê que ele modifica-se em todas as suas qualidades sentidas: seu gosto, seu cheiro, sua aparência e sua textura modificam-se. Assim, o Eu reconhece a impossibilidade de certeza sobre a cera enquanto realidade percebida pelos sentidos, pois todas as suas qualidades se dissipam, tendo ciência de que sua natureza pensante é amplamente distinta dessa corporalidade aparente. Todavia, a cera permanece tendo valor enquanto ideia pensada por ele, uma vez que, mesmo passando por todas as modificações sensíveis, permanece sendo a mesma cera em quantidade racionalizada e enquanto ideia. Assim, a conclusão que se segue do exame do pedaço de cera não afirma nem a existência da corporalidade, nem a certeza e a clareza sobre os objetos considerados pelos sentidos, mas tão somente que a realidade e certeza dessa ideia quando ela passa por uma “inspeção do espírito” (MM., AT. IX, p. 25. Trad., 1996, p. 273) no campo puro do entendimento. Simplificando, o que se dá aqui é apenas uma reafirmação do campo da primeira certeza no campo exclusivo do pensamento e a impossibilidade total de afirmar algo fora desse domínio.

Mais tarde, quando se realiza um exame sobre a sensibilidade e as ideias corpóreas na *Meditação Sexta*, o Eu pensante reconhece sua distinção real com uma corporalidade que parece existir porque não encontra na ideia clara e distinta que possui de si qualquer propriedade da extensão. Ora, o Eu pensante se reconhece como certo no campo do pensamento puro pelo entendimento e não reconhece em si qualquer propriedade de estender-se e mover-se em largura, altura e profundidade – propriedades que parecem pertencer à corporalidade. Assim, por saber que nada do Eu pensante está nessa aparente corporalidade, se prova a distinção real entre a alma e um corpo que parece estar unido a ela⁵ (MM., AT. IX, p. 62. Trad., 1996, p. 326). Básica-

5 Uma questão que se abre e que traz prolixidade à uma exposição que pretenda falar da prova da distinção real entre a alma e o corpo antes da prova da existência das coisas materiais, seguindo a ordem das razões cartesiana, é justamente de como falar da distinção da alma sobre uma substância que ainda não está provada como existente?

mente, o que se reconhece é uma distinção real entre a substância pensante (*res cogitans*), sendo o puro pensamento, e a substância extensa (*res extensa*), ainda não provada como existente.

A existência mesma das coisas corpóreas só poderá ser obtida na *Meditação Sexta* após a conquista da certeza da existência de um Deus perfeito na *Meditação Terceira* (MM., AT IX, p. 36. Trad., 1996, p. 289) e da sua bondade, que permite afirmar que ele não quer enganar (MM., AT. IX, p. 42. Trad., 1996, p. 298). Ora, visto que Deus é bom e não é enganador e que o *Eu* pensante verdadeiramente sente as ideias corpóreas, pode-se saber, com razão, que há coisas materiais que causam essas ideias (MM., AT. IX p. 62 Trad., 1996, p. 327). Todavia, o conhecimento certo que pode ser obtido sobre elas jamais pode ser formado por meio de juízos que se estendam a sensibilidade qualitativa, mas somente à ideia racionalizada que o entendimento possui dessa corporalidade apresentada como extensão por meio da sensibilidade. Quando as ideias corpóreas não são consideradas em si mesmas, mas são pensadas a partir de uma causa exterior sentida sensivelmente que as provoque, se entra no campo da obscuridade e confusão e pode-se enganar. Entretanto, enquanto ideia considerada em si mesma, a ideia corpórea possui realidade e existência certas, uma vez que o *Eu* verdadeiramente as sente e pode analisá-las sob o prisma do entendimento. Além disso, pode-se ainda obter o conhecimento claro da extensão e do movimento desses corpos, uma vez que são aspectos imutáveis da corporalidade e podem ser quantificados pela operação do entendimento. Segue-se aqui, a mesma linha de pensamento desenvolvida na *Regra XII das Regras para direção do espírito* (RG., AT. X, pp. 410-430. Trad., 1989, pp. 65-82) e, como explicita Marion:

Descartes invoca muito exatamente a abstração da matéria para tornar inteligível a redução de toda a sensação, por mais diversa e variada que esta se apresente, à figura em extensão; ao *na qualidade de (hê)* eidético, ele substitui um *na qualidade de* que matematicamente abstraidor, que elimina toda <<matéria>> em vez de a aprender, apesar de sua fluidez, no contorno eidético. (Marion, 1977, p. 164)

Sendo assim, toda a extensão é conhecida unicamente por meio da sua quantificação e abstração de todo conteúdo qualitativo nela presente⁶. A forma de se lidar e de se conhecer a corporalidade no cartesianismo é guiada pela pura inspeção do entendimento de tudo o que é recebido pelos sentidos e por ele em sua consideração como ideia. A física no cartesianismo

Essa é justamente a questão que Gilson chama de “paradoxo cartesiano” (Gilson, 2005, p. 245). Não sendo essa uma compreensão central para o objetivo do artigo, nos centramos apenas na indicação dessa problemática. Sobre a solução desse aparente paradoxo, cf. Guérault, 2016, p. 514-522.

6 A crença na qualidade das ideias sensíveis era um pilar na física e na ciência aristotélica em geral, uma vez que se considerava que o movimento e todo dado referente à matéria era guiado pela qualidade de certo material que o levava a seu lugar natural (Cf. Livro III da *Física*, Aristóteles, 1998, pp. 171-213). Não somente isso, mas também todo o conhecimento obtido da matéria era pensado, necessariamente, em termos qualitativos, isto é, suas qualidades eram apreendidas, nada de referente à figura ou números (Cf. Livro E da *Metafísica*, Aristóteles, 2002, pp. 269-283). Tal concepção é posta em cheque na ciência moderna, deslocando a física para um estudo matematizado de quantificações primeiramente por Galileu (Cf. *Discurso sobre os dois máximos sistemas*, 2011, especialmente o Segundo e o Terceiro Discurso) e depois, de forma muito mais primorosa, por Descartes (Cf: *O mundo ou Tratado da Luz*, 2015, e as três últimas partes dos *Princípios da Filosofia*, 2016).

decorre, então, puramente de uma análise geométrica e quantificada da matéria em extensão e movimento, com a exclusão das qualidades sensíveis da matéria obtida pelos sentidos.

Assim, a substância pensante e a extensa se consagram como certas e indubitáveis justamente pela ideia clara que se pode obter delas pelo entendimento e pela veracidade divina. Além disso, vemos, no exame das ideias das coisas materiais, que a sensibilidade se torna completamente subordinada ao entendimento no nível do conhecimento, não podendo formar conhecimento e certeza por meio dela mesmo no nível do qualitativo, mas somente pela inspeção e a abstração que ela sofre pelo entendimento.

O problema que se abre aqui é justamente sobre como lidar com o corpo que a alma reconhece estar unido a ela, uma vez que ele não ganha seu estatuto de próprio por meio do entendimento, mas sim pela sensibilidade nas relações qualitativas estabelecidas com esse corpo. De forma breve, a prova da união substancial entre a alma e o corpo se desenvolve a partir da percepção de que as sensações que o *Eu* pensante recebe são sentidas verdadeiramente e necessariamente em si mesmo por uma corporalidade a qual ele está unido. Dito de outro modo, é por meio das sensações que a alma percebe que só pode receber as ideias corpóreas por meio de um corpo que está a ela intimamente unido. Todavia, Descartes se vale nessa prova de um tipo muito específico de sentimentos, se apoiando sobre aqueles que parecem possuir *alguma verdade* qualitativamente dada sobre as necessidades do corpo ao qual a alma está unida e como que misturada. Os sentimentos de dor, sede e fome, por exemplo, apresentam à alma como *alguma verdade* a necessidade que esse corpo tem de mover-se, quando está mal disposto, ou de beber, quando tem secura na garganta e precisa hidratar-se para manter sua conservação, ou de comer, quando seu estômago está vazio e precisa de alimentos para manter-se em funcionamento. Descartes fala ainda, que esses sentimentos são experienciados à maneira de ensinamentos dados pela própria natureza do homem à alma, sendo o termo natureza aqui compreendido como o conjunto de ideias que Deus deu ao homem. Sendo assim, considerando que esses sentimentos ensinados pela natureza são detentores de *alguma verdade* por se referirem às necessidades de conservação do corpo, no cartesianismo, delineia-se a ideia do homem como um ser cuja finalidade última é preservar seu próprio corpo para manter-se vivo através da união entre as substâncias⁷. Por meio desses sentimentos, portanto, o homem cartesiano ganha não somente a certeza sobre seu corpo como também as chaves para conservá-lo.

Entretanto, é necessário que se analise com cuidado o estatuto próprio a esse tipo de verdade encontrado nesses sentimentos. Sendo essa *alguma verdade* uma consideração qualitativa que leva a alma a dar assentimento às ideias corpóreas sobre a necessidade de conservação do corpo ao qual está unida, estamos enfaticamente no reino das ideias obscuras e confusas

⁷ Cumpre lembrar que, como Descartes nos fala tanto no *Resumo das Meditações* (MM., AT. IX, p. 10) quanto no art. 6 do *Tratado das Paixões* (PA., AT. XI, p. 330), a morte e a corrupção não provém da alma, mas somente do corpo, que, por uma falha terrível em sua composição, não seria mais capaz de realizar suas funções vitais e de acomodar a alma. Levando, então, o corpo ao padecimento e ao desencontro com sua alma imortal.

das quais podemos nos enganar e, sendo assim, não podemos fundar um conhecimento indubitavelmente certo. É o caso dos hidrópicos, por exemplo, que sentem a necessidade de beber mesmo que isso prejudique a conservação de seu corpo. Ao mesmo tempo, porém, esses sentimentos não são completamente enganosos, uma vez que o Eu os sente verdadeiramente em si mesmo e crê na veracidade deles, justamente porque Deus é bom e o quer bem, não possuindo razão para enganar ou ser maléfico. Descartes possui plena consciência dessa querela presente nesse tipo de verdade que se encontra nesses sentimentos, sendo essa a questão que ele busca enfrentar até o fim da *Meditação Sexta*. O problema do engano sobre essas ideias acerca da necessidade de conservação do corpo, muito grave para Descartes, uma vez que parece envolver uma falha de Deus sobre a natureza humana, é solucionado a partir do refinamento e do esclarecimento sobre a compreensão de Descartes sobre a natureza humana como natureza estabelecida na experiência das relações entre o corpo e alma. O que observamos ao acompanhar o desenvolvimento desse problema é um jogo de comparações e contraposições entre o homem, enquanto união, e cada uma de suas substâncias. Por um lado, quando a natureza humana é considerada apenas do ponto de vista do entendimento, a noção de alguma verdade é suprimida na medida em que a alma não tem acesso direto ao corpo através dos sentidos. Em vez disso, esse acesso é mediado pelo entendimento, que racionaliza e supervisiona a conservação do corpo, “como um piloto percebe visualmente se algo se rompe em seu navio” (MM., AT. IX, p. 64. Trad. 1996, p. 331). Da mesma forma, se a natureza humana é considerada apenas do ponto de vista do mecanicismo corporal, a doutrina de alguma verdade se esvai em nome de um domínio da motricidade sobre o homem racional. Nesse sentido, um homem com hidropisia (uma condição decorrente exclusivamente da natureza do corpo⁸) estaria praticamente condenado à morte, pois seu corpo, como máquina, seria levado pelo movimento automático dos nervos causado pela secura na garganta ao beber água (cf. TH., AT. XI, p. 164. Trad. 2015, p.), o que, na verdade, o prejudicaria sem que ele sequer pudesse ser informado sobre o efeito prejudicial que a ingestão de água teria sobre ele. Entretanto, isso é precisamente o oposto do que ocorre com o *verdadeiro homem*, pois ao experimentar, através dos sentimentos ensinados pela natureza, o que é útil para a conservação de seu corpo, ele possui uma experiência que sempre está no domínio relacional entre as substâncias da união. Portanto, essa experiência nunca é desinteressada e automática, mas é, ao contrário, atravessada pelo entendimento pelas experiências passadas do homem, registradas em sua memória e conectadas por essa faculdade da alma, permitindo-lhe julgar corretamente a verdadeira veracidade e utilidade dessas inclinações naturais para sua conservação. Assim, quando o hidrópico experimenta a sensação de sede, ele imediatamente associa esse conhecimento às experiências anteriores armazenadas em sua memória, lembrando-se de que, em uma ocasião anterior, atender a essa necessidade expressa pelo sentido o prejudicou. Portanto, ele é levado a reconhecê-la como uma falsa inclinação. Além disso, pode-se

8 Descartes especifica na *Entretien Avec Burman* que a hidropisia, assim como toda doença, tem por origem somente uma falha na própria máquina do corpo e jamais na alma (1975, p. 71).

perdoar Deus por esse eventual erro na natureza humana em dois aspectos: primeiro, porque é muito mais benéfico para a conservação do homem que ele se engane sobre o sentimento de sede do que nunca o experimente e morra; e segundo, porque Deus deu ao homem tanto essa inclinação à verdade para a conservação de seu corpo quanto uma boa memória e um entendimento capaz de conectar suas experiências, permitindo-lhe formar julgamentos sobre seus sentimentos e ações, tornando-o livre e saudável sem determinar sua vida.

Nesse sentido, gostaríamos, por fim, de insistir no caráter peculiar do tipo de conhecimento e de verdade pelos quais o corpo humano é conhecido pela alma⁹. Ora, como vimos, a alma percebe e constata sua união com o corpo por meio das sensações e, em especial, por um tipo muito específico dessas sensações que informam a ela as necessidades de conservação do seu corpo e que possuem necessariamente *alguma verdade*. Todavia, esse tipo de conhecimento obtido por meio das sensações é de um tipo completamente outro daquele tido pelas ideias claras e distintas e não é capaz de fundamentar propriamente uma ciência porque, por mais que esteja em relação com o entendimento, seu plano de ação é precisamente o da união substancial, pela sensação e pelas paixões efetuadas entre corpo e alma. Sendo assim, o corpo humano é precisamente incognoscível do ponto de vista da ciência, mas plenamente cognoscível no sentido de uma certeza que a alma possui sobre sua união com ele. Assim, como lembra Descartes em uma carta a Elisabeth de junho de 1643 (AT III, p. 692), ela não é uma noção de verdade conhecida, mas apenas experienciada.

A incognoscibilidade do plano da união e da sensibilidade não quer dizer, no entanto, que não podemos ter ideias claras e distintas sobre a união e a corporalidade humana. Ora, na medida em que se sabe que o autor das ideias sensíveis é propriamente Deus, e também que o *Eu* as sente verdadeiramente e só pode ter Ele como autor (Guérout, 2016, p. 589), se sabe com certeza da validade dessas sensações enquanto ideia. Além disso, o *Eu* pode também fazer a abstração da ideia de sensação e considerar a *essência da sensação*, podendo ter uma ideia clara e distinta sobre a sensação na medida em que se sabe “que ela é obscura e confusa e por quê” (Guérout, 2016, p. 594). O mesmo ocorre em relação à ideia da união substancial. Mas novamente, o que ocorre aqui é uma certeza referente somente ao nível das ideias no campo puro do entendimento e que nada diz respeito, propriamente, ao conhecimento que a alma possui da

⁹ Aqui nos afastamos enfaticamente da interpretação guéroutiana que parece afirmar que esse tipo de verdade, chamada por ele de *verdade da vivência* (2016, p. 583) - da qual aproveitamos o termo, mesmo que mudando o sentido -, é dada como que de em um único ato, descartando um pouco a noção mesmo de experiência para a compreensão da noção de *alguma verdade*, o que, como buscamos mostrar, esvazia o termo. Todavia, devemos lembrar que Guérout faz isso justamente para criar estruturas para sustentar sua tese da noção primitiva da união substancial (que Descartes nos fala na carta a Elisabeth de junho de 1643 (AT III, p. 692), como substância, fazendo da própria união substancial uma terceira substância, para além da pensante e da extensa (2016, p. 596). Considera ainda, para embasar sua tese, que essa *terceira substância* é de natureza indecomponível e que deve ser considerada por ela mesma, não no plano da dualidade (2016, p. 595). Tal concepção de Guérout não vai somente contra nossa tese principal de um corpo humano dado a partir das relações experienciadas entre a alma e corpo como também acentua o próprio esvaziamento da noção de experiência na obra cartesiana que, ao nosso ver, é central, como buscamos discutir na parte final do presente artigo.

união com seu corpo.

Da mesma forma, a alma pode ter uma ideia clara e distinta do corpo humano por meio de uma consideração dele a partir da sua pura fisiologia. Como vimos, a materialidade pode ser conhecida em termos quantitativos por meio da abstração de toda qualidade e sua redução à extensão como figura e ao movimento. Sendo assim, Descartes, tendo em mãos uma concepção fisiológica totalmente mecânica¹⁰, faz poder conhecer o corpo, enquanto realidade estritamente física, por meio puramente de termos quantitativos. Em outras palavras, podemos dizer que o corpo do homem é disposto como uma máquina em funcionamento perfeito pelas leis imutáveis da física e poderia, assim, ser conhecido no campo da clareza e distinção. Entretanto, o conhecimento sobre o funcionamento fisiológico e sobre a própria natureza motriz desse corpo não permite o conhecimento do *verdadeiro* corpo do homem. Ora, como Descartes nos fala na *Quinta Parte do Discurso do Método* (DM., AT. VI, p. 56. Trad., 1996, p. 111), a consideração do corpo do homem como autômato em nada se assemelha com o corpo do *verdadeiro* homem, uma vez que este dispõe de uma alma necessariamente unida a ele¹¹. Dito de outro modo, o conhecimento fisiológico do corpo do homem se restringe, novamente, a um conhecimento realizado unicamente por ideias e no campo do entendimento puro, e não se assemelha à natureza própria da união do *verdadeiro* homem. Assim, caso se deseje conhecer o corpo do verdadeiro homem, essa consideração deve levar em conta necessariamente sua união com a alma. Todavia, como vimos e retornamos a insistir, o conhecimento que permite o estatuto de próprio a esse corpo que está unido a alma nunca é do tipo de uma certeza clara e distinta, mas sempre com um tipo de verdade experienciada.

A verdade experienciada, que permite o conhecimento peculiar da alma pelo corpo ao qual ela está unida, se consagra, então, como necessariamente uma verdade da vivência da união entre as duas substâncias que, como defendemos, se dá por meio da experiência da relação entre elas. Essa experiência relacional, todavia, não pode ser compreendida como um império absoluto da alma sobre o corpo, ou de um corpo motriz que não requer a ação da alma e nada

10 Descartes possui uma concepção enfática do corpo do homem como uma máquina, regida pelas leis imutáveis da mecânica e subsistente por si mesmo. O autor apresenta essa tese tanto no *Tratado do Homem* (não publicado por medo da inquisição), quanto na segunda metade da *Parte V do Discurso do Método* (publicado em 1637). A autoria dessa teoria se deve, entretanto, a William Harvey, que apresenta o corpo dos animais regido pela física quando descreve o funcionamento do sistema cardiovascular em sua célebre obra, lida por Descartes, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* de 1628. Mesmo que ocorram discordâncias entre a teoria da circulação sanguínea entre os dois - já que esse admite o coração à imagem de uma caldeira esquentada (cf. TH., AT. XI, p. 4. Trad., 2015, p. 123/ DM., AT. VI, p. 47-57, Trad., 1996, p. 102-107/ TP, Art. 9, AT. XI, p. Trad., 1996, p. 137) - Descartes segue a tese fisicista apresentada por Harvey em sua fisiologia. Tanto sobre as continuidades, quanto sobre as rupturas presentes entre os dois autores, Cf. Gilson, 2005, p. 53-85.

11 Sobre o caráter necessário da união entre do corpo do *verdadeiro* homem como unido à alma, podemos destacar que, tal como é afirmado ao fim das *Segunda Objeções* pelas *Razões dispostas de uma forma geométrica*, Deus criou o corpo e alma do homem separadamente (MM., AT. IX, p. 131. Trad. 1996, p. 382). Entretanto, como Descartes afirma na famosa e extensa carta de janeiro de 1642 a Regius, a alma do homem foi feita por Deus necessariamente para ser unida ao corpo do homem (de tal forma que se um anjo adentrar no corpo humano, ele nada sentiria ou poderia mover esse corpo) e o corpo do homem feito por Deus especialmente para receber a alma humana (AT. III, p. 491-510. Trad. Fran., 1975, p. 72-101).

informa à ela, mas sim como o campo próprio do diálogo entre o entendimento e a sensibilidade no plano da experiência cotidiana da união que visa sua conservação¹². Ora, uma vez que o campo da união é o campo próprio da experiência cotidiana do homem, a qual, está, portanto, fora do domínio do filosofar e da racionalização, se trata da própria verdade cognoscível apenas na experiência da relação entre essas duas substâncias que permitem a constatação do corpo próprio. Quando o corpo informa à alma, pelos sentimentos que possuem alguma verdade, sobre o seu estado de conservação, essa sensação não é passada por uma análise minuciosa do entendimento (o que, do ponto de vista prático, e da compreensão de que se trata de uma ideia obscura e confusa, não teria grande importância), mas é tão somente apreendida pelo espírito como experiência atual e imediatamente unida à memória, de tal modo que essa sensação será integrada às demais vivências e motivará a alma à dirigir uma ação coerente com essas vivências¹³. Se trata, assim, da experiência da relação entre a sensibilidade (dada pelo corpo) sendo continuamente como que atravessada pelo entendimento (residente por excelência na alma), no plano de uma experiência atual que é sempre unida às demais vivências do homem por meio da memória necessariamente racional. Dito em outras palavras, o corpo humano é o local no qual entendimento e sensibilidade se mesclam na própria experiência cotidiana. Como Descartes explicita em uma carta a Mersenne de seis de agosto de 1640 (AT, III, p. 143), há uma memória corporal (que se refere aos caminhos abertos no cérebro pela passagem dos espíritos animais (Cf. TH, AT, XI, pp. 177-179 / 2015, pp. 365-369) e uma memória do espírito (adquirida pelo uso das faculdades do Eu pensante). A experiência cotidiana do homem, sendo esse a união entre as duas substâncias, não põe perpetuamente essas memórias uma contra a outra, uma vez que, como aponta Kambouchner (1995, p. 153) elas se anulariam mutuamente e não lograriam bem na tarefa de conservar o corpo humano. Em vez disso, seria fazer com que, a partir do conhecimento obtido pela experiência entre as substâncias, a alma possa administrar os espíritos animais, movidos pela memória corporal, justamente por meio da experiência no exercício do hábito em sua relação com a memória espiritual (Ibid., pp. 157-159). Em linhas gerais, a solução encontrada por Descartes ao problema dos hidróticos na Meditação Sexta diz justamente isso. A centralidade da defesa de um governo da alma sobre o corpo deve recair, então, precisamente sobre a experiência e o conhecimento relacional da potência do corpo e da potência da alma.

12 Há, também, um certo aspecto de contingência e da particularidade própria às vivências experienciadas entre alma e corpo que reforça essa ideia de experiência relacional e necessariamente contínua entre as substâncias. No art. 136 do *Tratado das Paixões* (TP., art. 136, AT XI, p. 428. Cf. Carta de Descartes a Chanut de 1º de fevereiro de 1647 (AT IV, p. 600-616)), Descartes comenta que nos primeiros momentos de nossa vida, nossa alma está de tal modo conjugada e unida ao corpo que as primeiras ações corporais são ligadas à sensações que acompanharão o homem por toda a sua vida. Sendo assim, um homem, que, quando criança, teve dor de cabeça ao sentir o odor de rosas, quando adulto possui um sentimento de repulsa a esse odor, mesmo que ele não lhe cause mal nenhum. Assim, nota-se um aspecto de contingência nos sentimentos que possuem alguma verdade, justamente pela diversidade de vivências do homem que, ao ter uma experiência maléfica à sua saúde no passado, é ensinado pela natureza a buscar evitá-la no futuro pela operação do entendimento.

13 Lembremos aqui justamente da solução encontrada para o problema do erro nos hidróticos: Deus deu ao homem um tipo de sensação que informa *alguma verdade* sobre a necessidade de conservação do corpo que está unido à alma e um entendimento para conectar essas sensações na experiência cotidiana.

Tendo isso em vista, o homem pode, no exercício da união substancial, conhecer a si mesmo e dirigir ações que realmente sejam mais benéficas à sua conservação a partir desses conhecimentos cotidianos da experiência do diálogo entre as duas substâncias e suas memórias (Ibid., p. 390). Dito em outras palavras, pelo conhecimento cotidiano que o alma possui sobre seu corpo, ela pode agir sobre ele, a partir do hábito, para realizar uma ação que ela sabe ser benéfica para a conservação desse corpo.

Para além disso, por mais que a *alguma verdade* sobre o estado do corpo seja revelada tão somente pela experiência cotidiana, ela depende ontologicamente de um tipo de certeza em existência que só pode ser obtida por ser meio de uma fundamentação metafísica. Ora, lembremos do argumento dos sonhos: os sentimentos por si só são incapazes de me fazer saber se eu estou em sonho ou em vigília. Sendo assim, uma consideração que levasse em conta somente essa verdade experienciada da união, que não pode ser pensada filosoficamente, impediria a certeza sobre se o Eu está sonhando ou dormindo, mesmo que tivesse o conhecimento sobre *seu* corpo. Vemos então, a saída para o argumento dos sonhos e a dúvida sobre os sentidos seguindo necessariamente das considerações relacionais entre a sensibilidade sendo atravessada e unida em memórias pelo entendimento. Se sabe que não se está sonhando e que se está em vigília porque é possível unir, pelo entendimento, as sensações e vivências presentes com as passadas da forma mais cotidiana possível. Isso só é possível, todavia, unicamente por meio do conhecimento e da fundamentação ontológica sobre a validade e a existência da alma e do corpo que se relacionam, como substâncias, e permitem com que esse homem tenha, para além de um conhecimento certo *experencialmente* sobre seu corpo, um conhecimento sobre sua existência mesma enquanto unidade da dualidade¹⁴. Assim, o conhecimento e o caráter do corpo como próprio à alma, é da ordem de uma verdade incognoscível do ponto de vista da plena certeza e da reflexão pura, justamente porque é da relação qualitativa com a sensibilidade e com um corpo. Entretanto, enquanto arcabouço de existência que permite essa certeza, uma fundamentação metafísica das substâncias se faz totalmente necessária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, vemos que o corpo humano no cartesianismo possui um lugar de certeza muito peculiar e próprio na ordem de certezas que permite com que a alma chame esse corpo de *seu*. Podendo ser *verdadeiramente* conhecido somente a partir da experiência cotidiana entre a alma e o corpo, há nele um certo aspecto de natureza necessariamente e como que divinamente instituída da relação entre essas duas substâncias que permitem sua conservação, seu bem estar, e sua fundamentação como verdadeiramente e certamente existente.

¹⁴ Aqui está um dos pilares da nossa discordância com Guérout. O autor se utiliza do argumento de que, pela noção de união ser incognoscível e poder ser apenas experienciada, ela independe da cadeia de razões e pode ser tomada precisamente como substância (2016, p. 596). Todavia, vemos com muita preocupação essa afirmação, uma vez que ela é justamente o que, como afirma Jean-Luc Marion (2013, p. 46), poderia fundar uma filosofia e uma evidência da existência somente pela consideração dessa noção da união, sem nenhuma menção à centralidade que o entendimento e a certeza possui para Descartes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo Echartia. Madrid: Madrid Gredos, 1998.
- _____. *Metafísica*. Trad. por Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- DESCARTES, R. *Descartes* - ed. Os Pensadores. Trad. Jorge Guisburg e Bento Prado Júnior. 1ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. *Entretien avec Burman*. Trad. Fran. Charles Adam. Paris: J. Vrin, 1975.
- _____. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Trad. Fran. Genevieve Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1959.
- _____. *Œuvres de Descartes* - 11v. Adam, C. Tannery, P. (Ed). Paris : Vrin, 1996.
- _____. *O Mundo ou Tratado da Luz: O Homem*. Trad. César Battisti e Marisa Donatelli 1ª ed., 1ª reimp. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2016.
- _____. *Regras para direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- GALILEI, G. *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*. Trad. e notas Pablo Rúbens Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 2005.
- GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. cord. Érico Andrade. 1ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- MARION, J. *Sur la pensée passive de Descartes*. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- _____. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. de José Gianotti e Armando d'Oliveira. 4ª ed., 5ª reimp. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.
- KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes*. T. 1. Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1995.

Contexture