

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

CLAUDINEI LUIZ CHITOLINA

**DESCARTES E A DEMONSTRAÇÃO DA IMPOSSIBILIDADE DA
REPRODUÇÃO MECÂNICA DA INTELIGÊNCIA**

**CAMPINAS
2009**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

C448d Chitolina, Claudinei Luiz
Descartes e a demonstração da impossibilidade da reprodução
mecânica da inteligência / Claudinei Luiz Chitolina.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2009.

**Orientador: Arley Ramos Moreno.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Sujeito (Filosofia).
3. Pensamento. 4. Corpo e mente. 5. Máquinas. I. Moreno, Arley
Ramos, 1943- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: Descartes and the demonstration of the
impossibility of the mechanical reproduction of
intelligence**

Palavras chaves em inglês (keywords): Subject (Philosophy)
Thought
Body and mind
Machines
Modern philosophy

Área de Concentração: Filosofia Moderna

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca Examinadora: Arley Ramos Moreno, Maria Eunice Quilici
Gonzales, Enéias Forlin, Franklin Leopoldo e Silva,
Cesar Augusto Battisti**

Data da defesa: 12-11-2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

C
R-25

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLAUDINEI LUIZ CHITOLINA

**DESCARTES E A DEMONSTRAÇÃO DA IMPOSSIBILIDADE DA
REPRODUÇÃO MECÂNICA DA INTELIGÊNCIA**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.

BANCA EXAMINADORA:

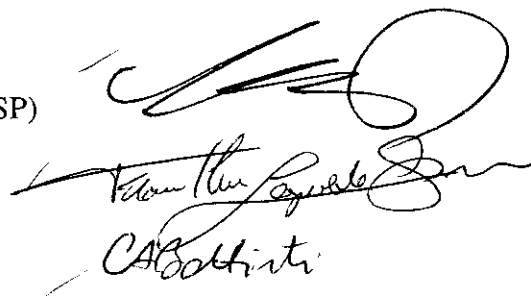
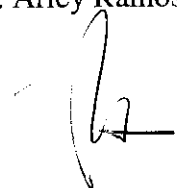
Prof. Dr. Arley Ramos Moreno (Orientador/UNICAMP)

Prof. Dr. Enéias Forlin (UNICAMP)

Prof. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzales (UNESP)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)



**CAMPINAS
2009**

78750000

DEDICATÓRIA

À minha esposa Adriana e aos meus filhos, Ana Carolina e Giuliano Lucca, pelo carinho e pela contagiante alegria de viver.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual de Campinas, pela oportunidade de estudar nessa renomada instituição.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, especialmente aos seus secretários pela prontidão e pelo atendimento sempre atencioso e prestativo.

Aos professores membros desta Banca Examinadora (Dra. Maria Eunice Quilici Gonzales, Dr. Enéias Forlin, Dr. Franklin Leopoldo e Silva, Dr. César Augusto Battisti), pela disposição e pelo interesse em participar deste processo avaliativo; por suas considerações e sugestões.

Ao Professor Dr. Arley Ramos Moreno, minha gratidão. Devo a ele não só a orientação firme e segura ao longo desses anos, mas o aprendizado do conceito, o incentivo e a confiança que me foi depositada. O tom amistoso e sempre instigante de suas conversas me ensinaram que o exercício da filosofia é antes de tudo diálogo.

EPÍGRAFE

C'est proprement avoir les yeux fermez, sans tacher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connoissance de celles qu'on trouve par la Philosophie [...]. (DESCARTES, AT IX, 3).

RESUMO

O presente estudo é uma análise da obra de Descartes a partir daquilo que ela tem de mais controverso, o *problema mente-corpo*. O experimento metafísico que conduz Descartes da descoberta do *Cogito* à descoberta de Deus e do mundo permite ao filósofo derivar três conseqüências fundamentais: a) a mente é de natureza imaterial (*res cogitans*); b) o corpo é de natureza material (*res extensa*); c) o homem é o único ser dotado de corpo e alma (um composto substancial). O sujeito cartesiano é de acordo com o procedimento metafísico o fundamento primeiro de todo conhecimento. Ou seja, todo pensamento pressupõe um sujeito que pensa. Assentada sobre fundamentos metafísicos, a física é alçada à condição de ciência. Uma vez estabelecida a diferença de natureza entre mente e corpo, o filósofo afirma que o pensamento é uma propriedade da mente – uma prerrogativa humana. Destituído de espírito ou de alma, o mundo físico é concebido como uma grande máquina. Os corpos porque são regidos pelas leis da mecânica são *autômatos naturais* ou *autômatos artificiais* (feitos pelo homem). Considerado insolúvel do ponto de vista racional, o problema mente-corpo deixa, porém, de existir na esfera da união substancial. O ser humano é um composto substancial. Porque possui mente, o homem é um ser livre (indeterminado), mas porque é dotado de corpo, o homem é do ponto de vista das funções orgânicas, determinado. Pretende-se identificar na obra cartesiana elementos conceituais e procedimentos argumentativos que tornam possível demonstrar nossa tese: *as máquinas não pensam*, porque são constituídas somente de matéria. Segundo Descartes, existe uma evidência empírica que atesta a *capacidade de pensamento*: a capacidade de falar e de agir. Embora pareçam falar e agir, tanto os animais quanto as máquinas são incapazes de dispor da linguagem e de tomar decisões livres. Falar é diferente de pronunciar palavras. A capacidade de falar implica a capacidade de compor livremente frases e de saber o significado das palavras. Definidas, portanto, como artefatos ou engenhos mecânicos, as máquinas são capazes de realizar operações, mas não de agir. *Agir* é diferente de *operar*. Enquanto na operação atua um determinismo causal, na ação está presente uma vontade livre. Portanto, se o homem é o único ser capaz de pensamento, é porque é um ser livre, capaz de se autodeterminar. Marco inaugural do pensamento moderno, a obra cartesiana continua a desafiar e a instigar os críticos contemporâneos. É a disputa filosófica e

científica em torno da natureza da mente que torna o pensamento cartesiano não só atual, mas insuperável.

Palavras-chave: sujeito, pensamento, mente, corpo, máquina.

ABSTRACT

The present study is an analysis of the work of Descartes from that what it has most controversial of the mind-body problem. The metaphysical experiment, that leads Descartes from the discovery of the *Cogito* to the discovery of God and the world, allows the philosopher to derive three fundamental consequences: a) the mind is from immaterial nature (*res cogitans*); b) the body is from material nature (*res extensa*); c) the human being is the only endowed being of body and soul (a substantial composite). Cartesian subject is, the according the metaphysical procedure, foundation first of all knowledge. That is, all thinking presupposes a subject who thinks. Based on metaphysical grounds, the physic is raised to the condition of science. Once, the difference in nature between mind and body, is estabilized, the philosopher says, that the thought is a property of mind, or a human prerogative. Devoid of spirit or soul, the physical world is conceived as a great machine. The bodies, because they are governed by the laws of mechanical automatias, are natural or artificial automatias (made by the human being). Considered insoluble from the rational point of view, the mind-body problem no longer, however, exist in the sphere of the substantial union. The human being is a substantial composite. Because it has mind, the human being is a free being (indetermined), but because it is endowed of body, the human being is in terms of functions, determined. It is intended to identify in the cartesian work conceptual elements and argumentative procedures, that make possible to demonstrate our thesis: the machines do not think, because they consist only of matter. According to Descartes, there is an empirical evidence that shows the ability to thought: the ability to speak and act. Although it seems to talk and to act, both the animals as the machines are unable to use the language and make free decisions. To talk is different to pronounce words. The ability to freely compose sentences and to know the meaning of the words. Defined, so, as artifacts or mechanical devices, the machines are able to realize operations, but not to act. Acting is different from operating. While in the operation acts a causal

determinism, in the action is a free will present. If the human being is the only being capable of thought, because it is a free being, able to selfdetermine. The inaugural mark of modern thought, the cartesian work continues to challenge and to instigate contemporary critics. It is the philosophical and scientific dispute about the nature of mind that makes the cartesian thought not only current, but insuperable.

Keywords: subject, thought, mind, body, machine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I	
A NATUREZA METAFÍSICA DO PROBLEMA MENTE-CORPO	39
1.1 A fundação metafísica do Conhecimento	48
1.1.1 Descoberta dos princípios metafísicos: da idéia de sujeito racional à idéia de Deus..	50
1.1.1.1 Intuição do <i>Cogito</i> : a descoberta do primeiro fundamento.....	52
1.1.1.2 Demonstração da existência de Deus: a necessidade de um fundamento último (incondicionado).....	64
1.1.2 Da distinção real à união substancial.....	74
1.1.2.1 Dualismo substancial: a separação entre mente e corpo.....	77
1.1.2.2 A união substancial entre mente e corpo.....	85
1.2 A unidade do conhecimento	96
1.2.1 Natureza e função do método cartesiano.....	97
1.2.1.1 As operações da razão e a necessidade de método.....	98
1.2.1.2 As regras do método e a potencialização da capacidade operacional da razão.....	103
1.2.2 A natureza metafísica da razão.....	109
1.2.2.1 A autonomia funcional da razão.....	111
1.2.2.2 Da unidade e universalidade da razão à unidade e objetividade do conhecimento.....	116
1.3 A natureza representacional do conhecimento	131
1.3.1 Representação mental: da realidade objetiva à realidade formal da idéia.....	134
1.3.1.1 Origem e natureza das idéias.....	135
1.3.1.2 A função representacional da idéia.....	139
CAPÍTULO II	
A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM DESCARTES	147
2.1 A natureza humana	154
2.1.1 A unidade psicofísica do homem.....	160
2.1.2 Privacidade e imediaticidade dos estados mentais.....	169

2.1.3 A função epistêmica do sujeito substancial.....	175
2.1.4 O estatuto do sujeito psicológico.....	183
2.2 Unidade e interação causal entre mente e corpo: origem e natureza das paixões.....	189
2.2.1 As bases psicofisiológicas das paixões da alma.....	193
2.2.1.1 O funcionamento mecânico do corpo humano.....	195
2.2.1.2 O funcionamento não-mecânico da mente.....	199
2.3 A terapêutica moral das paixões da alma.....	208
2.3.1. Razão e vontade: o domínio das paixões.....	209
2.3.1.1 Saber e querer: a busca de proporcionalidade.....	210
2.3.1.2 Os preceitos da moral cartesiana.....	216
2.3.2 A busca da sabedoria e da felicidade.....	221
2.3.2.1 A conquista do soberano bem.....	223
2.3.2.2 Virtude e beatitude.....	227
 CAPÍTULO III	
A IRREPRODUTIBILIDADE MECÂNICA DA INTELIGÊNCIA.....	233
3.1 Ciência e técnica: a instauração do domínio do homem sobre a Natureza.....	238
3.1.1 A natureza do conhecimento científico.....	240
3.1.2 Homem e máquina.....	245
3.1.2.1 Invenção técnica e transformação da Natureza.....	246
3.1.2.2 Os limites da técnica.....	253
3.2 Mentes e máquinas: a diferença entre agir e operar.....	256
3.2.1 A inteligência natural.....	258
3.2.1.1 Pensamento e linguagem.....	260
3.2.1.2 Ter liberdade e ser livre.....	263
3.2.2 Autômatos naturais e artificiais.....	268
3.2.3 Por que as máquinas não podem pensar?.....	272
3.3 Redescobrir Descartes.....	281
3.3.1 A imprescindibilidade da metafísica.....	282
3.3.1.1. A restauração metafísica da razão.....	283
3.3.1.2 Retorno ao sujeito substancial... ..	288

3.3.2 O legado cartesiano.....	292
3.3.2.1 Persistência ou insolubilidade do problema mente-corpo?.....	293
3.3.2.2 A atualidade de Descartes.....	296
CONCLUSÃO.....	303
REFERÊNCIAS.....	321

INTRODUÇÃO

Serão as máquinas capazes de pensar? Será o homem capaz de criar uma réplica mecânica de si mesmo? Serão os computadores eletrônicos “máquinas pensantes”? Podemos falar de *inteligência computacional*? Ou melhor, serão as mentes mecânicas? O que significa pensar? O que a tecnologia do futuro poderá nos revelar? Terá o homem controle¹ sobre o processo de evolução tecnológica? Questões como estas continuam a intrigar filósofos e cientistas, porque podem revelar tanto as possibilidades quanto os limites da inteligência humana. Em nosso tempo², as invenções e as aplicações tecnológicas comandadas, sobretudo, pela cibernética (informática) e pela robótica parecem dispensar o homem da tarefa de pensar. A proliferação de produtos tecnológicos, dotados de novas e complexas funções operacionais sugere que as máquinas se tornaram, enfim, seres (ou sistemas) inteligentes. Por exemplo, a “memória” de armazenamento e a velocidade de processamento de dados (informações) das novas gerações de computadores eletrônicos deixam estupefato o homem atual. Aquilo que era para o homem do passado algo insuspeitado tornou-se agora realidade. Porém, se até então o desenvolvimento técnico não

¹ PINTO, A. V. *O conceito de tecnologia*, v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 158. “A técnica não só não pode ser pensada sem o homem, como não chegará nunca a dominá-lo, fora das ficções literárias dos pensadores terroristas, pelo simples motivo de estar sempre subordinada aos interesses dele. Na verdade, jamais escapa do seu poder”.

² É possível verificar ao longo da história da humanidade diferentes transformações tecnológicas, as quais alteraram nossa forma de pensar, falar, agir, trabalhar e organizar a vida em sociedade. Por exemplo, a invenção da escrita permitiu ao homem desenvolver o pensamento abstrato, adquirir consciência histórica. A Revolução Industrial ao substituir o trabalho humano pelo trabalho mecânico, possibilitou ao homem, explorar e transformar a Natureza. Já a Revolução da informática (eletrônica) pretende construir máquinas capazes de substituir funções mentais (determinadas operações de nosso pensamento). Nesse sentido, assistimos estupefatos à implantação de sofisticados sistemas computacionais que visam eliminar a imperfeição, a imprecisão e a fadiga do trabalho humano. O que é possível afirmar é que as invenções (inovações) tecnológicas dependem cada vez mais das conquistas e descobertas científicas (e vice-versa). Por isso, o avanço da tecnologia da informática não deixa de lançar novos problemas para a filosofia, ao mesmo tempo em que promete tornar a vida humana mais aprazível e confortável. Ressurge assim, a discussão acerca da natureza humana (quem é o homem?). A Biologia busca saber se o pensamento é uma prerrogativa da espécie humana (um atributo exclusivamente humano) ou se é algo que compartilhamos com outras espécies. Em termos cartesianos, porém, tal controvérsia é equivocada, porque supõe que todos os seres criados são dotados da mesma natureza e dignidade. Na Natureza existe uma ordem hierárquica (de perfeição) que confere ao homem um poder de domínio sobre os outros seres. Tal domínio se fundamenta sobre o pressuposto da racionalidade. O homem pertence à Natureza, mas está ao mesmo tempo acima dela. Ou seja, se não fosse possível distinguir o homem dos outros seres vivos segundo o princípio da razão, então como justificar nossas pretensões filosóficas e científicas? Invariavelmente, a afirmação de que os homens são ou não superiores em relação aos outros seres criados implica lançar mão da razão.

havia interpelado o homem acerca de sua natureza, agora os objetos técnicos parecem lançar ao homem a mais ameaçadora das questões: *quem somos?* Será a inteligência um privilégio do homem? A mente existe? Qual é a essência do pensamento? Ou seja, pela primeira vez na história o homem se vê constrangido por sua própria criatura (a máquina) a se perguntar por sua própria natureza. Ora, as questões pertinentes à natureza humana sempre foram ao longo da tradição filosófica obra de metafísicos que tinham por objetivo traçar *a priori* a diferença entre o homem e os demais seres naturais. Porém, dada a semelhança cada vez maior entre os humanos e as máquinas (robôs com aparência humana), tais questões retornam novamente ao centro do debate filosófico. Apesar de promissoras, as inovações tecnológicas despertam no homem contemporâneo um duplo sentimento: de fascínio e de medo. De fascínio, porque o homem tem a sensação de que está próximo de desvendar os “mistérios” ou enigmas que cercam a mente humana. De medo, porque o homem teme que a criatura possa se rebelar contra o seu criador, ou seja, tomar o seu lugar. Trata-se, portanto, de distinguir aquilo que é factível daquilo que é fantasia mirabolante, aquilo que é tecnicamente possível daquilo que é objeto de ficção. Ou seja, o otimismo irracional do otimismo racional. A nosso ver, nem tudo o que foi prognosticado (ou profetizado pelos partidários e entusiastas da “inteligência artificial”)³ pode ser tecnicamente realizado.

³ McCORDUCK, P. *Machines who think*. San Francisco: W.H. Freeman, 1979, p. 93. Oficialmente, a expressão *artificial intelligence* (“inteligência artificial”) surgiu em 1956 numa conferência de verão em Dartmouth College em Hanover, USA. Na proposta dessa conferência, escrita por John McCarthy, Marvin Minsky Nathaniel Rochester e Claude Shannon e submetida à fundação Rockefeller é apresentada a possibilidade de se produzir programas computacionais que pudessem pensar de modo inteligente. Ver a esse respeito, GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 153-196. Em nosso estudo, porém, empregaremos a expressão “inteligência artificial” para fazer referência tanto ao projeto técnico-científico de reprodução artificial da inteligência (Inteligência Artificial Forte) como ao projeto de replicação artificial das operações dedutivas da inteligência humana (Inteligência Artificial Fraca). Embora seja possível verificar a mudança de concepção teórica na recente história da “inteligência artificial” é possível identificar um traço comum: a tentativa de construir “máquinas pensantes”. O *modelo simbólico-funcionalista* (matemático) que inspirou o trabalho dos pioneiros da “inteligência artificial” parece agora desacreditado, apesar de ter sido o responsável pela invenção técnica do computador. As promissoras pesquisas advindas do *modelo conexcionista* (inspirado na biologia) pretendem superar os limites do modelo funcionalista de inteligência e tornar possível a construção de “máquinas pensantes”. Assim, se para os funcionalistas, a mente humana opera segundo regras formais e abstratas, por isso, é independente do cérebro (do substrato físico), para os conexionistas, porém, a inteligência é uma atividade biológica. Para os funcionalistas, a mente é um *software* (programa lógico-operacional), o cérebro um *hardware* (dispositivo físico). Pensar segundo estes teóricos é resolver problemas de natureza lógica através de manipulação de símbolos. O modo como pensamos (ou como funciona a inteligência humana) pode ser explicado em base aos processos lógicos e abstratos. Computar, nesse sentido é calcular. Para os conexionistas, porém, o fracasso do modelo funcionalista de mente consiste em conceber as operações mentais independentemente das bases neuronais (ou da atividade neuronal), o que implica reduzir o

Entretanto, vimos surgir a partir da segunda metade do século XX uma nova área de investigação filosófica denominada “filosofia da mente”, a qual visa reinscrever o problema mente-corpo sob novos registros filosóficos. No domínio científico, situação semelhante também ocorre; a instauração de um novo campo de investigação científica denominado de “ciências cognitivas” (ciências da mente). Enquanto a *filosofia da mente* pretende inovar seus conceitos e teorias, a fim de compreender o problema mente-corpo, as *ciências da mente* alimentam a pretensão de elucidar (solucionar) a intrincada relação mente-corpo; pretendem os cientistas da mente através de novos métodos e critérios experimentais pôr fim ao “mistério” que envolve tal questão. Nesse sentido, porém, seria de se esperar que os esforços de cientistas e filósofos, convergiram, enfim, para a busca de uma solução final ao problema cartesiano: como é possível que duas substâncias de natureza distintas possam interagir entre si? Ou seja, como explicar a interação causal entre mente e corpo? Ao que

pensamento às operações formais da lógica matemática. Concebida desta forma, a “inteligência artificial” implantada em computadores não poderia equiparar-se (muito menos superar) a inteligência humana, dado que é incapaz de aprender. Embora dotados de complexos dispositivos eletrônicos, os computadores não passariam de máquinas equipadas com memória artificial (e sistemas operacionais) cuja função seria processar informações sem poder gerar conhecimento. A mente para os conexionistas, não é um programa de computador que funciona segundo regras abstratas (do cálculo numérico). A inteligência depende da constituição físico-química de nosso organismo; ou seja, é causada pelo cérebro. Por isso, se quisermos ser bem-sucedidos, o projeto de construção artificial da inteligência precisa descrever e explicar o pensamento como um fenômeno biológico gerado no interior das células nervosas. Tal modelo de explicação da inteligência humana se caracteriza pelo abandono da lógica linear (causal) e pela adoção da lógica recursiva (causalidade circular ou autopoietica). Não há um centro de processamento de informações (tal como preconizado pelo modelo funcionalista), mas uma distribuição paralela. Uma informação que adentra o nosso organismo percorre todo o sistema nervoso, influenciando todas as partes reciprocamente. É, portanto, a explicação do funcionamento do sistema nervoso (neuronal) que pode nos dizer como a mente humana funciona. Ou seja, a inteligência não é uma faculdade de uma substância mental nem uma função lógica, mas um processo neurobiológico. É algo que se encontra difusamente presente em todos os seres vivos com níveis diferentes de complexidade. Daí a tentativa experimental de criação de *redes neurais artificiais*. Para Descartes, porém, a mente é uma substância imaterial, essencialmente independente do corpo, por isso, não pode ser reduzida a um artefato técnico. Resguardadas, portanto, as devidas proporções (*mutatis mutandis*), poderíamos dizer que aos olhos de Descartes, ambas as teorias fracassam, porque embora sob modelos diferentes concebem a inteligência mecanicamente (ou fisicamente). Tanto num caso como no outro, a inteligência não passa de um mecanismo operacional que funciona em base ao esquema: estímulo/resposta. A concepção cartesiana da mente se apresenta, neste sentido, como um grande obstáculo teórico, que segundo os partidários da “inteligência artificial”, precisa ser superado ou abandonado. Embora se deva distinguir entre Inteligência Artificial Forte e Fraca, tal distinção não deixaria de revelar, segundo Descartes, uma confusão conceitual, uma *contradictio in terminis*. Apesar de ser um fenômeno natural, a inteligência não é um fenômeno físico, daí ser impossível reproduzi-la artificialmente. Em que pese a participação da Natureza, a mente é criada (ou infundida em nós) somente pelo poder de Deus. Ver a respeito, SIMON, H. *The sciences of the artificial*. Cambridge: The MIT Press, 1969; NEWELL, A. SIMON, H. A. *Human problem solving*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972; FODOR, J. *The language of thought*. New York: Crowell, 1975. PUTNAN, H. *Mind, language and reality*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975; McCLELLAND, J.L.; RUMELHART, D. E. *Explorations in parallel distributed processing*. Cambridge: The MIT Press, 1989.

parece, o estudo interdisciplinar da mente não tornou nem menos complexa nem mais promissora a busca de uma solução para o problema formulado por Descartes. Ao contrário, o que se verifica é muito mais a proliferação de novos problemas que a descoberta de uma solução.

Nosso intento, entretanto, não é descrever as “maravilhas” dos novos artefatos ou dispositivos tecnológicos, nem demonstrar as novas possibilidades do progresso técnico; tampouco predizer a superação do homem (ou da mente) pela máquina. Ao contrário, pretende-se discutir e examinar sob o ponto de vista filosófico a natureza da mente, aquilo pelo qual pensamos. Para tanto, valer-nos-emos das contribuições teóricas de Descartes, ou melhor, buscaremos em sua concepção de homem e de razão (inteligência) elementos para demonstrar nossa tese: *as máquinas não podem pensar*, porque a inteligência é uma propriedade da mente (uma prerrogativa humana). Daí a necessidade de se repor a questão: *o que é a mente? O que é o pensamento?* Ora, se para Descartes, mecânico é tudo aquilo que é material, então parece fazer sentido a tese que propomos.

Embora não seja objetivo deste estudo confrontar as posições de Descartes com a dos defensores da “inteligência artificial”, é possível, dizer, entretanto, que a tese segundo a qual “a inteligência não pode ser reproduzida artificialmente” está de algum modo, prefigurada em Descartes, uma vez que o pensamento não é uma propriedade da matéria. De outro modo, não haveria razão para empreendermos um retorno a Descartes, uma vez que estamos distantes dele há mais de três séculos. Por isso, julgamos passível de demonstração a hipótese de nosso trabalho.

Embora seja possível considerar diferentes linhas de força no pensamento cartesiano, limitar-nos-emos aqui a reconstruir os argumentos de Descartes que visam provar a impossibilidade de se reproduzir mecanicamente a inteligência. A tese que advogamos encontra, portanto, no texto cartesiano o procedimento argumentativo que lhe serve de sustentação. É esta a perspectiva deste trabalho – reconstruir sob novo enfoque a teoria cartesiana dos autômatos: as máquinas são por natureza dispositivos mecânicos, por isso, são não só incapazes de pensar, mas incapazes de agir⁴. Uma máquina é um objeto

⁴ Por isso, ao se pretender demonstrar a plausibilidade da tese cartesiana, estaria, *ipso facto*, demonstrada, a implausibilidade da tese contrária (“as máquinas podem pensar”). Em outras palavras, a teoria cartesiana representaria um duro golpe às pretensões cientificistas (e racionalistas) dos programas de pesquisa acerca da mente, dado que tais hipóteses resultam da imaginação e não da razão.

físico, cujo mecanismo de funcionamento permite executar certas funções ou movimentos mecânicos. Importa-nos, portanto, saber por que, de acordo com Descartes, as máquinas não podem pensar, mas tão-somente imitar as operações de pensamento. Nesse sentido, ser-nos-á necessário proceder à análise do conceito cartesiano de pensamento enquanto manifestação da consciência. Ou seja, o tema de nossa pesquisa nos remete, irremediavelmente, ao *problema mente-corpo* formulado pelo filósofo. Porém, tal questão permanece, ainda hoje, sob litígio, um problema não resolvido. O crescente interesse e a controvérsia filosófica que tal problema suscita, deve-se, ao que parece, ao irrefreável desejo que o homem tem de se conhecer a si mesmo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a divisa socrática parece ter servido de resposta (ao longo da história da filosofia) à pergunta: por que filosofamos? Ora, Descartes em seu afã de renovar a filosofia recoloca o problema filosófico fundamental: *o que sou?* Ou seja, o filósofo se lança à investigação da natureza humana, a fim de saber o que nos faz homens, seres distintos dos outros seres. Se do ponto de vista histórico, a filosofia só é possível no plural (por isso, falar-se de filosofias), percebe-se ao longo da história um interesse comum no trabalho dos filósofos: buscar compreender o homem⁵. Assim, do ponto de vista filosófico e científico, o homem é (e continua sendo) para si mesmo, o primeiro e o maior de todos os problemas⁶. Para Descartes, o maior dentre todos os problemas filosóficos diz respeito à natureza humana, ao complexo substancial (à relação mente-corpo).

⁵ Por exemplo, Rousseau no Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 149, vai dizer: “O mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem [...]”.

⁶ HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 177. Ao comentar uma passagem da obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de Max Scheler, o filósofo alemão arremata: “Em ninguna época se há sabido tanto y tan diverso com respecto al hombre como en la nuestra. Em ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre em forma más penetrante ni más fascinante que em ésta. Ninguna época, hasta la fecha, há sido capaz de hacer acessible este saber com la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, em ningún tiempo se há sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época há sido el hombre tan problemático como em la actual”. CARREL, A. *O Homem, esse desconhecido*. Porto: Educação Nacional, s./d., p. 16-17. “A ciência dos seres vivos em geral, e do indivíduo humano em particular, não progrediu tanto. Encontra-se ainda no estado descritivo. O homem é um todo indivisível de extrema complexidade. [...] No seu estudo têm de ser utilizadas as técnicas mais variadas e diversas ciências. Cada uma destas ciências leva a uma concepção diferente do seu comum objeto. Dele, cada uma não abstrai senão o que a natureza da sua técnica lhe permite atingir. E a soma de todas estas abstrações é menos rica do que o fato concreto. [...] A anatomia, a química, a filosofia, a psicologia, a pedagogia, a história, a sociologia, a economia política e todos os seus ramos, não esgotam o assunto. O homem que os especialistas conhecem não é, pois, o homem concreto, o homem real, mas tão somente um esquema, por sua vez composto de outros esquemas construídos pelas técnicas de cada ciência”.

Como pretendemos demonstrar, a *relação mente-corpo* ocupa o núcleo central da filosofia cartesiana. Explicitamente tematizada na Meditação Sexta das *Meditações* (1641) a relação mente-corpo é melhor desenvolvida na *Correspondência* (1643-1648) com a Princesa Elisabeth e nas *Paixões da Alma* (1649)⁷. Para o filósofo, a metafísica acarreta (quando se toma os corpos em sentido geral) a separação substancial entre matéria e espírito e, do ponto de vista particular (da união substancial), o exercício ou a possibilidade da separação substancial. Daí que substancialmente distinta e independente do corpo, a mente é primeira na ordem do conhecimento; é mais fácil de ser conhecida que o próprio corpo. Ao desespirtualizar a matéria – ao despi-la das formas substanciais, Descartes acredita tornar possível a ciência; vencer a superstição e os preconceitos que, no seu entender, constituem os dois maiores obstáculos para o avanço do saber – causa da ignorância e do atraso entre os homens. Desprovida de espírito (ou de alma), a matéria faz-se transparente à razão, torna-se objeto de conhecimento. A fundação da ciência é possível a partir da instauração da separação substancial.

Contudo, se pela separação substancial é possível refundar a metafísica e instaurar a ciência, tal projeto não permite a Descartes explicar a natureza humana (a união substancial). O filósofo depara-se com o fato de que não é possível na vida prática aplicar o critério das idéias claras e distintas. A utilidade da metafísica diz respeito à constituição (ou instituição) do *sujeito epistêmico*, revelando-se, portanto, inútil quando se trata de compreender e explicar as ações humanas.

Se a mente pode existir sem o corpo, então sua natureza é distinta do corpo. Ou seja, o corpo é uma realidade material (objetiva) regida pelas leis da mecânica, por isso, suscetível de investigação científica e de reprodução mecânica. A mente, porém, é uma realidade imaterial (subjetiva) – regida por princípios metafísicos; portanto, insuscetível à investigação científica e à reprodução mecânica. A descoberta do *Cogito* prova que todo conhecimento assenta-se sobre um fundamento metafísico, ou seja, existe algo que é anterior à ciência e que não pode ser investigado cientificamente. Em outras palavras, o conhecimento da natureza de nossa mente não pode ser obtido mediante a experiência

⁷ Cumpre dizer que se quisermos compreender a natureza do *problema mente-corpo* formulado por Descartes, devemos, portanto, estender nossa reflexão sobre o conjunto mais amplo de sua obra filosófica. Portanto, além das obras citadas, o *Tratado do homem* (1633), o *Discurso do método* (1637) e os *Princípios de filosofia* (1647) constituem nossa principal fonte de estudo.

científica, mas através da experiência (introspecção) metafísica. Entretanto, assevera o filósofo, a investigação científica das funções e da ação dos mecanismos psicofisiológicos do cérebro pode explicar a interação substancial, a ação do corpo sobre a mente e da mente sobre o corpo. Porém, a ação dos mecanismos neurológicos envolvidos na atividade de pensamento não nos permite explicar a origem e a natureza do pensamento.

Assim, se para o filósofo, a ciência é inútil quando se trata de conhecer a natureza da mente, ela é, entretanto, útil para explicar a natureza mecânica dos corpos e a natureza dos estados mentais (a interação mente corpo). A natureza da mente independe das contingências espaço-temporais⁸, ou seja, não é determinada pelos fatores espaço e tempo. A natureza metafísica do sujeito faz dele uma substância pensante (uma coisa completa e independente do corpo). Portanto, se quisermos compreender a natureza da mente devemos refazer os passos fundamentais do experimento metafísico, mediante os quais Descartes chegou a conceber a mente como algo distinto do corpo (uma substância de natureza imaterial). Mas é numa célebre passagem da Quinta Parte do *Discurso do método*⁹ que o filósofo demonstra que as máquinas são incapazes de linguagem e de ação porque são destituídas de alma. Existem, para o filósofo, dois meios infalíveis para provar se algo possui ou não inteligência. Apesar de imitarem o comportamento humano, os autômatos não são bem-sucedidos no teste da linguagem e da ação. Pretende-se, portanto, identificar na obra cartesiana os argumentos que nos permitem demonstrar a tese da *irreprodutibilidade mecânica da inteligência*.

Ora, é a impossibilidade de se encontrar uma solução racional ao problema mente-corpo que constitui o principal argumento de contraposição à tentativa técnico-científica de se reproduzir artificialmente a inteligência. Embora Descartes não pudesse vislumbrar (ou antever) os desdobramentos posteriores da tecnologia (p.x., os da eletrônica), o filósofo,

⁸*Principes*, AT IX-2, 51-53. Deve-se perguntar: Descartes estaria desprezando o corpo em favor de um “eu desencarnado”? Que papel tem o corpo no conjunto da metafísica cartesiana? Para Descartes, a proposição *Cogito ergo sum* não é de uma mente situada fora do tempo, mas de um sujeito que necessita primeiro, se distanciar do mundo, para depois perceber como é possível a sua relação com o mundo. Embora o *Cogito* seja para Descartes, uma verdade metafísica, não sujeita ao tempo, a sua descoberta pressupõe a história de um espírito, uma experiência que se dá no tempo e não fora dele. Por isso, as respostas às questões acima, implicam considerar, por um lado, o argumento da distinção real em Descartes, o qual estabelece uma diferença real entre mente e corpo e, por outro, o argumento da distinção modal, o qual determina uma diferença entre a mente (substância pensante) e os seus modos ou faculdades enquanto capacidades que podem se desenvolver no tempo.

⁹*Discours*, AT VI, 56-57.

soube, entretanto, adiantar-se¹⁰ ao seu tempo ao afirmar que a inteligência é tecnicamente irreproduzível¹¹; o pensamento não é derivado da matéria (algo mecânico), mas uma condição peculiar de nossa natureza.

Os autômatos artificiais são à semelhança dos autômatos naturais (os animais) seres destituídos de mente; não podem *emular* (disputar), mas tão-somente *imitar* a inteligência humana. Nesse sentido, o homem é um caso *sui generis* (único) – um ser inigualável. Descartes percebe, portanto, que se a doutrina mecanicista é bem sucedida na explicação dos fenômenos físicos, ela não pode ser transposta para o domínio da mente. Entretanto, tal interdição ou restrição imposta por Descartes à doutrina mecanicista tornou-se, desde sua época, objeto de intensa controvérsia e disputa em filosofia. Para o filósofo, a mente não pode ser engendrada a partir das potencialidades da matéria. Daí se segue que segundo Descartes, duas conseqüências fundamentais: a) a impossibilidade lógica de se conceber uma “máquina inteligente”. Não se pode dotar às máquinas de inteligência, porque são seres puramente materiais; b) a impossibilidade técnica de se construir “máquinas inteligentes”, porque o que não pode ser concebido racionalmente não pode ser tecnicamente construído. Entretanto, apesar das objeções de Descartes, tal projeto encontra-se em curso ao redor do mundo.

Portanto, se o projeto de construção de “máquinas inteligentes” (capazes de pensar) é, segundo a perspectiva cartesiana, tecnicamente irrealizável é porque excede as possibilidades lógicas da razão. Segundo o princípio de causalidade, o efeito não pode ser maior nem totalmente diferente da causa. Em outras palavras, a matéria não pode gerar algo imaterial (a mente). A máquina é um sistema físico constituído de matéria e dotado de uma organização funcional; é um dispositivo mecânico construído segundo as leis do movimento. Suas operações ou funções são inteiramente determinadas por mecanismos físicos (que apesar de complexos) são incapazes de gerar pensamento (ou consciência).

¹⁰ Ao afirmar que as máquinas são seres puramente mecânicos, o pensamento de Descartes parece ultrapassar o seu tempo. Se as máquinas são por natureza engenhos mecânicos construídos segundo as leis da física, então suas operações são predeterminadas. Para o filósofo, o pensamento racional não se limita a derivar ou a deduzir conseqüências; a razão é capaz de intuir, de perceber aquilo que está antes de toda cadeia de raciocínio, ou seja, os princípios do conhecimento.

¹¹ Entretanto, pode-se dizer que do ponto de vista estritamente científico, a inteligência é produzida naturalmente (mediante causas naturais). Na reprodução humana o que é relevante é o material genético masculino e feminino, a base empírica (física) sobre a qual a ciência investiga. Se há algo além da matéria (do material genético) e que está envolvido na geração do ser humano, a ciência não poderá vir a saber. Ou seja,

De acordo com Descartes, a insolubilidade do problema mente-corpo está à base de toda crítica ao projeto de construção mecânica da inteligência. Reconhecê-lo significa admitir a existência de limites intrínsecos ao conhecimento técnico-científico. A relação que existe entre mente e corpo não explica a origem das substâncias; a ação recíproca (transitiva) entre as substâncias explica tão-somente a causa de nossos estados mentais e corporais. Ou seja, aquilo que é racionalmente impensável (incompreensível) é objeto de nossa experiência cotidiana. A razão revela-se impotente diante da experiência da união substancial porque o critério das idéias claras e distintas não pode ser atendido. Por conseguinte, o que não é abarcável ou compreendido pela razão (o fato da união substancial) é logicamente contraditório em relação àquilo que é compreendido ou abarcável pela razão (a doutrina da separação substancial). Contudo, a impotência da razão diante do problema mente-corpo não significa a sua falência, mas a sua insuficiência, a presença de um limite intransponível em sua ambição epistêmica. No dizer do filósofo, a interação mente-corpo é intransparente ou enigmática para a razão, porque resulta impossível pensar em duas coisas (*entia*) estando separadas e unidas ao mesmo tempo.

Contudo, a aparente contradição que encontramos no pensamento de Descartes se desfaz quando constatamos uma mudança de plano em sua filosofia. Na ordem dos fatos (das matérias), a união substancial, ou melhor, a vida do complexo substancial (do homem) precede a separação substancial; porém, na ordem das razões, é a descoberta da mente que antecede a descoberta do corpo (dos sentidos e das paixões). A mudança de plano na filosofia não decorre do abandono ou do fracasso da razão, mas do abandono das idéias claras e distintas. O filósofo exclui a união substancial do domínio jurisdicional da razão, mas não do domínio da filosofia. Portanto, a aparente contradição entre o plano teórico e o plano prático da filosofia surge quando queremos aplicar os critérios da razão àquilo que não é objeto dela. No plano da ação, a vida tem prioridade sobre a razão – embora da razão não devamos nos furtar. A filosofia não é um saber teórico (contemplativo); ao contrário, é a busca da sabedoria (*sagesse*) que tem por função ensinar o homem a bem viver.

Portanto, se desejássemos reproduzir mecanicamente a inteligência encontraríamos um obstáculo técnico intransponível: reproduzir artificialmente a mente e conectá-la ao corpo. Se do ponto de vista material produzir significa dar origem a um ente a partir de

se a mente é um fenômeno natural (biológico), então a ciência pode explicar a origem do pensamento, mas se

outro ente, então à medida que formos capazes de explicar o funcionamento do cérebro seria logicamente possível, em princípio, reproduzir os mecanismos do cérebro humano – ou seja, construir um cérebro artificial. Contudo, isto por si só não garantiria que tivéssemos construído um mente artificial. A invenção técnica depende do conhecimento das propriedades físicas da matéria, por isso, a capacidade de invenção do homem é determinada *a priori* pela natureza mecânica da matéria. Daí se segue que a inventividade técnica e o progresso tecnológico são também intrinsecamente limitados. O homem pode moldar e transformar a matéria segundo as leis físicas; projetar e construir máquinas capazes de executar movimentos complexos ou de realizar operações mecânicas, mas não pode dotá-las da capacidade de pensar. Assim, a implantação de mecanismos de funcionamento automático em autômatos artificiais pode capacitá-los a executar operações mecânicas, a manipular símbolos, mas isso não equivale a dizer que possuem inteligência (pensamento). O automatismo de seus mecanismos prova apenas que são capazes de realizar operações mecânicas, mas não prova que pensam ou que são dotados da capacidade de pensar.

Se as máquinas parecem exibir um comportamento inteligente é porque supomos erradamente, diz Descartes, ou seja, se nos homens o comportamento exterior é evidência (signo) de inteligência, assim também nas máquinas o comportamento inteligente deveria pressupor inteligência. Entretanto, se no homem o aspecto exterior (nosso comportamento) está ligado a algo interior (nosso pensamento), no caso das máquinas, o exterior não está referido a algo interior, dado que não possuem alma. Ora, isto implica dizer que embora o homem possa projetar e construir máquinas para executar tarefas e realizar operações mais rápidas e eficientes que ele próprio, as máquinas não são por isso, seres (*essentia*) inteligentes. Significa tão-somente que as máquinas poderão imitar o comportamento inteligente através da execução de operações de pensamento, mas não poderão igualar-se ao homem¹². Explicar a origem da mente está não só além dos poderes da matéria, mas além do poder do próprio homem.

não for, então não podemos saber do ponto de vista científico como a mente se origina.

¹² Nas máquinas eletrônicas, a capacidade de “memória” ou de registro assim como a velocidade de processamento de informações dependem também das instruções de seu construtor ou operador (processador ou programa).

Para Descartes, mente e corpo são duas substâncias distintas e opostas, por isso, independentes. A mente não necessita do corpo para existir, assim como o corpo não necessita da mente para existir. Porém, no ser humano mente e corpo estão unidos de tal forma que o funcionamento autônomo da mente é afetado pelo funcionamento mecânico do corpo e vice-versa. Em outras palavras, os estados mentais são influenciados pelos estados cerebrais (pelas mudanças bioquímicas do cérebro). Não somos seres desencarnados (anjos), mas um composto substancial, por isso em nosso pensamento repercute a reciprocidade da relação entre mente e corpo. Pensar é função da mente, mas o que pensamos (o conteúdo de nosso pensamento) não depende somente da mente, mas do intercâmbio da mente com o corpo.

Nesse sentido, o avanço da ciência em relação à compreensão e explicação do funcionamento do cérebro não se verificou no estudo da natureza da mente. Para Descartes, a ciência¹³ tem limites internos; não pode explicar a natureza do pensamento porque não pode verificar aquilo que é insuscetível de investigação científica. A mente é uma realidade imaterial e subjetiva, inacessível a um observador externo. Entretanto, a ciência pode explicar a influência dos estados físicos sobre os estados mentais e vice versa. Nesta tarefa, porém, algo se revela *a priori* inexplicável: a possibilidade da comunicação entre substâncias diferentes. Se para explicar o funcionamento do cérebro é necessário conhecer os processos físico-químicos nele envolvidos, para explicar o funcionamento da mente faz-se necessário considerar causas não-físicas. Saber *o que ocorre* quando pensamos não é o mesmo que saber *por que ocorre* o pensamento. Segundo Descartes, não é o cérebro que pensa, mas a alma. A origem do pensamento não está nos processos físicos de nosso cérebro. Os processos cerebrais podem modificar nosso pensamento (nossos estados mentais), sem, poder, entretanto, gerar o pensamento. Embora haja uma correlação entre estados mentais e estados cerebrais, Descartes sustenta que tais estados são ontologicamente irreduzíveis entre si. A ação causal entre mente e corpo não é da mesma natureza daquela relação que verificamos existir entre os corpos físicos; a causalidade que

¹³ A *neurociência*, por exemplo, poderá, segundo a perspectiva cartesiana, descrever e explicar os mecanismos neuronais que são ativados quando pensamos; estabelecer certas condições (e padrões) para que o pensamento possa ocorrer, mas não poderá dizer qual é a causa do pensamento. Os neurotransmissores, como o nome sugere são responsáveis pela transmissão de sinais (informações) ao longo de todo sistema nervoso, mas não se pode dizer que o pensamento é gerado pela atividade eletroquímica das células nervosas.

nos permite conceber a ação entre mente e corpo é derivada de uma terceira noção primitiva, a idéia de união substancial.

As divergências de interpretação da filosofia cartesiana¹⁴ parecem confirmar a permanência (a insolubilidade) do problema mente-corpo. Ou seja, adstrito à metafísica, o

¹⁴A questão que se apresenta é a de saber *como (devemos) ler Descartes?* Haveria um modo correto de interpretá-lo? Poder-se-ia falar de um Descartes mal-compreendido ou mal-interpretado e de um Descartes bem-compreendido ou bem-interpretado? Seria possível compreender Descartes como ele se compreendeu? É possível um acesso direto a obra de Descartes? Em que consiste uma interpretação correta de Descartes? Por que alguns intérpretes privilegiam a tese da separação substancial em detrimento da tese da união substancial? Qual é o verdadeiro Descartes? Será (im)possível ler Descartes sem se deixar influenciar pelas diferentes tradições interpretativas? Em que medida a crítica (interna e externa) a Descartes poderia ser válida no conflito das interpretações? Ora, tais indagações parecem evidenciar uma dificuldade inerente às interpretações da filosofia cartesiana: interpretar Descartes significa dispor-se a interpretar tanto a obra cartesiana quanto as leituras (e interpretações) dessa obra, a fim de saber dos pressupostos (e dos interesses) dos intérpretes. Por isso, fazer-se intérprete implica invariavelmente a tarefa de interpretar as interpretações existentes, de modo a perceber os pressupostos e os interesses em jogo no exercício interpretativo. Ora, o nosso desafio consiste em saber se é possível estabelecer uma *via de acesso* à filosofia de Descartes, a qual pudesse nos revelar o verdadeiro Descartes e a sua verdadeira filosofia. Segundo GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. p. 139-147, existem dois métodos diferentes de interpretar um sistema filosófico: ou interrogando sobre sua verdade ou sobre sua origem. O método dogmático busca as razões pelas quais é possível compreender a validade de uma filosofia. Porque subtrai o autor ao tempo, a fim de auscultar a intenção do autor é considerado eminentemente filosófico. O método genético é mais útil às ciências porque busca as causas para explicar a origem de uma filosofia. É a partir do tempo histórico (e não do tempo lógico) que os diferentes sistemas filosóficos são explicados. Porém, se postulamos que é possível adentrar ao texto através do próprio texto, reconstruir *ad mentem auctoris* os argumentos cartesianos, então o trabalho interpretativo estará *a fortiori* subordinado à compreensão (à sua lógica de construção). Contudo, a divergência de interpretações a que ficou sujeito o pensamento de Descartes, suscita uma instigante questão: seria possível encontrar no texto cartesiano um critério (meio) pelo qual seja possível pôr fim ao conflito interpretativo? Como quer Descartes, o exercício da dúvida metódica previne o intelecto contra os erros e as falsas idéias. Não deveríamos, portanto, aplicar a dúvida às diferentes interpretações? Ora, face às apropriações indébitas e à distorção que sofrera o pensamento de Descartes já em sua época, o filósofo resolve ao final da Carta-Prefácio aos *Princípios de Filosofia* (AT IX-2, 19-20) prescrever a regra da fidelidade ao texto como critério da verdadeira interpretação: “[...] rogar aqui aos leitores que nunca me atribuam qualquer opinião que não encontrem expressamente nos meus escritos, e até nenhuma aceitem como verdadeira, quer nos meus escritos quer em outro lugar, se não verificarem ser claramente deduzida dos verdadeiros princípios”. Para evitar ser mal compreendido (ou incompreendido) Descartes viu-se, contudo, obrigado a responder a muitas objeções, corrigir as interpretações de seus leitores; esclarecer o sentido de seus termos se não quisesse ver comprometida a originalidade (validade) de seu pensamento. Portanto, o que se pretende não é defender a possibilidade de uma compreensão definitiva de Descartes, mas afirmar a possibilidade de uma outra compreensão do pensamento cartesiano, a qual foi obscurecida (e incompreendida) pela tradição interpretativa. Assim, por exemplo, o rótulo de dualista (freqüentemente atribuído a Descartes) e consagrado pela tradição intelectual poderia denunciar tanto os limites quanto os equívocos de uma interpretação reducionista e contrária aos propósitos do autor. Optamos, portanto, por subtrair da obra cartesiana as interpretações que a recobrem e a desfiguram, a fim de poder compreender Descartes por ele mesmo. Também não é nosso propósito proceder a uma interpretação histórica da obra cartesiana, mas desvendar a estrutura do pensamento cartesiano, ou seja, buscar no interior do texto cartesiano o princípio de sua explicação. A vantagem de uma abordagem histórica consiste em mostrar como as idéias se correlacionam com os fatos, o pensamento do filósofo com as condições e os problemas de seu tempo. Porém, tal método de interpretação é incapaz, em nosso entender, de mostrar a validade e a atualidade (fecundidade) da filosofia cartesiana. Ademais, o filósofo não se limita a compreender e a responder aos problemas e às necessidades de seu tempo; além de empreender uma crítica à filosofia oficial, o filósofo deseja estabelecer uma verdade, afirmar uma nova filosofia. Nesse sentido, a obra cartesiana se projeta para

problema mente-corpo, tal como é concebido por Descartes, continua a interpelar e a desafiar os filósofos contemporâneos, os críticos e os intérpretes¹⁵ da filosofia cartesiana.

Entretanto, se é possível dizer que o debate atual acerca do problema mente-corpo passa, necessariamente pela releitura (reinterpretação) da obra cartesiana, então, não se pode ignorar nem negligenciar, em nosso estudo, as interpretações¹⁶ de seus principais seguidores e objetores. É o legado cartesiano que, direta ou indiretamente, inspira o trabalho de filósofos e cientistas contemporâneos na tentativa de se compreender (e solucionar) a intrigante questão formulada pelo autor das *Meditações*, ou seja, o problema

além de seu tempo. Portanto, para nossos propósitos, o problema das interpretações da filosofia cartesiana poderia se circunscrever a partir das seguintes questões: será o dualismo substancial incompatível com a tese da união substancial? Será a tese do interacionismo uma proposta infundada e incoerente na filosofia cartesiana? Ora, diante de tais questões julgamos que a compreensão do *problema mente-corpo* em Descartes, requer uma releitura mais abrangente da filosofia cartesiana. Conviria considerar ainda para efeito de interpretação as contribuições da hermenêutica filosófica contemporânea. Ver GADAMER, H.-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 557-709; RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Ed. 70, 1996, p. 12-99. Enquanto para Gadamer o texto fala por si mesmo, ou seja, cabe ao intérprete saber “escutar” o seu sentido, para Ricoeur, o texto é mudo, cabe ao leitor fazê-lo falar. Ora, Descartes ao perceber a falta de consenso entre os leitores e intérpretes, a diferença entre o texto e a interpretação, resolve instruir o seu leitor a fim de evitar a incompreensão. Por isso, nas *Regulae*, Regula II, AT X, 363, o filósofo adverte a respeito da inutilidade ou da ineficácia das controvérsias e disputas filosóficas. Ou seja, sempre que dois homens emitirem juízos contrários acerca da mesma coisa, pode-se afirmar com toda certeza que um deles ao menos está errado. Para Descartes, só existe uma verdade para cada coisa, por isso, nada é mais prejudicial e perigoso à filosofia que a tentativa de reduzi-la à arte dialética ou retórica. Descartes em uma passagem do *Discours*, Sexta Parte (AT VI, 70) conclama o leitor para que não acredite em coisas ditas a seu respeito, se essas mesmas coisas não tenham sido divulgadas por ele. Por isso, a tentativa de compreender Descartes por ele mesmo, implica questionar os reducionismos e as extrapolações das interpretações segundo as quais alguns estudiosos se apropriam do pensamento cartesiano. Para GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, 1978, p. 323-324. “[...] après la mort du philosophe, quand la philosophie se met à marcher toute seule, la distinction s’affirme avec une telle prééminence qu’elle compromet l’union; tout se passe alors comme si la logique de la distinction avait décrédité métaphysiquement les textes sur l’union, de sorte que Descartes aurait laissé à ses successeurs un homme coupé en deux avec la tâche de recoller les morceaux”. Na Carta-Prefácio aos *Principia Philosophiae* (IX-2, 19-20) Descartes renova o apelo que havia feito no *Discurso*. Ver a este respeito, *Cahiers de Royaumont*, Philosophie, n. 11. Paris: Les Editions de Minuit, 1957.

¹⁵ Em termos cartesianos, poder-se-ia dizer que, a solução do *problema mente-corpo* é uma impossibilidade para a razão humana, isto é, um fato que a razão não pode compreender. Assim, o caráter problemático (ou enigmático) da interação mente e corpo guardaria uma relação de semelhança com a ação de Deus sobre o mundo, na medida em que buscamos saber como um ser imaterial pode agir sobre a matéria.

¹⁶ Dado que o propósito desse trabalho não é o de proceder ao exame crítico ou refutativo das teses dos intérpretes do pensamento cartesiano, mas o de tentar compreender Descartes por ele mesmo, de reinterpretá-lo à luz de seus textos no que diz respeito à formulação do problema mente-corpo, então as referências aos intérpretes de Descartes neste estudo, cumprem apenas função exemplificativa ou ilustrativa. Conhecer a tradição de intérpretes de Descartes é, sem dúvida, necessário para aferir o justo valor das implicações do pensamento cartesiano. Por isso, se por um lado, pretendemos *reafirmar* a possibilidade de uma interpretação do problema mente-corpo mais condizente com as intenções de Descartes, por outro, buscamos *vislumbrar*, *explorar* e *afirmar* uma nova implicação (decorrente da teoria cartesiana da relação mente-corpo), até então, ignorada ou pouco explorada pelos teóricos e estudiosos do filósofo.

mente-corpo. Assim, é imprescindível, de um lado, reconstruir os argumentos em favor da tese do dualismo metafísico (substancial) em Descartes e, de outro lado, refazer os argumentos da tese da união substancial, se quisermos fazer justiça à filosofia cartesiana. Disso decorre que se a razão não pode compreender nem explicar a possibilidade da união substancial (entre mente e corpo), ela pode, entretanto, descrever os mecanismos e as alterações psicofisiológicas decorrentes da relação entre mente e corpo, ou seja, suas causas e efeitos.

A nosso ver, as novas teorias filosóficas (e científicas) acerca da mente podem trazer novas perspectivas e implicações para a compreensão de como funciona o cérebro, mas serão incapazes de conceber de modo não contraditório a solução do problema mente-corpo. Para Descartes, a possibilidade da ciência pressupõe a redução da realidade física (a matéria) à extensão. Ora, a matéria é a mesma em todo lugar. Ou seja, se a matéria é homogênea, então os corpos compartilham a mesma natureza. Daí se segue que toda tentativa científica de explicar os processos mentais a partir de processos cerebrais (físicos) é tributária de algum tipo de reducionismo (monismo) materialista. Porém, se o pensamento é uma propriedade da matéria, então como explicar a diferença de pensamento entre os seres humanos? Como estabelecer a identidade dos indivíduos? Em relação aos outros seres naturais, o problema da individuação dos corpos é uma questão que concerne à diferença de grau e não de natureza. No caso do ser humano, a identidade pessoal diz respeito à natureza individual de nossa alma. Não é o fato de ser invisível (ou intangível) que faz da mente uma substância imaterial, mas o fato de ser una e indivisível. Por isso, perder um braço não torna ninguém menos ser humano. Por isso, o experimento metafísico da Segunda e Sexta Meditações das *Meditações* constituem, segundo Descartes, uma prova cabal (definitiva) em favor da existência da mente e de sua real distinção em relação à matéria. Ou seja, o pensamento é uma prerrogativa humana.

Importa-nos, pois, mostrar a validade da tese cartesiana (“as máquinas não podem pensar”) que, apesar das objeções de seus críticos, permanece, em nosso entender, irrefutável. Se o estágio atual de desenvolvimento científico-tecnológico parece nos dissuadir de tal propósito, não se pode, entretanto, demonstrar racionalmente, segundo Descartes, a validade da tese contrária. Ou seja, a máquina não é uma boa metáfora para a mente, mas para o cérebro, visto que o pensamento não pode emergir dos poderes da

matéria. Em termos cartesianos, a reprodução mecânica da inteligência resulta impossível não porque a ciência e a técnica não atingiram um elevado estágio evolutivo, mas porque tal poder encontra-se além de nosso poder. O projeto de construção de “máquinas pensantes” é irrealizável porque a inteligência não é obra humana. A mente não é uma substância material (passível de manipulação), mas espiritual. Afirmar a possibilidade de reprodução mecânica da inteligência implica admitir que o homem é uma máquina; que não é nada além de um arranjo complexo (aglomerado) de matéria. Significa conceber o pensamento enquanto procedimento mecânico.

Em última instância, a redução do homem à matéria (ao seu corpo) traz como conseqüência a negação do próprio pensamento, dado que a matéria não tem o poder de pensar. Se o pensamento fosse redutível à matéria, poder-se-ia defender a tese da reprodução mecânica da inteligência. Porém, a existência do pensamento implica a existência de um sujeito que pensa e que se percebe realmente distinto de seu próprio corpo enquanto pensa. É o pensamento metafísico que gera em nós a consciência de pensar. Pensar implica saber que se pensa, por isso, pensar é mais que uma operação mecânica (de adicionar, subtrair, relacionar, classificar, dividir, multiplicar ou inferir). Pensar é perceber-se a si próprio enquanto pensa; é saber-se consciente de seus próprios pensamentos. A proposição *Cogito ergo sum* atesta que o pensamento não é uma atividade do corpo (algo físico), mas uma atividade da mente (algo metafísico).

O texto que segue se divide em três capítulos. No primeiro Capítulo visamos apresentar os fundamentos da metafísica cartesiana; os procedimentos argumentativos que dão origem ao problema mente-corpo. Analisa-se a compatibilidade entre a tese da *separação* substancial e a tese da *separabilidade* substancial, a fim mostrar que a admissão de uma não implica a negação da outra. A natureza metafísica do problema mente-corpo não requer uma solução metafísica. Ao contrário, a finitude da razão impede Descartes de estender o poder da razão além de seus limites. Embora sob a ordem das razões o sujeito metafísico tenha prioridade sobre o homem, o fato é que sob a ordem das matérias, a união substancial é primeira. Ou seja, em sua metafísica o filósofo procede de modo contrário ao senso comum. A descoberta do *Cogito* (sujeito pensante) constitui, nesse sentido, o princípio primeiro a partir do qual o filósofo pretende levar a termo o seu projeto filosófico. Considerado o *locus* originante de todo conhecimento, o *Cogito* cartesiano necessita,

porém, de uma garantia transcendente, de uma instância última, capaz de certificar (assegurar) sua existência e funcionamento. Decidido a estabelecer a possibilidade da ciência através do procedimento metafísico, Descartes necessita, portanto, circunscrever os limites da ciência a partir da razão pura. A separação substancial entre mente e corpo cumpre, nesse sentido, papel determinante no empreendimento cartesiano, na medida em que instaura duas ordens de realidades: a *metafísica* e a *física*. Concebida como substância espiritual, a mente é insuscetível (indiferente) à ação dos corpos físicos. Destituído de espírito, o corpo é pura extensão geométrica cujas propriedades físicas constituem o único objeto da ciência.

A doutrina do dualismo substancial é útil para demonstrar a exclusão ou a incompatibilidade entre matéria e espírito. A mente não é fundamento do corpo assim como o corpo não é fundamento da mente. Do ponto de vista epistêmico, a separação entre corpo e mente permite, de um lado, a instauração da ciência, de outro, a edificação de uma ciência da mente. Se os fenômenos físicos são inteiramente explicados pelas leis mecânicas, então é desnecessário pressupor a ação de forças ocultas agindo no interior da matéria. Transparente à razão, a matéria perde o caráter misterioso que possuía na física aristotélico-tomista. Ao penetrar em seus segredos, o homem torna-se senhor da Natureza.

No segundo Capítulo analisamos a concepção cartesiana de homem e suas implicações para a vida prática. Descartes concebe o homem como um ser composto de alma e corpo. Ou seja, no homem alma e corpo se encontram unidos compondo um todo indiviso. Embora o corpo funcione à semelhança de uma máquina, o filósofo afirma, entretanto, que o corpo humano não é uma máquina, porque está ligado a uma alma. Corpo e alma interatuam de tal modo que os estados mentais exercem influência sobre os estados corporais e vice-versa. Descartes lança mão do modelo mecanicista para descrever as funções do corpo e as bases fisiológicas responsáveis pelo intercâmbio (comércio) entre corpo e mente, ou seja, o filósofo concebe a anatomia e a fisiologia mecanicamente. Nesse sentido, porém, a vida não é mais concebida como função da alma, mas do corpo. Daí que quando o corpo morre é porque houve uma degeneração ou um desgaste irreversível de algum mecanismo do corpo e não porque a alma o abandonou. O processo de reprodução e manutenção da vida é inteiramente mecânico.

Contudo, a doutrina mecanicista é insuficiente para explicar a natureza do ser humano. Não é possível explicar a ação do corpo sobre a mente e vice-versa segundo o modelo mecanicista. Ao contrário, Descartes pretende mostrar através da metafísica os limites da explicação mecanicista; pretende demonstrar que o homem não é um ser constituído apenas de matéria. Daí que, do ponto de vista ontológico, o homem é o mais perfeito dentre os seres criados. Nesse sentido, a antropologia cartesiana introduz de modo inequívoco o problema das paixões da alma como o mais urgente dos problemas humanos. Enquanto o sujeito metafísico deve sua existência apenas ao ser soberano, por isso é constituído mediante um procedimento reflexivo, o sujeito psicológico (o ser humano) deve sua existência tanto ao soberano criador quanto à existência de outros sujeitos, ou seja, é constituído pré-reflexivamente. Em outras palavras, a passagem da *esfera do conhecimento* à *esfera da ação* impõe uma mudança de método e de critérios à filosofia cartesiana. Trata-se agora, não de conhecer, mas de saber viver (agir); o que está em questão não é a verdade, mas a busca do bem. A regra das idéias claras e distintas revela-se inaplicável no domínio da ação. Na esfera da ação, o homem deve tomar como critério a própria condição humana, ou seja, a interação substancial. Descartes acredita que onde a certeza não é possível, devemos mesmo assim, seguir o conselho da razão. Somos, ao contrário dos outros seres, dotados de vontade (liberdade), por isso, nossas ações são passíveis de julgamento moral, são dignas ou de elogio ou de censura. A liberdade é aquela faculdade que permite ao homem elevar-se acima da Natureza¹⁷, a fim de determinar a sua própria existência. Todos os outros seres criados estão sujeitos ao determinismo das leis da mecânica, menos o homem. Disso decorre que nenhum ser (natural ou artificial) poderá igualar-se ao homem, dado que não é livre, capaz de escolha e determinação. Os animais agem mecanicamente. As máquinas por mais “inteligentes” que possam parecer não podem opor-se ou deixar de seguir as instruções e os comandos de seus construtores e operadores.

Por fim, no terceiro Capítulo, apresentamos o corolário da tese que presumimos defensável. Ora, se a mente é uma realidade imaterial (inespacial) cuja natureza é pensar, então não pode ser derivada ou extraída da matéria. Daí se segue que a capacidade de pensar é exclusiva dos humanos, uma vez que somente nós possuímos mente. Animais e máquinas são máquinas moventes (seres físicos); os animais são autômatos naturais, porque

¹⁷ *Le Monde*, AT XI, 36-37. Por Natureza Descartes entende a matéria e seus atributos enquanto são criados e

foram inventados ou criados por Deus, ao passo que as máquinas são autômatos artificiais, porque foram inventadas e construídas pelo homem. Por isso, o projeto de reprodução mecânica da inteligência seria, aos olhos de Descartes, uma idéia irrealizável ou humanamente impossível. É a natureza mecânica, a constituição puramente material dos artefatos técnicos que os impede de pensar. Por isso, a incapacidade de pensar não é uma restrição imposta às máquinas, mas algo que define a sua própria natureza. Embora o corpo seja uma condição necessária, ele não é a condição suficiente para o ser humano pensar. O pensamento não é causado pelo corpo, mas pela alma. Em outras palavras, o corpo é a condição *com* a qual, mas não *pela* qual pensamos. Se é possível ao homem fabricar máquinas, não é possível, entretanto, reproduzir mecanicamente aquilo que produz o pensamento.

Embora a ciência permita ao homem instaurar o seu domínio sobre a Natureza, disso não se segue que a ciência tenha poderes ilimitados. O homem domina a Natureza na medida em que o saber implica a subjugação do objeto em relação ao sujeito que conhece. Entretanto, a ciência só pode operar no domínio da matéria. O avanço da ciência permite ao homem explicar o movimento dos corpos; conhecer a estrutura e a organização da matéria. Em outras palavras, o conhecimento científico traz como possibilidade a manipulação técnica da Natureza. Nesse sentido, as invenções técnicas demonstram a capacidade que o homem tem de manipular e de transformar a matéria. A máquina (o autômato), por exemplo, é a máxima expressão dessa manipulação, uma vez que para construir uma máquina o homem necessita saber reproduzir artificialmente os mecanismos físicos que são responsáveis pelo automatismo de seus movimentos. A técnica representa, em nível operacional, o saber convertido em poder. Porém, o poder técnico do homem vê-se limitado na medida em que para realizar algo necessita da matéria.

Os limites da técnica consistem em não poder transcender os limites da matéria. Daí dizer que o problema da técnica não é algo técnico, ou seja, ultrapassa a técnica. Em outras palavras, toda realização técnica pressupõe algo não-mecânico, ou seja, a razão. Se pela ciência o homem é capaz de desvendar os segredos da Natureza, porém, não é pela ciência que podemos conhecer a natureza da mente. E onde a ciência é impossível, também a técnica é impossível. As faculdades mentais (a razão e a vontade) porque não dependem do

conservados por Deus.

corpo, não se deixam explicar por causas mecânicas. As operações da razão e da vontade não são determinadas por causas físicas, mas por princípios metafísicos. Em outras palavras, a faculdade de conhecer e de querer são modos ou modificações da substância mental, por isso, independem do corpo. O pensamento racional assim como o pensamento voluntário (aquele que brota da vontade) são processos não-mecânicos – por isso, são irreproduzíveis.

Portanto, foge ao nosso escopo estabelecer um confronto direto entre a teoria cartesiana da mente e os teóricos contemporâneos da filosofia da mente. Entretanto, procuramos sinalizar para a possibilidade e a atualidade deste debate em diferentes momentos de nosso trabalho. Embora não seja nosso propósito fundamental refutar os críticos de Descartes, mas compreender e reconstruir os argumentos cartesianos que corroboram nossa tese admite-se, entretanto, que a demonstração da tese cartesiana acerca da mente acarreta a refutação de seus objetores. Em suma, pretende-se saber por que não resulta contraditória a coexistência da doutrina do dualismo substancial com a doutrina da união substancial no interior do sistema cartesiano. Ou seja, por que a mente não é uma máquina?

CAPÍTULO I

A NATUREZA METAFÍSICA DO PROBLEMA MENTE-CORPO

O problema mente-corpo (*mind-body problem*) tem certamente, em Descartes, seu marco inaugural; desde então, muitos filósofos têm empreendido esforços na tentativa de melhor compreendê-lo (e solucioná-lo). Outros, porém, recusam *ab initio* a formulação cartesiana, alegando tratar-se de um falso problema. Porém, para Descartes, o *problema mente-corpo* é uma expressão da razão, na medida em que é impossível conceber como duas coisas podem estar ao mesmo tempo separadas e unidas. Ou como uma coisa inextensa pode mover uma coisa extensa e vice-versa. Nesse sentido, a pretensão de saber como é possível a comunicação entre substâncias de naturezas diferentes ultrapassa os poderes da razão. Embora originado em solo metafísico, o problema mente-corpo não pode, portanto, ser racionalmente equacionado. Porém, a persistência de tal problema não significa, aos olhos de Descartes, o fracasso da razão, mas o reconhecimento de seus próprios limites.

A filosofia cartesiana pretende (no alvorecer da modernidade) refundar a metafísica em bases racionais, à medida que extrai da razão os fundamentos do conhecimento. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a obra cartesiana¹⁸ abriga um ambicioso projeto filosófico, o qual impõe à razão um esforço metafísico de investigação, a fim de tornar possível a ciência. O fundamento das ciências, segundo o filósofo, não pode ser extraído da experiência dos sentidos, uma vez que os sentidos não nos dão a conhecer aquilo que é universal, mas particular e contingente. É somente através do exercício puro (ou metafísico) da razão que se pode estabelecer um fundamento universal nas ciências. Por isso, a

¹⁸Utilizamos neste trabalho como fonte referencial a edição canônica (de 1996) da obra de Descartes publicada por Charles Adam e Paul Tannery. As referências e citações vêm precedidas pelas iniciais dos

investigação e o estabelecimento de um fundamento universal para as ciências constitui, para Descartes, o problema central de sua metafísica.

Ora, a razão é a faculdade do conhecimento, possui uma disposição natural para conhecer, por isso, é investigando sua origem e natureza (sua estrutura operacional) que se pode vir a estabelecer as condições de possibilidade da ciência. Nesse sentido, o filósofo parece se perguntar: o que é possível conhecer? Até onde a razão pode avançar? Qual a natureza e o valor do conhecimento? Como veremos, tais questões impõem a Descartes a tarefa de refundar a metafísica à medida que pretende justificar a possibilidade das ciências. Ou seja, a metafísica está à base do edifício cartesiano do conhecimento¹⁹, assegurando a sua própria possibilidade. Ou melhor, só a metafísica pode estabelecer os princípios da razão dos quais depende toda ciência. Assim, o fundamento metafísico constitui o pressuposto de todo conhecimento, a partir do qual as ciências se originam e se constituem. Daí que prescindir da metafísica significa desconhecer a natureza da razão, a necessidade de um fundamento último e incondicionado para o conhecimento. Para Descartes, os princípios do conhecimento estão como que inscritos na mente humana por obra de seu criador. A razão não pode criar nem inventar tais princípios; não é uma faculdade destituída de pressupostos (uma tábula rasa)²⁰, mas um instrumento que traz consigo seus princípios operacionais.

nomes dos editores (AT) seguidas pela indicação do volume da obra onde se encontra a citação, assim como a página correspondente. As citações traduzidas são de nossa responsabilidade.

¹⁹*Meditationes*, AT VII, 17-18.

²⁰LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 106. Ver ainda, AQUINO, S. T. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, I, q. 79, art. 2. Para Tomás de Aquino, assim como para Aristóteles (*De anima*, livro III, 429b29), o intelecto humano é, em sua origem, semelhante a uma *tábula rasa* na qual nada está escrito (*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*). Por esta razão, a teoria das *idéias inatas* de Descartes, constitui, sem dúvida, uma crítica à escolástica aristotélico-tomista, na medida em que esta se apóia no pressuposto “*nihil stat in intellectu quod non fuerit in sensus*” (nada está no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos). Embora Descartes (AT VI, 37; AT IX-2, 44-45, 59-60) pretenda refutar em primeira mão, a teoria tomista do conhecimento (a filosofia da Escola) por ter convertido a experiência sensível em fonte e origem de todo o conhecimento racional, pode-se dizer, entretanto, que a crítica cartesiana permanece ainda válida quando em confronto com as teses gerais do empirismo (por exemplo, o de Locke e de Hume).

Contudo, Descartes pretende demonstrar não apenas a necessidade da metafísica²¹, mas sua natureza racional; deseja provar a existência de princípios racionais (universais) a fim de tornar possível a ciência. Nesse sentido, cabe à metafísica a função de unificar o conhecimento sob seus princípios. Não só a validade, mas a unidade e a utilidade do conhecimento dependem, em última instância, dos fundamentos metafísicos. E se as ciências encontram nos princípios metafísicos o seu fundamento (a base sobre a qual é possível erguer todo conhecimento) é porque a unidade do conhecimento decorre, em última instância, da unidade operacional da razão. Assim, a ciência cartesiana adquire um valor universal; embora sendo seus objetos múltiplos, a razão é uma só. O vínculo que une a metafísica às ciências é dado pelo fundamento comum dos objetos do conhecimento. Em outras palavras, a unidade das ciências é dada pelo sujeito que conhece (sujeito epistêmico) e não pelos objetos do conhecimento. A razão em sua natural e instintiva busca pela verdade visa à totalidade do saber.

Portanto, elevada à condição de saber crítico e de instância fundante da filosofia, a metafísica assume, em Descartes, um novo estatuto e uma nova função. À metafísica compete não apenas estabelecer os princípios e os critérios do conhecimento (suas condições de possibilidade), mas demarcar os limites (o domínio) do campo epistemológico. Nesse sentido, é a conquista da primeira certeza, isto é, a descoberta do *Cogito (res cogitans)* que torna possível a busca da verdade na filosofia cartesiana²². A

²¹*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 5,14. Em Descartes, a metafísica é elevada à condição de saber supremo, a ciência dos princípios do conhecimento, último grau da sabedoria a qual devem se ocupar os filósofos. A metafísica cartesiana não é fruto do devaneio de nossa imaginação, mas de uma exigência inelidível de nossa própria razão. A busca pelos fundamentos metafísicos traduz uma inclinação natural da razão e não a exorbitância de seus poderes. Antes de conhecer resulta necessário investigar as condições de possibilidade do conhecimento. Nada se pode conhecer sem antes conhecer aquilo mediante o qual conhecemos. A pergunta pela origem e natureza da razão põe de manifesto uma tendência irrepreensível de nosso ser, ou seja, a indagação metafísica. A metafísica é, para Descartes, não só uma atitude irrepreensível da razão, mas a condição de possibilidade das ciências. A razão descobre em si mesma os princípios de que necessita para conhecer; é pela metafísica que podemos definir a natureza e o alcance operacional da razão, dizer o que é passível de conhecimento (certo e verdadeiro) e o que ultrapassa o poder natural da razão. A razão pura apreende de uma só vez (pelo ato intuitivo) as verdades metafísicas (eternas). Ou seja, o que é verdade não poderá deixar de sê-lo. Porém, no domínio científico, a razão opera com o auxílio dos sentidos e da imaginação, por isso, produz sempre um conhecimento parcial, incompleto e limitado de seu objeto. Entretanto, é esse caráter parcial do conhecimento científico que torna possível o seu progresso ilimitado (indefinido).

²²A verdade para Descartes não tem o mesmo sentido que havia para a tradição escolástico-tomista (não é um dado da revelação bíblica nem a crença na existência de um ser superior que depende de nossa vontade). Ver a esse respeito, FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2005; TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae. De veritate*. Roma. Taurini-Marietti, 1949, v. 1, q. 1, a. 4. Nessa passagem, Tomás de Aquino afirma que a verdade está presente de modo próprio e principal na mente

certeza do *Cogito* revela a natureza metafísica do primeiro princípio metafísico do qual depende todo conhecimento; nada mais seria passível de conhecimento se o *Cogito* não pudesse ser afirmado com certeza. Por outro lado, assevera Descartes, a primeira certeza (a indubitabilidade do *Cogito*) traz implicitamente, a necessidade da existência de Deus. Ou seja, a passagem da certeza à verdade impede toda e qualquer tentativa auto-fundacionalista da razão.

Em sua teoria da verdade Descartes pretende, de um lado, mostrar a impossibilidade da razão em criar (ou inventar) os princípios e as idéias de que faz uso e, de outro, demonstrar a capacidade da razão em extrair de si mesma os princípios do conhecimento. No processo do conhecimento, o sujeito epistêmico não possui acesso imediato às coisas (à realidade) fora do pensamento. As idéias inatas constituem o ato representativo do pensamento, dado que nos sentidos não encontramos a origem nem a fonte do conhecimento, mas apenas um instrumento auxiliar da razão. Portanto, o problema epistêmico²³ que decorre da distinção (separação) das substâncias é equacionado por Descartes através do recurso à teoria das idéias inatas.

Em outras palavras, o conhecimento se constitui a partir da relação entre pensamento (representação)²⁴ e realidade²⁵; entre a idéia e a coisa representada. Assim, se

divina, de modo próprio e secundário na inteligência dos homens; e nas coisas, de modo impróprio e secundário. Ora, se a fé (a verdade revelada) era para o tomismo-escolástico a condição primeira de todo conhecimento, para a filosofia cartesiana, o homem conhece dispondo tão-somente da razão. Ou seja, a razão não é mais orientada pela fé, mas por si mesma. Em outras palavras, as verdades filosóficas são independentes da fé, porque a razão tem o poder ou a faculdade de conhecer por si mesma a verdade das coisas. Por isso, o conceito de verdade em Descartes não se identifica com o conhecimento da essência divina (com o ser de Deus); ao contrário, a verdade implica uma relação de correspondência entre o pensamento (a idéia enquanto realidade objetiva) e as coisas representadas em nossa mente. Por outro lado, se a filosofia cartesiana necessita afirmar a existência de Deus é porque tal fato pode ser demonstrado pela razão. Não se pode fazer filosofia sem estabelecer as provas da existência de Deus, origem e fundamento da razão. Descartes parece, nesse sentido, recusar o teísmo em favor do deísmo, ou seja, a luz natural da razão é suficiente para alcançar a Deus. Daí que se a existência de Deus é uma verdade racional, então a fé cumpre para Descartes, uma função puramente suplementar em relação à atividade da razão.

²³É somente no decorrer da Meditação Sexta que Descartes restabelece as relações entre o sujeito pensante, Deus e o mundo físico. Se as substâncias (Deus, mente e corpo) são realmente distintas (e independentes) entre si, então, como será possível o conhecimento, uma vez que conhecer implica uma relação entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida, ou seja, estabelecer relações de causalidade e de correspondência entre as idéias e as coisas.

²⁴Ver *Principes*, AT IX-2, 29. Nessa passagem, Descartes afirma a identidade entre pensamento e consciência; *Correspondance*, Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, AT III, 474.

²⁵Para Descartes, real é tudo o que existe. Nesse sentido, as idéias são reais ou realidades. Porém, em sua teoria do conhecimento, a verdade implica uma relação causal e correspondencial entre aquilo que é o conteúdo representacional da consciência (realidade objetiva da idéia) e a realidade fora de nosso pensamento (realidade formal da idéia).

pensar é apresentar ao entendimento uma coisa através de uma idéia, então todo conhecimento é sempre uma representação – conhecimento mediante idéias. É a razão que tem o poder de perceber idéias (representar as coisas), por isso, através da evidência racional ou da percepção clara e distinta, a razão pode estabelecer a verdade acerca das coisas. Em outros termos, o conhecimento é o resultado da percepção que o sujeito racional tem do objeto conhecido, isto é, da presença de idéias claras e distintas ao entendimento desse sujeito.

Cumpra-se notar, entretanto, que a teoria cartesiana da verdade encontra-se subordinada à tese do dualismo substancial (à radical separação entre mente e corpo)²⁶. Se a razão pode estabelecer conhecimentos verdadeiros e absolutos no plano metafísico, tal poder, contudo, não se verifica no domínio da união substancial (na esfera da ação humana e da vida prática). Enquanto as idéias claras e distintas tornam possível o conhecimento da natureza da substância pensante e da substância extensa, é impossível à razão operar com idéias claras e distintas acerca das paixões, sentimentos e sensações²⁷. Por isso, a distinção entre sujeito pensante e ser humano em Descartes, pressupõe a existência de dois planos ou ordens distintas de conhecimento, a saber: o *conhecimento certo* alcançado pelo pensamento puro (a metafísica) e pelo pensamento auxiliado pela experiência sensível (a ciência) e o *conhecimento provável* (provisório) que resulta da aplicação da razão aos conteúdos das paixões. No domínio metafísico, assim como no domínio científico, a razão alcança idéias claras e distintas (embora mediante procedimentos distintos), por isso, a vontade pode determinar-se mediante a evidência da razão. No plano prático, porém, a vontade (*facultas eligendi*) deve eleger e decidir na ausência de evidência racional e de coação externa.

Para Descartes, é a união substancial (união entre mente e corpo) que nos impede de conceber clara e distintamente, uma vez que tanto a ação do corpo sobre a mente quanto a ação da mente sobre o corpo produzem idéias obscuras e confusas. Entretanto, a existência do ser humano (do composto substancial) não suprime a diferença substancial que existe

²⁶*Méditations*, AT IX-1, 20; *Secondes Réponses*, AT IX-1, 104, 131-132. O corpo tem propriedades geométricas independente do espírito, pode existir sem a alma (AT VII, 78). Ver também, *Principes*, AT IX-2, 45, 51-52, 65.

²⁷Ver *Principes* I, AT IX-2, 44. Para Descartes, as idéias podem ser claras sem serem distintas; portanto, é possível ter uma idéia clara de uma dor, porém, não é possível ao sujeito que sente dor estabelecer uma distinção acerca dessa idéia.

entre mente e corpo, o poder de existir separadamente. A união substancial não dá origem a uma nova substância, mas a uma mistura de substâncias, a qual conserva a identidade (unidade) e a heterogeneidade das substâncias. Daí decorre que no domínio prático (na Mecânica, Medicina e Moral) só é possível estabelecer conhecimentos prováveis (provisórios, parciais e limitados) ao invés de verdadeiros e definitivos. Nesse domínio, afirma Descartes, a razão não pode conceber clara e distintamente idéias, porque é-nos impossível pensar sem o influxo do corpo. Enquanto o argumento da distinção real entre mente e corpo pretende provar a separação e a independência das duas substâncias (mente e corpo), o argumento da união substancial pretende provar a interação causal entre mente e corpo.

A razão por si só (em seu uso puro) é naturalmente incapaz de conceber a união da alma com o corpo. Entretanto, a impotência da razão diante do fato da união substancial não é fruto da resignação, mas do reconhecimento de seus próprios limites epistêmicos. Se há um limite intransponível para a investigação da razão, tal obstáculo, assevera Descartes, evidencia não apenas os limites do domínio jurisdicional da razão, mas o princípio segundo o qual nem todo real é racional. Cumpre saber, portanto, por que a doutrina do dualismo substancial (a separação entre mente e corpo), não é, para o filósofo, incompatível (irreconciliável) com a tese da união substancial. Ou melhor, em base a qual argumento o filósofo visa sustentar tal tese?

Há algo, segundo Descartes, que ultrapassa a capacidade de pensar clara e distintamente. A idéia de união substancial é uma idéia obscura e confusa para o entendimento, porque implica conceber ao mesmo tempo a mente e o corpo como duas substâncias distintas e como uma só coisa, o que resulta contraditório²⁸. Como sabemos, algo se revela contraditório à nossa razão quando ocorre a violação do princípio lógico de identidade ($A=A$). Não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo e sob a mesma relação o mesmo predicado a um sujeito. Ou seja, não se pode conceber a mente e o corpo como estando separados e unidos ao mesmo tempo. A incompreensibilidade da união substancial (da ação recíproca entre substâncias heterogêneas) sustentada por Descartes, resulta da incapacidade da razão em afirmar coisas contraditórias, o que significa dizer que a razão

²⁸ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 693.

tem limites internos os quais impedem-nos de ter um total (ou completo) acesso racional à realidade.

Entretanto, é a razão que percebe que aquilo que é contraditório não pode se constituir em objeto de conhecimento. Em outras palavras, a razão só pode conhecer aquilo que é conforme a sua natureza, o que não excede os limites de sua capacidade cognoscitiva nem viola os princípios lógicos de suas operações. Nesse sentido, diz-se que a razão conhece positivamente toda vez que algo se apresenta sem contradição, mas conhece negativamente sempre que algo se mostrar contraditório. Portanto, se o problema mente-corpo é do ponto de vista racional insolúvel não é porque o concebemos mal, mas porque se trata de algo que está aquém (ou além) da capacidade da razão. Ou seja, o que é ininteligível não pode se constituir em conhecimento verdadeiro. Daí que se quisermos compreender o problema mente-corpo e suas implicações devemos, segundo Descartes, determinar de antemão a sua origem e natureza.

Ora, o sujeito da separação substancial não é o mesmo sujeito da união substancial. O sujeito da separação substancial é constituído apenas pela alma, enquanto que o sujeito da união substancial é composto de corpo e alma. A concepção de união substancial não é resultado da especulação metafísica nem da investigação experimental. Ou seja, a relação mente-corpo não é propriamente uma questão para o sujeito epistêmico, mas para o homem cartesiano. É uma experiência subjetiva (privada) e intransferível. Assim, diferentemente das proposições com pretensão à verdade, as quais podem ser validadas racionalmente (podem ser asseridas por um sujeito em terceira pessoa), as sentenças que resultam da experiência da união substancial são intrascendíveis (inerentes a um sujeito em primeira pessoa). A idéia de união substancial é concebida claramente pelos sentidos²⁹. Porém, querer compreender como é possível que duas substâncias heterogêneas interagem entre si constitui um problema para a razão (a faculdade do conhecimento), não porém, para a experiência dos sentidos.

Portanto, da impossibilidade de a razão conceber clara e distintamente a relação entre duas substâncias de naturezas diferentes, não se segue que tal questão seja necessariamente

²⁹ No domínio da união substancial o que vale não é a percepção do entendimento, mas a experiência dos sentidos (a vida prática).

contraditória ou insustentável no interior do projeto cartesiano³⁰. O que é contraditório para a razão não o é para os sentidos. Ao contrário, tal fato constitui o que se pode denominar como sendo o problema mente-corpo, porque implica (e impõe) um limite cognoscitivo à razão. Assim, o problema mente-corpo não resulta de uma incoerência ou contradição interna da filosofia cartesiana, mas do uso lógico-racional do pensamento. Entretanto, é a confiança excessiva nos poderes cognoscitivos da razão que supõe ser possível solucionar o problema mente-corpo. É a tentativa racionalista (intelectualista) de se pensar o que se encontra fora do alcance conceitual (epistêmico) da razão que não reconhece o caráter insolúvel do problema mente-corpo. Portanto, quando não se distingue o domínio teórico do domínio prático do pensamento, incorre-se na falácia racionalista que atribui poderes absolutos (ilimitados) à razão.

A tradição filosófica foi para Descartes incapaz de solucionar o problema mente-corpo, porque cometeu num equívoco conceitual³¹, um erro de aplicação do pensamento. Existem coisas que são concebidas sob a noção de alma, assim como existem coisas que são concebidas e compreendidas mediante a noção de corpo. Porém, para concebermos a união da alma com o corpo temos, diz Descartes, que lançar mão de uma terceira noção primitiva – a noção de união substancial. A idéia de alma e de corpo quando considerados isoladamente são inadequados para se pensar ou conceber a união substancial. Ou melhor, ao querer aplicar uma idéia ou noção primitiva a uma coisa que não lhe pertence incorremos em erro.

Portanto, a introdução de uma terceira noção primitiva em seu sistema filosófico, permite a Descartes mostrar a diferença entre o uso metafísico (uso puro) e o uso prático da razão e demonstrar que a relação mente-corpo é um problema insolúvel, porque transcende os limites naturais do entendimento humano. Embora se possa atestar a existência da união substancial, é-nos impossível adquirir um conhecimento certo e evidente acerca dele; não se pode explicar como é possível unir substâncias diferentes. Mente e corpo interagem de

³⁰Descartes entende por *filosofia* uma sabedoria prática, a qual abarca todo o conhecimento útil à vida. Nesse sentido, a filosofia não é um conjunto de especulações teóricas, mas um saber que constitui e desenvolve a racionalidade no homem, tornando-o tecnicamente mais poderoso (na medida em que é capaz de explicar e dominar os fenômenos naturais); a filosofia deve ensinar ao homem a bem viver, torná-lo moralmente melhor; um saber, portanto, que quando aliado à técnica pode aliviar o peso do trabalho humano, combater pela medicina as doenças que acometem o homem, prolongando-lhe a vida.

³¹*Correspondance*, Carta à Elisabeth, 21 de maio de 1643, AT III, 665-666.

tal forma que nunca duvidamos do fato de que somos um composto substancial. Porém, as idéias que temos acerca da natureza humana (da união substancial) permanecerão sempre obscuras e confusas. A ação do corpo sobre a alma implica a intervenção dos sentidos e da imaginação, dos sentimentos e paixões, os quais pertencem não ao domínio metafísico (ao uso puro da razão), mas ao domínio da união substancial onde é impossível alcançar idéias claras e distintas. Ora, sem clareza e distinção nosso conhecimento permanece incerto e duvidoso.

Se à metafísica cabe circunscrever o alcance e os limites epistemológicos da razão, então é a metafísica que cabe dizer o que são as coisas e porque não podem ser de outro modo. Se a relação mente-corpo aponta para uma dificuldade intransponível (além da qual a razão não pode avançar) é porque a razão, para Descartes, não é onipotente. O reconhecimento dos limites epistemológicos da razão implica a percepção de problemas que se encontram no limiar de sua capacidade cognoscitiva, demandando, dessa forma, a intervenção das outras faculdades humanas. A percepção dos limites da capacidade cognoscitiva da razão decorre do conhecimento que obtemos de sua natureza mediante a experiência metafísica do pensamento. Por isso, o problema mente-corpo é, na perspectiva de Descartes, expressão dos limites naturais (internos) da razão.

Nesse Capítulo pretende-se descrever e analisar as bases metafísicas que sustentam o projeto filosófico de Descartes. Pretende-se ainda reconstruir os argumentos cartesianos que servem de prova à separação e à união substancial, a fim de poder compreender a natureza filosófica do problema mente-corpo e suas implicações em relação ao teor de nossa tese. Trata-se de saber das razões pelas quais Descartes afirma que a mente é uma substância pensante – uma prerrogativa da espécie humana impassível de ser reproduzida ou engendrada mecanicamente. A impossibilidade de se criar (construir) mecanicamente a inteligência decorre, segundo Descartes, do fato de que os humanos não são máquinas, mas seres dotados de razão e vontade, ou seja, a natureza metafísica da mente implica a imaterialidade de seu ser e a insuscetibilidade às leis físicas que regem a matéria. Por isso, a possibilidade de se construir “máquinas inteligentes” implicaria a replicação artificial do ser humano; a criação e união de substâncias diferentes, o que seria, aos olhos de Descartes, uma tarefa humanamente impossível. Portanto, uma réplica do corpo humano (de suas formas e funções) não seria ainda, uma réplica do ser humano, uma vez que não somos um

corpo em funcionamento. As máquinas na medida em que são seres ou dispositivos mecânicos funcionam segundo certas leis e mecanismos físicos, donde se segue que elas não são seres livres, não podem fazer senão o que lhes foi determinado ou programado; os seres humanos, ao contrário, são livres, podem fazer o que querem (e o que não querem), ou seja, são capazes de pensamento consciente e de autodeterminação. Diante disso, o projeto de construção de “máquinas inteligentes” aos olhos de Descartes, não uma possibilidade real, mas uma ficção científica, porque pretende conferir (atribuir) ao homem um poder que ele não tem. Ou seja, a idéia de uma inteligência mecânica decorre, segundo a perspectiva cartesiana, de um conceito reducionista e mecanicista de inteligência, que vê a inteligência enquanto capacidade ou procedimento operacional. Se uma máquina é capaz de produzir resultados operacionais equivalente àqueles que a inteligência humana poderia produzir, então, deve-se conferir inteligência às máquinas. Entretanto, pensar para Descartes, é muito mais que executar operações ou realizar tarefas; pensar é perceber-se existente; é ser sujeito de seus atos de pensamento e de suas ações. Significa ser autônomo, ao invés de autômato. A consciência subjetiva é um atributo exclusivamente humano, é aquilo que marca nossa diferença (e superioridade) ontológica em relação aos outros seres criados. No que se segue pretende-se examinar os conceitos fundamentais da metafísica de Descartes, a fim de mostrar o alcance crítico de sua teoria da mente.

1.1 A fundação metafísica do conhecimento

A teoria da verdade constitui o núcleo central da teoria cartesiana do conhecimento. O autor das *Meditações* empreende uma reforma da filosofia começando por seus fundamentos, por isso, nega à tradição filosófica (que o precedeu) a possibilidade de estabelecer princípios sólidos e verdadeiros no campo filosófico. Nesse empreendimento crítico, Descartes afirma que a velha (vetusta) filosofia tem contribuído muito mais para obscurecer e turvar a luz natural da razão (deformar a capacidade do entendimento através do ensino de falsos princípios e preconceitos) que para alcançar a verdadeira sabedoria. É necessário, diz ele, restabelecer a luz natural da razão se pretendemos conhecer a verdade das coisas. Não se trata somente de substituir a velha filosofia por uma nova filosofia, mas de erradicar da mente humana hábitos e preconceitos fortemente arraigados mediante uma

prática antifilosófica. A prática da filosofia requer a reforma do pensamento, o que significa lutar contra os preconceitos e as falsas idéias que nos impedem de pensar livremente. Trata-se, portanto, de desobstruir o caminho que impede a razão de bem se conduzir. Para filosofar é necessário remover os obstáculos que distorcem (deformam) a luz natural da razão. O exercício da dúvida é nesse sentido, uma espécie de ferramenta de destruição dos preconceitos, capaz de restabelecer a luz natural da razão. Para tanto, o filósofo pretende, contrapor a verdadeira (a sua) filosofia à falsa filosofia, a fim de mostrar os erros e as ilusões dos filósofos que o precederam. Nesse sentido, assegura que aqueles que o antecederam não lograram alcançar os verdadeiros princípios do conhecimento³², por isso, foram incapazes de fazer algum progresso na filosofia.

Como quer Descartes, o avanço do conhecimento pressupõe uma nova filosofia, capaz de fundar sobre bases racionais os princípios metafísicos. Nessa tentativa, a filosofia cartesiana pretende-se verdadeira, porque retira seus fundamentos não de instâncias externas (transcendentes) à razão, mas de suas próprias forças. Ou seja, à medida que a metafísica cartesiana extrai seus princípios ou fundamentos da razão ela pretende alcançar validade universal. É necessário, ainda, segundo Descartes, libertar a razão da fé cristã³³ (dos dogmas religiosos) se quisermos imprimir um novo rumo à filosofia. Recusar a ingerência da fé na condução da razão significa afirmar sua autonomia operacional. Para o filósofo, não é o apelo à tradição filosófica ou à autoridade eclesiástica que garante a validade do conhecimento (a verdade nas ciências), mas a descoberta dos fundamentos racionais da metafísica. A descoberta dos princípios metafísicos pressupõe a recusa de tudo aquilo que julgamos saber, ou seja, a necessidade de tomar como falso o que parece duvidoso. A função da metafísica cartesiana consiste, portanto, em prover a ciência de princípios racionais, mediante os quais a verdade seja possível.

Conhecer, para Descartes é apreender pelo pensamento (através do poder natural da razão) a idéia que representa as coisas que existem fora do pensamento. Nesse sentido, a razão é o único instrumento capaz de nos conduzir à verdade e à sabedoria. Portanto, não resta outra saída aos homens senão aprender a bem usar (aplicar) a razão. A confiança na razão decorre da consistência de seus princípios e de sua capacidade demonstrativa.

³² *Principes*, AT IX-2, 10-11.

³³ Ver *Discours*, AT VI, 8.

Segundo o filósofo, admitir a existência de princípios racionais significa poder derrotar o ceticismo e o agnosticismo, ou seja, fundar as ciências, evitando, assim, a regressão ao infinito. Se a razão é a única faculdade que tem o poder de conhecer, então a indagação metafísica deve concernir à investigação da natureza da razão, de suas possibilidades e limites. Ora, os princípios metafísicos não são aprendidos de nossos preceptores nem da tradição, mas descobertos mediante o esforço reflexivo do pensamento. Tais princípios não podem ser ensinados (transmitidos), devem, ao contrário, ser investigados, descobertos e conhecidos pelo sujeito pensante antes de conhecer qualquer outra coisa. Há algo que é inerente e conatural à razão, os princípios do conhecimento. Por isso, o desafio crítico da filosofia cartesiana consiste em estabelecer novos fundamentos metafísicos para o conhecimento. A função da metafísica consiste em reconduzir a razão à sua origem, ao conhecimento de sua natureza, a fim de permitir o conhecimento da realidade exterior ao pensamento.

1.1.1 Descoberta dos princípios metafísicos: da idéia de sujeito racional à idéia de Deus

O projeto filosófico de Descartes impõe uma transformação da própria natureza da filosofia. Nesse sentido, a tentativa cartesiana pode ser vista como a superação da tradição filosófica que a precedeu³⁴. Descartes deseja refazer ou reconstruir não apenas o objeto, mas o método³⁵ e a tarefa da filosofia.

³⁴*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 18. O filósofo é enfático ao afirmar que a filosofia de Aristóteles não fez nenhum progresso. Entretanto, o desejo de saber e o compromisso do filósofo com a verdade não impediram o confronto de Descartes com aqueles que detinham à época o poder de censura e o direito de pensar e de dispor da filosofia, ou seja, as autoridades eclesiais. Descartes pressentia que a sua filosofia poderia despertar a ira dos censores, resultar em perseguição ou em condenação, por isso, desistira de publicar *O Tratado do mundo*. Cumpre observar que, à época de Descartes, a Igreja Católica concentrava em suas mãos o poder de censura e de difusão das novas idéias. Bastaria citar, por exemplo, Giordano Bruno (1548-1600) que foi queimado vivo por defender e professar idéias contrárias àquelas da doutrina (filosofia) oficial da Igreja. Galileu Galilei (1564-1642) teve que abjurar, retratar-se perante o Santo Ofício em 1633, a fim de não sofrer perseguições. Ora, tal atitude implicou a negação de sua principal tese, qual seja, a de que a Terra gira em torno do Sol. Descartes (AT I, 270-272), por sua vez, temendo a desaprovação da Igreja católica decide não publicar o *Tratado do Mundo*; porém, teve que responder às objeções dos intelectuais do seu tempo se não quisesse ser mal compreendido e interpretado, o que nem sempre fora possível. Se no plano teórico, Descartes recusa o poder das autoridades para determinar a verdade das coisas, no plano da ação moral, o filósofo parece admitir o poder das autoridades (eclesiais), a fim de evitar agir sem o consentimento do poder constituído. Isto significa que no campo moral ou político o indivíduo não pode instituir regras de ação em contraposição à tradição. Assim, desde a sua formulação inicial, a filosofia

Assim, se para o tomismo-escolástico, a razão só é justificada quando posta a serviço do esclarecimento lógico-conceitual dos conteúdos da fé cristã, para Descartes, ao contrário, a razão deve constituir o seu próprio campo epistemológico; a filosofia deve

cartesiana gerou no meio eclesiástico, uma atitude de repúdio e reprovação da parte de muitos intelectuais e poucas vezes, a admiração e a aprovação. Entretanto, o temor de uma reação desfavorável dos censores eclesiásticos e a necessidade de obter a sua aprovação, fez com que Descartes se antecipasse e tornasse manifesto o seu propósito filosófico. Ou seja, a fim de evitar um conflito no campo teológico, Descartes viu-se compelido a circunscrever os interesses de sua filosofia àquilo que é abarcável pelo uso puro da razão (a metafísica) e àquilo que é objeto da razão auxiliada pela experiência (as ciências). Nesse sentido, entretanto, afirma que não pode haver conflito entre fé e razão, entre filosofia e teologia, porque ambas procedem da mesma fonte. Contudo, a disposição de Descartes em combater no campo filosófico (racional) ao invés do teológico, não pôde, apesar disso, evitar as objeções daqueles que anteviam na sua filosofia, conseqüências prejudiciais à fé cristã e ao bom uso da razão. A afirmação de que o princípio do conhecimento está no próprio homem significava, para alguns objetores, a negação das verdades da fé, isto é, da revelação bíblica. Contudo, a resistência intelectual e o poder combativo de seus objetores e adversários, não foram suficientes para convencer Descartes da invalidade de suas teses e desistir de enfrentá-los com a força racional de seus argumentos. Sabedor de que toda oposição à tradição escolástico-aristotélica poderia representar uma ameaça à filosofia vigente e oficial da Igreja, Descartes decidira responder mesmo assim às objeções a fim de evitar os maus intérpretes de sua filosofia. Certamente, a apresentação de uma nova filosofia seria vista pelos defensores da Escolástica como uma ameaça ao poder institucional da Igreja e às convicções filosófico-teológicas compartilhadas pelas autoridades eclesiásticas constituídas. Acresce a isto, o fato que o filósofo afirma que os seus argumentos apóiam-se tão-somente na razão, sem necessitar da fé, uma vez que as verdades reveladas estão para além de nossa razão, o que implicaria ser mais que um homem para poder falar acerca delas. *Discours*, AT VI, 3, 8. A filosofia é para Descartes uma ocupação de “homens puramente homens”, de pessoas que pensam movidos apenas pela razão, pela luz natural. Por isso, considera que para estabelecer alguma verdade no campo da Teologia implica ser mais que um homem, ou seja, possuir um poder que está para além da razão humana. Embora, a Igreja do século XVII vivesse uma crise institucional, é possível afirmar que o seu poder intelectual era ainda muito forte, restringindo assim, a livre circulação de idéias e a liberdade de pensamento daqueles que ousavam discordar dela. Era necessário, portanto, grande capacidade persuasiva e muita convicção acerca das verdades da fé cristã para não ser perseguido e condenado. A Santa Inquisição condenou e executou muitos homens que ousaram desafiar o poder intelectual da Igreja. Até na Holanda, onde se presumia haver maior liberdade de pensamento, os livros de Descartes foram proibidos posteriormente (incluídos no Índice de Livros Proibidos em 1633). Dentre os principais objetores de Descartes, vale lembrar, sobretudo, Caterus (autor das primeiras Objeções), Mersenne entre outros (autores das segundas Objeções), Hobbes (autor das terceiras Objeções), Arnauld (autor das quartas Objeções), Gassendi (autor das quintas Objeções) e o Padre Bourdin (autor das sétimas Objeções). Ver a este respeito, *Meditationes*, AT VII, 1-6; IX-1, 4-8, carta endereçada aos doutores da Faculdade de Teologia de Paris. Ver também, GAUKROGER, S. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999, p. 23. Acrescente-se a isso a condição de subserviência da razão à fé, a impossibilidade de haver contradição entre as verdades da filosofia e as verdades reveladas (*philosophia ancilla theologiae*). Nesse sentido, o argumento da autoridade e da tradição (Bíblia, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino) era sempre invocado para dirimir os conflitos e as controvérsias entre filosofia e teologia. Porém, progressivamente, a Igreja foi perdendo o seu poder intelectual e os Estados modernos adquiriram sua autonomia política, ou seja, a separação entre Igreja e Estado foi se tornando cada vez mais evidente e a prática da censura eclesiástica foi quase que abolida. A liberdade de pensamento e de publicação de idéias adquiriu o seu auge com a Revolução Francesa (1789). Pode-se dizer que, em grande parte, o processo de laicização ou de secularização da razão foi o responsável pela reorientação da atividade filosófica da idade moderna, possibilitando o surgimento de notáveis pensadores. “René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. [...] Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la filosofía: com él comienza la nueva época de la filosofía [...]” (HEGEL, 1997, p.254, 257).

³⁵Ver GRIMALDI, N. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin, 1978, p. 126-144.

ocupar-se de problemas para os quais a fé é irrelevante ou inútil. Por isso, a autonomia da filosofia em relação à teologia implica, para o filósofo, a descoberta de um novo método de investigação³⁶. Porém, a libertação da razão do domínio da fé³⁷ não implica, para Descartes, a negação da existência de Deus, nem a recusa da religião³⁸. É a subordinação ou subserviência da razão à fé (da filosofia à teologia) que Descartes recusa, sem, contudo, recusar a existência de Deus e o papel da religião na vida humana. Ao contrário, a sua filosofia extrai das provas acerca da existência de Deus³⁹ o fundamento último (absoluto) do conhecimento. O Deus de Descartes é do ponto de vista epistemológico uma idéia (realidade imanente à razão), mas do ponto de vista ontológico, Deus é um ser transcendente, o que evidencia a dependência do ser finito em relação ao ser infinito. Ou seja, embora a fé resulte de um ato da vontade⁴⁰ e não de um ato da razão, o combate ao ateísmo e ao ceticismo pressupõe as armas da razão. Portanto, se por um lado, Descartes rejeita a servilidade ou a subordinação da filosofia à teologia, por outro, afirma a existência de Deus⁴¹ – o ser soberanamente bom e verdadeiro, criador de tudo o que existe. Com isso, Descartes pretende demonstrar que a idéia de Deus é uma realidade imanente (inerente) à razão humana, por isso, podemos conhecê-lo dispendo tão-somente da razão.

1.1.1.1 Intuição do *Cogito*: a descoberta do primeiro fundamento

³⁶O método cartesiano difere do processo de investigação, na medida em que é logicamente anterior a ele, embora seja do ponto de vista cronológico, contemporâneo da investigação. É porque a razão impõe às coisas um método (uma via para o conhecimento) e não as coisas à razão, como pretende o aristotelismo-tomista, que Descartes pode afirmar a anterioridade lógica de seu método sobre os objetos do conhecimento.

³⁷A razão não necessita da intervenção da fé para admitir a existência de Deus. Tal existência é auto-evidente para a razão, condição (e causa) de toda e qualquer existência (do “eu” e do mundo).

³⁸Entretanto, é necessário dizer que a filosofia cartesiana recusa a teologia revelada enquanto conjunto de verdades da filosofia. Por outro lado, parece possível afirmar que, embora a crítica de Descartes ao fideísmo pretenda negar o pressuposto da fé na normatização do trabalho da razão, permanece ainda, a teologia natural no interior de sua filosofia.

³⁹As provas acerca da existência de Deus permitem, segundo Descartes, afastar definitivamente o perigo do ceticismo e do subjetivismo e do relativismo epistemológicos.

⁴⁰*Regulae*, Regula III, AT X, 370. Embora diferentes em seus estatutos e em suas finalidades, fé e razão são como que solidárias entre si. A fé tem necessidade da razão quando se trata de remover os obstáculos à sua propagação, a razão tem necessidade da fé para complementar o seu trabalho.

⁴¹*Meditationes*, AT VII, 45; AT IX-1, 35-36. “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”.

Tomado pelo sentimento de insatisfação em relação ao conhecimento que herdara de seus mestres⁴², Descartes decide refazer a filosofia desde os seus fundamentos⁴³. Porém, para levar a cabo tal propósito, o filósofo constata que é necessário descobrir um novo princípio para o conhecimento. É nesse sentido que a dúvida se converte num dispositivo crítico, numa ferramenta de destruição dos preconceitos, a fim de livrar a mente dos falsos conhecimentos. E para ser eficiente em seu empreendimento, a dúvida deve ser capaz de colocar em suspeição tudo aquilo que julgamos saber – deve ser universal. Porém, é não só impossível como desnecessário, segundo o filósofo, examinar cada uma das idéias que temos em nossa mente, porque assim como a ruína dos alicerces de um edifício traz consigo a queda de todo o edifício, também a demolição dos falsos alicerces põe à baixo todo o edifício do conhecimento.

Em seu intento crítico, o filósofo declara ser a razão⁴⁴ a única faculdade capaz de alcançar a verdade. Porém, a luz da razão encontra-se obstruída por preconceitos que distorcem nossa percepção da realidade. Portanto, o exercício da filosofia deve começar necessariamente pelo exercício da dúvida⁴⁵ (por uma *inspetio mentis*), a fim de promover a

⁴²*Discours*, AT VI, 4. Descartes afirma que tudo o que aprendera de seus mestres foi útil tão-somente para descobrir a própria ignorância. E a ignorância, segundo o filósofo, é resultado da falta de método, de rigor na filosofia. A descoberta de um método significa, portanto, a possibilidade de superar a ignorância e encontrar a verdade das coisas. Ver a esse respeito, GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p.151-185.

⁴³*Discours*, AT VI, 11, Descartes se serve de três imagens para falar da ambição de seu empreendimento metafísico. Segundo o filósofo, os edifícios projetados e construídos por um único arquiteto são mais bem ordenados que aqueles que são reformados e reconstruídos por muitos arquitetos. As cidades projetadas e construídas por muitos engenheiros são igualmente menos ordenadas que aquelas que são projetadas e construídas por um só. A legislação de um Estado é mais racional e eficaz quando elaborada por um único legislador. Analogamente, afirma Descartes o trabalho de um só homem na investigação metafísica faz com que os seus fundamentos sejam mais sólidos e firmes, permitindo ordenar de forma mais coerente o edifício de todo o conhecimento. *Meditationes*, AT VII, 17; AT IX-1, 13.

⁴⁴*Regulae*, Regula VIII, X, 399; “Et quidem in nobis advertimus, solum intellectum esse scientiae capacem; sed a tribus aliis facultatibus hunc iuvari posse uel impediri, nempe ab imaginatione, sensu, et memoria”. *Regulae*, Regula XII, AT X, 411; *Discours* AT VI, 37; *Méditations*, IX-1, 65-66; AT VII, 83, Descartes afirma que é o espírito (a mente) que tem o poder de conhecer e não o composto substancial.

⁴⁵ Em Descartes, a dúvida constitui o ponto de partida da filosofia, o ato pelo qual a vontade pretende restabelecer a credibilidade e a confiança epistemológica da razão. Por isso, a dúvida é sinal de ausência de conhecimento certo e indubitável. Ou seja, pela dúvida Descartes põe à prova não tanto os conteúdos do conhecimento, mas os seus princípios e pressupostos. Por isso *duvidar* significa submeter a razão a uma espécie de combate consigo mesma, a fim de saber da legitimidade (validade) dos instrumentos desse combate. Embora a validação da razão encontre na prova da existência de Deus a sua instância última, é necessário antes, expurgar da razão o que não é racional, tudo o que lhe é estranho ou alheio. Ver HEGEL, G.W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.257. Segundo Hegel, a dúvida cartesiana pretende eliminar de nossa mente todo prejuízo (noções preconcebidas), tudo o que foi aceito como verdadeiro, a fim de poder fazer do pensamento o ponto de partida, o começo da filosofia.

erradicação das falsas certezas advindas tanto dos sentidos quanto da autoridade da tradição.

A dúvida é, para Descartes, o ponto de partida da filosofia; devemos suspender nosso juízo – não admitir nada como verdadeiro enquanto tivermos razões para duvidar⁴⁶. Porém, a dúvida cartesiana não resulta de um ato espontâneo da razão, mas de uma decisão da vontade (de um ato voluntário). A instauração da dúvida implica a suspeição do juízo (deixar de afirmar ou de negar algo), a fim de buscar saber das condições de possibilidade de todo juízo certo e verdadeiro. É necessário passar da espontaneidade do pensamento à *reflexão* (à consciência de pensar) se quisermos conhecer a natureza, o alcance e os limites cognoscitivos da razão. Trata-se, em suma, de desobstruir nossa mente, de reabilitar a luz natural da razão, de remover aquilo que nos impede de perceber as coisas com clareza e distinção. Porém, o caminho que nos conduz à certeza (e à verdade) não se perfaz sem antes pôr à prova o valor daquilo que pressupomos saber. Nisto consiste a função metódica⁴⁷ ou provisória da dúvida, fazer o pensamento prosseguir no exame de seus conteúdos representacionais, a fim de encontrar algo indubitável. Nesse sentido, Descartes⁴⁸ afirma que nenhum conhecimento pode preceder o conhecimento da razão, porque dele dependem todos os outros conhecimentos.

Por outro lado, convém observar que a dúvida cartesiana não acarreta a eliminação nem o abandono das crenças morais (que são responsáveis por nossas ações)⁴⁹; incide tão-somente sobre o conhecimento que julgamos ter a respeito das coisas. A dúvida atinge apenas nossas certezas metafísicas, o conteúdo de nosso conhecimento, deixando, porém, intactas nossas crenças morais. Se em sua investigação metafísica Descartes recorre à dúvida para expurgar da mente as ilusões é porque acredita que o conhecimento verdadeiro pressupõe a certeza e a evidência. É a necessidade de encontrar um ponto fixo (arquimediano), um fundamento inabalável sobre o qual pudesse apoiar todas as verdades, que faz com que Descartes encontre no *Cogito* a primeira certeza. Se nada deve escapar ao

⁴⁶ Não duvidamos simplesmente porque queremos duvidar, mas porque temos razões para duvidar.

⁴⁷ *Discours*, AT VI, 31; *Méditations*, IX-1, 13-18; *Principes*, AT IX-2, 25-27. É o caráter metódico da dúvida que permite a razão avançar na direção de si mesma. Reduzida a um valor instrumental, a dúvida aparece em Descartes como procedimento negativo do conhecimento. Ou seja, tudo o que é incerto ou duvidoso deve ser tomado como sendo falso. A busca da verdade impõe à razão um trabalho prévio, qual seja, o de se desfazer de seus prejuízos.

⁴⁸ *Regulae*, Regula VIII, AT X, X, 395.

⁴⁹ *Principes*, AT IX-2, 26.

ataque da dúvida, então o ato de duvidar deve converter-se ele também em objeto da dúvida. Nessa investida, porém, o filósofo constata algo indubitável, ou seja, pretender duvidar da própria dúvida é pensar.

Assim, o *Cogito* representa, de um lado, a interrupção da dúvida e, de outro, a descoberta do primeiro princípio⁵⁰ da filosofia. Por isso, o argumento do *Cogito* implica duas etapas distintas e sucessivas: a) é *necessário duvidar de todos os conteúdos do pensamento enquanto nada se revelar indubitável*. É lícito considerar como sendo falso o que é duvidoso por medida de precaução. Para realizar seu intento, Descartes recorre à reflexão metafísica, a fim de saber se é possível encontrar algo indubitável, resistente ao ataque destruidor da dúvida. Por isso, não basta negar (ainda que provisoriamente) que tenho um corpo e supor como falso o que é duvidoso; é necessário conduzir a dúvida ao seu extremo, suspeitar da capacidade de pensar, duvidar da validade de meus raciocínios. Ora, tal é o papel da hipótese do Deus enganador e do gênio maligno. Se o gênio maligno existisse não seria possível estabelecer critérios para o conhecimento, ao passo que se um Deus enganador (embusteiro) existisse, não seria possível o próprio conhecimento, porque a razão careceria de fundamento (certificação). Ora, diz Descartes, se de fato existisse um Deus enganador ou um gênio maligno dispostos a me enganar em meus raciocínios, não poderiam fazer com que eu nada fosse enquanto me enganassem. Ou seja, “eu sou, eu existo”. Porém, se Deus (o ser perfeito e bondoso) existe, então não pode ser enganador, dado que enganar é sinal de imperfeição e de malignidade. Desse modo, Descartes demonstra que as hipóteses do Deus enganador e do gênio maligno⁵¹ não podem abalar a

⁵⁰*Correspondance*, Carta a Cleserlier, AT IV, 443-446. Por *primeiro princípio* Descartes entende tanto as *noções comuns* (*Principias*, AT VIII-1, 22-23, 24), as quais são acessíveis a todos os sujeitos racionais, quanto aquilo que constitui o início (ponto de partida) de um processo de descoberta; nesse sentido, o *Cogito* (o “eu penso”) é considerado *primeiro princípio*. Ver a esse respeito, LANDIM FILHO, R. Pode o *cogito* ser posto em questão? *Discurso*, São Paulo, 1994, p. 9.

⁵¹O processo crítico instaurado pela dúvida metódica visa, inicialmente, tomar como sendo falso o que é apenas duvidoso. Após ter determinado que os sentidos e a imaginação não são epistemicamente confiáveis, ou seja, são incapazes de produzir conhecimentos, Descartes necessita verificar o poder da razão. Nesse sentido, o filósofo introduz duas hipóteses, a fim de estender a aplicação da dúvida à faculdade intelectual, radicalizando assim, o seu poder e alcance. No final da Meditação Primeira, enuncia as hipóteses do Deus enganador (AT IX-1, 16) e do gênio maligno (AT IX-1, 17), a fim de poder saber da credibilidade da razão. Entretanto, a hipótese de que Deus é um ser onipotente (que tudo pode), e que por isso, poderia nos enganar, não pode ser confirmada nem negada antes da prova da existência de Deus. É somente no final da Meditação Terceira que Descartes conclui que Deus não pode ser enganador, porque enganar é sinal de imperfeição. Ou seja, Deus que é o criador de tudo, me dotou da faculdade racional, a qual é em si mesma perfeita. Portanto, quando penso de acordo com a regra da evidência, não posso me enganar. Por outro lado, Descartes percebe que a hipótese do gênio maligno, serve de artifício psicológico (metodológico), capaz portanto, de revelar a

certeza de que sou uma “coisa que pensa”. É através de um movimento introspectivo (ato intuitivo) que a razão descobre, portanto, o que então, procurava. A certeza, assim como a verdade, resultam da evidência intuitiva da razão individual (da atividade racional do sujeito). A descoberta do sujeito pensante implica a distinção entre a realidade do pensamento e a realidade das coisas pensadas.

b) O *processo de destruição dos preconceitos* (desencadeado pela dúvida) conduz o meditador à primeira certeza. O percurso da dúvida atinge em sua fase inicial⁵² os conteúdos advindos dos sentidos e da imaginação para, em seguida, atacar os conteúdos racionais. Afastar ou “desligar”⁵³ a mente dos sentidos significa superar as ilusões, os enganos, os prejuízos e os preconceitos herdados da infância e dos mestres; implica proceder a uma destruição voluntária e justificada das crenças⁵⁴, a fim de certificar a capacidade epistêmica

substancialidade do eu; isto é, se ele me engana, cumpre que eu que sou enganado existo (AT IX-1, 19). Ver a esse respeito, GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1978, p. 231; ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, p. 176-177.

⁵²*Discours*, AT VI, 32. Na Quarta Parte do *Discurso do método*, Descartes apresenta os graus de universalização ou de generalização da dúvida segundo a natureza de seus conteúdos: a) o argumento dos erros dos sentidos (AT VI, 32), ou seja, as coisas podem não ser como parecem; b) a dúvida sobre as demonstrações matemáticas (AT VI, 32) revelam que muitos homens se enganam quando calculam, por isso, devo rejeitar como falso o que é duvidoso; c) o argumento dos sonhos (AT VI,32), ou seja, se posso ter em estado de sono todos os mesmos pensamentos quando em estado de vigília, então posso supor que o mundo exterior pode não existir, na medida em que aquilo que se encontra nos sonhos não correspondem à realidade. Entretanto, nas *Meditações*, o processo de radicalização da dúvida reaparece sob a seguinte ordem: a) o argumento da ilusão dos sentidos (AT IX-1, 14); b) argumento dos sonhos (AT IX-1, 14-15); c) o argumento do Deus enganador (AT IX-1, 15-17), que ao questionar as essências matemáticas, isto é, a validade da intuição intelectual, confere alcance metafísico à dúvida; d) a figura do gênio maligno AT IX-1, 17) que tem por objetivo dar alcance psicológico à dúvida. Nos *Princípios* (ATIX-2, 25-27), Descartes descreve a aplicação da dúvida em duas etapas: a) dúvida sobre o conteúdo dos sentidos e dos sonhos; b) a dúvida das demonstrações matemáticas e argumento do Deus enganador. Ora, a diferença de aplicação da dúvida cartesiana suscita a pergunta: por que Descartes omite o argumento do Deus enganador no *Discurso*, uma vez que tal argumento lhe é útil para questionar a legitimidade da intuição intelectual? Por que Descartes omite o artifício do gênio maligno no *Discurso* e nos *Princípios*? Ver a este respeito, FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do sujeito*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 59-149. O autor faz uma detalhada análise acerca da função crítica operada pela dúvida no processo que conduz Descartes à descoberta e à afirmação do *Cogito*. Nesse sentido, defende a tese de que tal processo embora seja formulado diferentemente nas obras (*Discurso*, *Meditações* e *Princípios*) de Descartes, é, em essência, o mesmo processo. Ou seja, sem a dúvida metafísica não seria possível a Descartes afirmar o *Cogito*. Por isso, conclui que a concepção de *Cogito* embora diferente na sua exposição, é a mesma na filosofia de Descartes. LANDIM FILHO, R. Pode o *cogito* ser posto em questão? *Discurso*, São Paulo, 1994, n. 24, p. 9-30. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1978.

⁵³ *Méditations*, AT VII, 12. A dúvida metódica é útil para desobstruir nossa mente e acostumar nosso pensamento a se afastar da influência dos sentidos (*ad mentem a sensibus abducendam*); ou na versão francesa (*Méditations, Abregé*, AT IX, 9), *pour aecôûtumer nostre esprit à se détacher des sens*.

⁵⁴ *Méditations*, AT IX-1, 13-18. Para Descartes, a tese segundo a qual o conhecimento tem a sua origem nos sentidos é ilusória, por isso, deve ser banida da filosofia; os sentidos não são epistemicamente confiáveis

da razão. Contudo, ao voltar-se contra si mesma, o meditador depara-se com uma certeza, a existência de seu pensamento. Portanto, diversamente dos *céticos* que duvidam por duvidar⁵⁵, Descartes pretende conduzir a dúvida à sua radicalização máxima, a fim de vencer o ceticismo e afirmar a possibilidade do conhecimento. Nesse sentido, a dúvida cartesiana é transitória, não tem fim em si mesma; é condição e meio para um fim. Portanto, à provisoriamente da dúvida segue a permanência e a identidade definitiva do *Cogito*. Nesse sentido, a conquista da primeira certeza visa suplantando definitivamente o ceticismo⁵⁶ e estabelecer os fundamentos do conhecimento. Reconduzida a si mesma, a razão pode, enfim, conhecer-se, assim como estabelecer algo de certo e verdadeiro além de si. Nessa perspectiva, pensar é seguir a luz natural da razão, conduzir o pensamento segundo os princípios lógicos (de identidade⁵⁷ e causalidade⁵⁸).

porque têm o poder de distorcer a realidade, nos enganar. Nesse sentido, Descartes recusa o realismo epistemológico da Escolástica e adverte: é sinal de prudência não confiar naquele que me enganou uma vez.

⁵⁵*Discours*, AT VI, 29. “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila”. Em outra passagem (*Discours*, AT VI, 32) Descartes afirma que sua descoberta metafísica não poderá ser refutada pelos céticos. Padre Bourdin (AT VII, 528-529) nas Em resposta às objeções do Padre Bourdin (AT VII, 528-529, 550) e de Voetius (AT III, 647), Descartes esclarece que seu propósito é combater e superar o ceticismo através da descoberta dos verdadeiros princípios da filosofia. Como se vê, tal acusação repousa sobre pressupostos escolásticos, a saber, que os sentidos constituem a fonte de todo conhecimento e que a autoridade não pode ser questionada porque é porta-voz da tradição (verdade). Embora o ceticismo radical da Meditação Primeira tenha levado Descartes a revogar todas as suas crenças e preconceitos, o filósofo descobre no curso da Meditação Segunda uma certeza indubitável. Ou seja, enquanto os céticos permanecem na dúvida, a dúvida cartesiana (metódica) é aplicada com o objetivo de derrotar o ceticismo e afirmar a possibilidade do conhecimento. A marcha da razão avança à semelhança dos soldados num campo de batalha, ou seja, a conquista de um novo território implica a rendição completa do inimigo, a certeza de não ser surpreendido. Não se pode, portanto, dissuadir a razão de conhecer a sua própria natureza, sem comprometer o conhecimento dos limites de sua capacidade cognoscitiva. Por isso, a dúvida em Descartes não é permanente, mas provisória. Neste sentido, só será aceitável a acusação de ceticismo a Descartes se este ceticismo for o ceticismo sobre as afirmações dos céticos. Ver ainda, R. H. POPKIN, *La história del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, 1983, p. 259-316. Cumpre dizer portanto, que Descartes não pode ser considerado um cético sistemático, na medida em que a dúvida de que lança mão tem apenas valor metodológico (provisório); sua intenção é conduzir o sujeito da ignorância (incerteza) para o saber certo e indubitável. Enquanto a dúvida cética parece ser um estado permanente (patológico) do espírito, a dúvida metódica realiza o processo contrário (a desinfecção do espírito), restabelecendo a sua capacidade funcional. Ou seja, a dúvida hiperbólica conduz Descartes a admitir a primeira certeza, a qual por sua vez, se transforma na primeira verdade do sujeito pensante.

⁵⁶ Para Descartes, o ceticismo é uma doutrina auto-refutável, porque pressupõe aquilo que visa demonstrar, afirma o que deseja negar. Ou seja, a tentativa de negar a possibilidade do conhecimento traz implicitamente a pretensão de ser verdadeira. Se negarmos a possibilidade da verdade, parece coerente dizer que aquilo que dizemos (afirmamos) deva ao menos ser verdade.

⁵⁷*Principia*, AT VIII, 23-24.

⁵⁸*Méditations*, AT IX-1, 32. “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lha comunicar se não a tivesse em si mesma?” Ver ainda, *Secundae Responsiones*, AT VII, 135, 164-165.

E embora desejasse duvidar é o processo instaurado pela dúvida que agora me impede de seguir duvidando; se me é permitido duvidar de tudo, não posso, porém, duvidar de que estou duvidando (pensando); posso me desfazer de tudo, menos do meu pensamento, uma vez que este é inseparável de mim. Em todo conhecimento, conclui Descartes, há algo pressuposto, o sujeito que pensa e conhece; todo conhecimento é conhecimento para um sujeito⁵⁹.

A dúvida funciona, portanto, como uma espécie de antígeno da razão, conferindo-lhe resistência crítica contra os preconceitos e as ilusões que se encontram nela arraigados. O papel negativo da dúvida consiste em conduzir a razão da incerteza à certeza, do pensamento à “coisa que pensa”, interrompendo assim, o processo dubitativo. Por isso, a derrota final do ceticismo se dá quando a dúvida se volta contra si mesma. Só assim, a razão pode se libertar deste estado patológico que havia sido acometida pela ação dos preconceitos (das falsas idéias e ilusões).

Duvidar dos sentidos (da experiência sensível) é suspeitar da capacidade cognoscitiva de nossas sensações. Ora, isto se verifica quando perguntamos: *as coisas são como parecem ser?* Os sentidos poderão nos dizer o que são as coisas? É possível confiar no testemunho dos sentidos? Se a percepção que temos das nossas sensações é evidente, não é, entretanto, evidente que os objetos de nossas sensações existem. Se a dúvida dos sentidos visa mostrar a fragilidade do conhecimento que se apóia sobre as sensações, a dúvida dos sonhos tem por função examinar a natureza da imaginação; verificar se a imaginação tem alguma função cognitiva. Ou seja, é necessário suspeitar (colocar à prova) o poder representativo da imaginação, a fim de poder distinguir os seres que existem (apenas) na imaginação daqueles que existem na realidade. Duvidar dos sonhos é duvidar da existência do mundo externo (as coisas que percebo durante os sonhos podem não existir). Nesse sentido, pergunta Descartes: como é possível distinguir o sono da vigília, se à primeira vista não posso distinguir as percepções que tenho quando estou dormindo daquelas que tenho quando estou acordado?⁶⁰ Como distinguir uma representação real de uma representação imaginária? Baseados em que podemos afirmar que algo existe (é real) ou irreal? Ao final da Meditação Sexta, Descartes afirma ter descoberto um critério seguro para discernir a vigília do sono. Quando dormimos, a memória é incapaz de estabelecer

⁵⁹ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de julho de 1641, AT III, 394.

uma ligação lógica (ordem) entre os sonhos que tenho e a seqüência temporal (transcurso) de minha vida, ao passo que quando desperto tal é possível. Ou seja, os pensamentos que tenho em sonhos são caóticos, ao passo que os pensamentos que tenho em estado de vigília são ordenados.

Duvidar é submeter os conteúdos da consciência a um exame rigoroso, a fim de encontrar um solo firme e impermeável, um fundamento sólido, uma verdade indubitável. Porém, tal procedimento céptico deixa de existir quando percebo que algo permanece após de ter removido os conteúdos de meu pensamento: o sujeito que pensa. É nessa investida que Descartes se depara consigo mesmo, um fato sobre o qual a dúvida não tem mais força nem poder. Assim, a dúvida é vencida e converte-se ela mesma na primeira certeza. O *Cogito* revela-se um reduto indevassável, capaz de resistir ao ataque aniquilador da dúvida. O “eu” descobre-se sujeito e objeto do próprio conhecimento⁶¹. Se pela dúvida reconheço que os sentidos e a imaginação não são confiáveis, então, posso, finalmente distinguir aquilo que está em mim daquilo que não é parte de mim.

Resumidamente, o argumento do *Cogito* pode ser assim formulado: se devo estender a dúvida (a incerteza) a tudo aquilo que existe ou julgo saber, então tudo o que vejo e tudo aquilo que recebi dos outros pode ser incerto ou duvidoso. Porém, se não quiser permanecer na dúvida (ser um céptico), devo, então, buscar derrotá-la. Mas como poderia derrotar a dúvida? A estratégia cartesiana consiste em fazer a dúvida voltar-se contra si mesma. Ao querer duvidar da própria dúvida, constato que estou pensando. Ou seja, posso lançar fora todo o conteúdo de meu pensamento, mas não posso deixar de pensar. Há algo que se revela indubitável, imune ou insuscetível à ação da dúvida, ou seja, a existência de meu pensamento.

Como se vê, o *Cogito* não surge abruptamente, mas após um longo itinerário metafísico (*itinerarium mentis*). Ou seja, a descoberta do *Cogito* só é possível enquanto

⁶⁰*Discours*, AT VI, 38; *Méditations*, AT IX-1, 14.

⁶¹O conhecimento da substância pensante não é possível sem o pensamento desta substância. Se por um lado, todas as idéias são, sob certo sentido, iguais entre si pelo simples fato de serem idéias, por outro, as idéias diferem entre si pelo seu conteúdo representativo (pela realidade objetiva). Ou seja, enquanto cumprem uma função representacional, as idéias se distinguem pelo grau de perfeição ao qual correspondem. Assim, as idéias encontram-se ordenadas hierarquicamente em nossa mente de acordo com os graus de perfeição; distinguem-se pelo conteúdo que representam. As idéias mais perfeitas implicam seres mais perfeitos. Esta diferença impõe, portanto, uma ordem hierárquica ao processo do conhecimento. Por exemplo, a idéia do *Cogito* encontra-se subordinada à idéia de Deus. Enquanto a descoberta do *Cogito* é a condição necessária, o

pensamento que se pensa a si mesmo. Por isso, ser consciente dos próprios atos de pensamento é conhecer as condições sob as quais o pensamento passa de um ato de percepção para um ato de autopercepção. Por isso, afirma Descartes, ser consciente (pensar) e ter consciência (ser capaz de pensar o próprio pensamento) são propriedades da substância pensante. O *Cogito* é fruto da radicalização da dúvida. Enquanto ato da vontade, a dúvida pressupõe o concurso da razão, na medida em que é necessário ter razões para duvidar. Porém, a dúvida revela ao meditador que o pensamento é indubitável, inseparável dele.

Nesse sentido, Descartes pressupõe que a razão é capaz de travar um combate consigo mesma e, deste modo, empregar somente as suas próprias forças para poder vencer os obstáculos que a impedem de alcançar a verdade. Trata-se, portanto, de rejeitar tudo aquilo que nos é imposto sem o conselho da razão e o consentimento da vontade. Por isso, o aguilhão da dúvida atinge todos os conteúdos representativos da razão⁶², o que implica rejeitar todo o conhecimento provável (passível de dúvida), a fim de reconduzir a própria razão àquilo que é fundante, à realidade primeira e indecomponível. Assim, passa-se das coisas pensadas ou representadas para a “coisa que pensa”, daquilo que temos em mente para a existência da mente. É necessário erradicar da razão tudo o que lhe é estranho e alheio, se quisermos reabilitar o seu poder cognoscitivo, admitindo, assim, somente aquilo que é concebido ou construído por ela⁶³. É através da reflexão metafísica que a razão restabelece sua natural capacidade de conhecer, a qual havia sido corrompida pela influência dos sentidos e da tradição.

Assim, o *Cogito* cuja existência é afirmada através da proposição *Cogito ergo sum*⁶⁴ revela-se distinto do pensamento que o acompanha; o pensamento é uma propriedade (atributo) que pertence a uma substância pensante⁶⁵. Entretanto, ao pretender provar a

princípio de todo conhecimento possível, a idéia de Deus garante, implicitamente, a veracidade de todas as nossas idéias.

⁶²*Regulae*, Regula II, AT X, 362; *Discours*, AT VI, 31; *Méditations*, AT IX-1, 14; *Principia*, I, AT, VIII, 5; IX-2, 26.

⁶³Cumprir dizer que para Descartes todas as idéias são de alguma forma inatas (porque foram introduzidas em nós pelo criador); ou seja, todas as possibilidades de pensamento são como inerentes à própria razão; daí dizer que a razão humana não tem capacidade de criar idéias, mas apenas de concebê-las, percebê-las.

⁶⁴*Principia*, AT IX-2, 29. Para Descartes, a afirmação do *Cogito* implica saber o que é o pensamento, a existência e a certeza. Porém, tais noções não necessitam de definição porque são simples, isto é, auto-evidentes.

⁶⁵*Méditations*, AT IX – 1, 62; AT VII, 44. A substância é diferente de atributo na medida em que o atributo depende da substância para existir, ou seja, todo atributo é atributo de uma substância.

existência do “eu”, Descartes foi acusado por seus objetores⁶⁶ de incorrer na falácia de *circularidade*⁶⁷, ou seja, pressupor o que ainda não havia sido demonstrado. Se é necessário provar a existência de Deus para assegurar o valor das percepções claras e distintas, então não seria possível afirmar a existência do *Cogito* sem provar a existência de Deus e vice-

⁶⁶Objectiones Secundae, AT VII, 125; Objectiones Quartae, AT VII, 214.

⁶⁷*Meditationes*, AT VII, 51-52, 55. “E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente [...] amiúde me recorde de Ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus. E, assim, eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes”. No final da Meditação Quinta, após ter apresentado a *prova ontológica* acerca da existência de Deus, Descartes (AT IX-1, 56) acrescenta: “E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa”. Segundo os lógicos, a falácia de circularidade (círculo vicioso) pressupõe o que se quer demonstrar. Descartes é acusado por seus objetores, entre os quais Arnauld (AT VII, 214) e Gassendi (AT VII, 405) de incorrer em ta falácia, porque afirma ser necessário provar a existência de Deus, a fim de poder estabelecer o *Cogito* enquanto princípio de sua filosofia. Ou seja, é necessário provar a existência de Deus para que seja possível afirmar a confiança na razão. Descartes entretanto, rebate as acusações ao dizer que o *Cogito* é uma verdade intuitiva, fruto da percepção imediata do entendimento, por isso, não depende de nenhuma outra verdade para ser conhecida. Por exemplo, nas *Segundas Respostas*, Descartes afirma que o *Cogito* não é o resultado de um raciocínio, mas de uma intuição (AT IX-1, 110). Ver Carta a Morin, de 13 de julho de 1638, AT 196-220; *Discours*, AT VI, 76. O filósofo mostra a diferença que existe entre *explicar* e *provar*, a fim de poder refutar as acusações dos objetores. As causas são úteis para explicar algo, enquanto que os efeitos nos permitem provar algo. Assim como é possível provar a existência e a natureza de Deus sem recorrer ao *Cogito*, também é possível provar a existência e a natureza do *Cogito* sem recorrer à existência de Deus. O conceito de infinito não se forma em mim pela negação do finito, como o repouso por negação do movimento, a escuridão por negação da luz. A consciência do infinito é anterior a do finito (AT IX-1, 36; AT III, 427), ou seja, a idéia que tenho de Deus não tem origem psicológica, mas ontológica. Por isso, a verdade de minha consciência pressupõe a existência de Deus. Nas *Respostas às Segundas Objeções* (AT IX-1, 110), Descartes afirma que o conhecimento que temos de Deus através da prova ontológica não garante a evidência atual (aquilo que concebemos claramente), mas a evidência passada (as coisas que lembramos ter outrora concebido claramente). Ou seja, Descartes afirma que as *provas a posteriori* acerca de Deus, desenvolvidas no contexto da Meditação Terceira, garantem a evidência atual (a percepção intuitiva do intelecto), ao passo que a prova ontológica cumpre um função distinta, qual seja, a de assegurar as verdades do conhecimento mediato ou dedutivo. Se a lembrança de uma evidência não é uma evidência, então é necessário ter a certeza de que Deus existe (eternamente), para que possamos pensar dedutivamente. Nas *Respostas às Quartas Objeções* (AT IX-1, 189-190, o filósofo afirma que podemos assegurar que as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras porque Deus existe, e que Deus existe porque concebemos clara e distintamente tal existência. Nesse sentido, Descartes distingue as coisas que concebemos muito claramente das que recordamos (lembramos) haver concebido muito claramente. Ou seja, Descartes faz ver ao objetor que a acusação de círculo deve-se à confusão entre a ordem analítica (ordem da descoberta) e a ordem sintética (da exposição) de seu pensamento. A idéia Deus está implicitamente presente na idéia do *Cogito*, não porém, explicitamente, portanto, a ordem do conhecer não se confunde com a ordem do ser. Por isso, o caminho que conduz o *Cogito* da certeza (evidência intuitiva) à verdade pressupõe a existência de Deus. Ver ainda, GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1978, p. 293-319; BEYSSADE, J.-M. Sobre o círculo cartesiano. *Analytica*, São Paulo, v. 2, n.1, 1997, p.11-36; ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, p. 239-359; OLGIIATI, F. La signification métaphysique du circle cartésien. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*. Cartezio nel terzo centenario nel (sic) “Discorso del metodo”, Milano, p. 445-455, Iuglio, 1937.

versa. Portanto, tal raciocínio é circular, concluíram os objetores de Descartes. Em outras palavras, ao tomar como conclusão a premissa que pretendia demonstrar, Descartes teria lançado mão de uma falácia, de um raciocínio enganoso. O filósofo, porém, em resposta às *Objeções*, é contundente ao dizer que o *Cogito* não é o resultado de uma inferência dedutiva⁶⁸ (ou de um silogismo), mas de uma intuição racional (percepção intuitiva da razão). Portanto, se Deus não existisse jamais poderíamos saber com certeza se o conhecimento que possuímos é verdadeiro ou falso. Ou melhor, não se pode confundir o plano epistemológico com o plano ontológico, a ordem das razões com a ordem do ser. A descoberta do *Cogito*⁶⁹ não se dá através de um raciocínio (o que implicaria a passagem de um instante de tempo para outro, a explicitação do implícito). Do ponto de vista epistêmico, o *Cogito* é anterior a toda e qualquer descoberta; é não só a primeira certeza, mas critério de toda certeza. Embora o *Cogito* seja uma verdade evidente para a razão, Descartes afirma que sem o conhecimento de Deus não seria possível assegurar a verdade de nenhuma outra proposição.

O ato de *pensar* e a percepção de *existir* não são atos sucessivos (diferentes), mas simultâneos de um mesmo sujeito, por isso, são verdades auto-evidentes e irresistíveis para a razão. A existência do pensamento pressupõe a existência da “coisa que pensa”, de modo que para pensar é necessário existir, assim como para existir é necessário pensar. Se o pensamento não pode existir sem uma “coisa que pensa”, então, não há pensamento sem um pensador (substância pensante). Se o *Cogito* emerge no final do processo dubitativo, é porque representa a impossibilidade de seguir duvidando. É, portanto, a concepção do “eu” como *substância pensante*⁷⁰ (indivisível e sempre idêntica a si mesma) que a torna capaz de realizar uma multiplicidade de atos de pensamento. Portanto, se o argumento do *Cogito*⁷¹ tem a forma e a aparência de um raciocínio, não é, entretanto, um raciocínio.

⁶⁸Conviria, porém, ainda perguntar: a fórmula cartesiana “Cogito ergo sum” não expressa uma inferência lógica? Para Descartes (AT IX-1, 110), o *Cogito* não é extraído de nenhum raciocínio, porque é uma noção primeira, resultado de uma intuição. Por isso, a fórmula *Cogito ergo sum* expressa um pleonismo, um recurso de ênfase e não por um raciocínio ou silogismo. O “eu sou” não decorre dedutivamente do “eu penso”; ou seja, é o fato de pensar prova a existência do *Cogito*.

⁶⁹*Correspondance*, Carta ao Marquês de Newcastle, março ou abril de 1648, AT V, 137-138. “Não me confessareis que estais menos certo da presença dos objetos que vedes do que da verdade desta proposição: *Penso, logo existo*? Ora, este conhecimento não é uma obra de vosso raciocínio, nem uma instrução que vossos mestres vos tenham dado; vosso espírito a vê, a sente e a maneja”.

⁷⁰O conceito de substância aparece na Meditação terceira. Ver também *Principia*, AT-2, 46-47.

⁷¹É interessante notar que a forma de apresentação do argumento do *Cogito* não é a mesma no *Discurso do método*, nas *Meditações* e nos *Principia Philosophiae*. Na Quarta Parte do *Discurso* (VI, 32,33) Descartes

De modo semelhante, Descartes demonstra através do argumento do pedaço de cera⁷² que, apesar de a matéria sofrer muitas transformações (em seus modos), a substância extensa (a cera), no entanto, permanece sempre a mesma. Ora, como é possível saber que tais transformações dizem respeito à mesma substância? Descartes sustenta que há nos corpos físicos uma realidade que é insuscetível à mudança (permanece sempre idêntica a si mesma), a qual não pode ser conhecida senão pela inspeção da razão. Em outras palavras, só o idêntico pode conhecer o idêntico; é a identidade substancial do sujeito que permite conceber aquilo que permanece inalterado no pedaço de cera, a sua natureza. Portanto, o argumento do pedaço de cera prova não só que os sentidos e a imaginação são incapazes de conhecer ou de conceber, mas que não pode existir pensamento sem uma “coisa que pensa”.

Convém notar, entretanto, que se a certeza do *Cogito* implica o conhecimento de sua existência, não implica, porém, o conhecimento de sua essência ou natureza. Por isso, na Meditação Segunda, o filósofo afirma: “sei que sou, mas não sei ainda o que sou”⁷³; sei que sou uma coisa, mas não sei ainda que coisa sou. É a ordem imposta pelo método cartesiano às investigações metafísicas que determina (ou impede) que a minha essência seja concebida antes de minha existência. Em outras palavras, conhecemos a substância indiretamente através de seus modos e atributos, por isso, o conhecimento implica um movimento que vai da existência à essência das coisas. Sob este sentido, o percurso metafísico descreve o processo de constituição (instituição) e de individualização do sujeito. Daí que o sujeito cartesiano não resulta de um processo natural, mas de um esforço metafísico da razão, o que implica não só a posse de si, mas do mundo. O sujeito emerge da atividade metafísica do pensamento, fruto da decisão e resolução pessoal. A constituição (ou instituição) do sujeito implica não apenas o conhecimento de si, mas o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento.

afirma “je pense, donc je suis” enquanto que na Meditação Segunda (AT IX-1, 19,21) Descartes afirma “je suis, j’existe”. Nos *Principios* (AT IX-2, 27) Descartes retoma a fórmula do *Discurso*, “je pense, donc, je suis”. Ora, Descartes quer fazer ver ao leitor que o *Cogito* não resulta da conclusão de um raciocínio, mas da intuição intelectual, da percepção imediata da mente, ou seja, há uma relação necessária entre pensar e ser.

⁷²*Méditations*, AT IX-1, 24-25. Descartes pretende demonstrar através do pedaço de cera aquecido que embora os atributos secundários da substância extensa sofrem mudanças, há algo que permanece ou subsiste, ou seja, somente a razão pode conceber o que é a cera (a sua natureza que é sempre a mesma).

⁷³*Méditations*, AT IX-1, 19, 21,22. Descartes descreve a natureza da substância pensante para, depois, numa passagem mais à frente descrever os modos dessa substância (imaginar, sentir e querer).

Se a certeza do “eu” constitui o princípio sobre o qual se funda todo conhecimento, tal descoberta implica, para Descartes, a necessidade de uma garantia externa à razão, a fim de ser possível se certificar da solidez deste primeiro fundamento. Por isso, o *Cogito* é remetido para fora de si, a fim de encontrar o fundamento de sua existência. Em outras palavras, é a necessidade de um fundamento último (incondicionado) que impele o “eu” ao encontro do Absoluto, sua causa e origem. A existência das coisas pressupõe, segundo Descartes, o *princípio de causalidade*, uma vez que o nada não tem poder para produzir algo⁷⁴.

1.1.1.2 Demonstração da existência de Deus: a necessidade de um fundamento último (incondicionado)

Em sua tentativa de encontrar um fundamento último que pudesse assegurar o bom funcionamento da razão, Descartes formula três diferentes provas acerca da existência de Deus, com o intuito de convencer os espíritos mais obstinados. O filósofo perfaz, nesse sentido, o caminho inverso da tradição escolástica⁷⁵. A cisão metafísica entre a *res cogitans* e a *res extensa* que permite fundar a ciência, traz como conseqüência um novo problema epistemológico. Ou seja, se o espírito está separado da matéria, então como explicar a origem das idéias em nós? À primeira vista pretender provar racionalmente a existência de Deus poderia parecer uma estratégia retórica para obter o consentimento das autoridades eclesiásticas. Descartes, porém, ao invés de apelar à fé cristã (aceitação livre da vontade) busca extrair da razão argumentos cuja força demonstrativa deveria convencer cristãos e não-cristãos. Ou melhor, o filósofo pretende descobrir um fundamento racional (universal) para a ciência. Deus não é, para Descartes, uma hipótese provável, mas o ser necessário do qual depende a existência de todos os outros seres. Se as idéias não podem ter sua origem

⁷⁴A expressão latina “ex nihilo nihil fit”, ou seja, do nada, nada vem, representa para Descartes, um princípio metafísico que não pode ser negada pela razão. Deve-se, portanto, considerar que tudo que existe tem uma causa que é a responsável por sua origem e natureza. Porém, adverte o filósofo, no efeito não haver mais perfeição que na causa.

⁷⁵Ver TOMAS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2003, 166-169, Parte I, Questão 2, art.1-3. Nessa passagem, o filósofo apresenta as cinco vias pelas quais é possível provar a existência de Deus; parte, nesse sentido da existência do mundo criado para provar a necessidade do criador (o ser incriado). Descartes entretanto, não poderia segundo a ordem de suas meditações metafísicas partir do mundo criado, porque não tinha sequer demonstrado a existência dos corpos.

nos sentidos, então Deus deve ser o seu autor. A teoria das idéias inatas explicaria, segundo Descartes, nossa capacidade de pensar e de conhecer. Porém, a doutrina das ideais inatas só é válida se forem válidas as provas acerca da existência de Deus.

Em sua primeira prova, o filósofo parte da idéia que possui de Deus pra chegar à demonstração de sua existência, isto é, parte do efeito para a causa. Ora, diz Descartes, percebo que tenho em mim a idéia de Deus⁷⁶, mas de acordo com o princípio da causalidade não posso ser a causa dessa idéia, uma vez que o imperfeito não pode produzir o perfeito. Ou seja, a idéia que tenho de Deus (ser perfeito) não pode ser causada pelo ser finito, visto que o efeito não pode ser maior que a sua causa; há mais ser ou realidade na idéia de substância infinita que na de substância finita⁷⁷. De igual modo, a idéia de Deus não pode também ser uma idéia materialmente falsa (ou vazia), uma vez que na idéia de Deus não há carência de algo como, encontramos, por exemplo, na idéia de frio. Portanto, Deus existe, porque do contrário, nada existiria.

Embora a idéia de Deus (a mais perfeita das idéias) seja incompreensível⁷⁸ à razão humana visto que a razão finita não pode abarcar o ser infinito, podemos, entretanto, conhecê-la como a mais clara e distinta de todas as idéias presentes em nossa mente. Noutros termos, podemos conhecer a Deus, mas não podemos compreendê-lo. Ou seja, conhecer uma coisa como completa (perfeita), não é o mesmo que conhecê-la completamente. Nesse sentido, Descartes parece se antecipar aos seus críticos ao dizer que a idéia de infinito não é uma invenção da razão humana, formada pela negação do finito. Ao contrário, formamos a idéia de finito a partir da idéia de infinito⁷⁹.

⁷⁶*Meditationes*, AT VII, 40, 41, 51; *Respostas às Quartas Objeções*, AT IX-1, 184. Descartes considera que a causa eficiente é o primeiro e o principal meio (talvez o único) para se provar a existência de Deus.

⁷⁷*Méditations*, AT IX-1, 36.

⁷⁸*Correspondance*, Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, AT I,145: “[...] não se pode compreender (*comprendre*) a grandeza de Deus, mesmo quando o conhecemos (*connoissons*). Ou seja, Deus não pode ser compreendido pela razão humana, apenas conhecido (AT V, 154; AT I, 145). Se para os escolásticos, Deus não tem causa visto que a causa deve ser do ponto de vista temporal anterior ao efeito (o que neste caso, implicaria situar o criador no mesmo plano da criatura); para Descartes, Deus é o ser perfeito, onipotente e infinito e que existe *per se*, ou seja, é *causa sui* (causa de si). Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630 (AT I, 152); Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649 (AT V, 356): “Basta que eu compreenda (*intelligere*) o próprio fato de Deus não poder ser compreendido por mim (*a me non comprehendatur*) para que compreenda (*intelligam*) Deus conforme a verdade da coisa e tal como ele é”. *Entretien avec Burman*, de 16 de abril de 1648, AT V, 154: “Nam hic accurate distingui debet inter intellectionem, conceptionem et imaginationem, quae distinctio est magni usus. E.g., Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus [...]”.

⁷⁹*Méditations*, AT IX-1, 39, 40.

Na segunda prova acerca da existência de Deus, Descartes parte do *Cogito* em busca da origem de seu ser. Nesse inquirido, o filósofo precisa responder à pergunta: qual é a causa de minha existência? Será que posso encontrar em mim ou em meus genitores, ou em outras coisas a causa de minha existência? Instigado por essas questões, Descartes decide examinar a origem da idéia que tem de si mesmo. Diz o filósofo: se eu fosse o autor de minha existência dar-me-ia todas as perfeições e os atributos que vislumbro na idéia de Deus. E sendo assim, não duvidaria de mais nada, não teria mais desejos, uma vez que nada me faltaria⁸⁰. Ademais, a natureza descontínua e divisível do tempo⁸¹, poderia ser uma outra razão para provar que o “eu” não pode ser a causa de sua existência. Ou seja, do fato de ter existido um instante atrás não se segue que devo continuar a existir, a menos que a causa que me criou também me conserve na existência⁸². Portanto, é necessário que Deus exista para que eu possa existir. Não admitir a existência de Deus significa regredir ao infinito, o que é um esforço inútil da razão, porque estaríamos indagando indefinidamente se uma causa é por si ou por outra. Para pôr fim a este impulso natural (e inútil) da razão é necessário admitir a existência de uma causa última, Deus⁸³. Resta, portanto, admitir que a idéia de Deus deve ser uma idéia inata, dado que a sua causa não pode ser obra de meu

⁸⁰ *Méditations*, AT IX-1, 38, 41.

⁸¹ *Meditationes*, AT VII, 49; *Quintas Respostas*, AT VII, 301, 370. Se do ponto de vista de suas naturezas, as substâncias adquirem estatuto diferente (porque não compartilham entre si os mesmos atributos), do ponto de vista da existência (e da duração) pode-se dizer que as substâncias compartilham atributos comuns (*Regulae*, Regula XII, AT X, 419; *Principes*, AT IX-2, 49). Gassendi objeta a Descartes ao dizer que a idéia segundo a qual o tempo é algo descontínuo não é uma idéia evidente para a razão. Descartes, entretanto, responde, que o que dura pode deixar de ser ou existir. Ou seja, a duração de algo não depende de si mesmo, mas da ação criadora e conservadora de Deus (AT VIII-1, 61; AT XI, 36-48). A duração é o que nos permite considerar uma coisa enquanto ela existe. O tempo na medida em que é algo subjetivo, não existe fora de nosso pensamento, não é um atributo das substâncias, mas o modo como nós concebemos a duração das coisas. Assim, se a duração é uma propriedade dos seres criados, o tempo é o modo como percebemos essa duração, ou seja, a passagem do tempo indica o modo como contamos o movimento. Descartes distingue, nesse sentido, a existência, da percepção da existência; somente o homem porque é dotado de razão pode perceber a sua existência. Não posso, entretanto, fragmentar, separar ou dividir a duração de minha existência, sem deixar de ser ou existir; mas posso dividir e separar a percepção de minha existência sem deixar de ser o que sou. O instante presente não impõe nenhuma necessidade ao instante de tempo futuro; não é porque existo que devo continuar a existir. Ou seja, do fato de que agora existo não se segue que devo existir no instante seguinte, dado que não há uma relação causal entre o antes e o depois de minha existência. O fato de eu existir no instante presente não decorre do fato de ter existido algum instante atrás. Todas as divisões do tempo são instantes ou partes completamente independentes e descontínuas entre si. Assim, a causa da minha existência não pode ser buscada no tempo, mas no poder da ação criadora e conservadora de Deus. Ou seja, Deus não só cria os seres, mas os conserva em sua existência continuamente; somente o ser que me criou tem o poder de fazer com que eu continue a existir. Daí se segue que minha existência se dá no tempo, embora não seja divisível à maneira do tempo. Portanto, o tempo não é um ser, mas um modo de ser das coisas.

⁸² *Méditations*, AT IX-1, 39, 40.

⁸³ *Méditations*, AT IX-1, 40.

espírito. Afinal indaga Descartes: como eu poderia saber que sou imperfeito se já não possuísse a idéia de perfeição em mim?

Em sua terceira prova acerca da existência de Deus (conhecida como prova *a priori* ou ontológica)⁸⁴, Descartes dispensa o recurso ao princípio de causalidade para validar a sua demonstração. Ora, o princípio de causalidade nos permite explicar a origem dos seres, a sua existência quando remontamos dos efeitos às causas. O nexos que une causa e efeito pressupõe não apenas uma diferença ontológica entre causa e efeito, mas uma precedência (anterioridade temporal) da causa em relação ao efeito. Ora, Deus é um ser *per se*, eterno e onipotente, sumamente perfeito (para quem não falta nenhuma perfeição); portanto, o conceito de causalidade enquanto causa eficiente é inútil para demonstrar a existência divina a partir de sua essência (natureza). O filósofo pretende, portanto, formular um novo argumento, com o objetivo de provar racionalmente a existência de Deus. Se nas duas primeiras provas a existência do finito supõe o infinito, na terceira prova, a essência de Deus pressupõe (ou implica) a sua existência.

Assim, em sua tentativa de provar racionalmente a existência de Deus, o filósofo afirma ter encontrado na terceira prova um argumento ainda mais evidente (convicente) que os anteriores, cuja força lógica lhe possibilita uma demonstração mais exata que aquela das matemáticas. Diz Descartes: possuo em minha mente uma idéia clara e distinta de Deus; percebo diretamente (imediatamente) que a existência de Deus não pode ser algo acrescentado à sua essência, por isso deve ser inseparável dela. Ou melhor, a existência de Deus está contida em sua essência. Portanto, a essência e a existência em Deus são inseparáveis⁸⁵. Por isso, pensar Deus é pensá-lo como existente. Não se pode conceber Deus como não existente, dado que sua existência está implicada em sua essência

A fim de tornar mais clara e rigorosa sua demonstração, Descartes apresenta nas *Respostas às Quartas Objeções* uma nova versão do argumento ontológico. Sob o ponto de

⁸⁴Embora não tenha sido Descartes quem classificara a sua prova acerca da existência de Deus (a partir da natureza ou essência imutável) como ontológica, mas posteriormente Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, 1781, A598/B626, mesmo assim, mantemos tal denominação por ser desta forma conhecida na tradição que se seguiu a Descartes. É também chamada de prova *a priori*, para distingui-la das duas primeiras provas que se utilizam de um argumento *a posteriori* (ou causal).

⁸⁵Sobre a análise da estrutura do argumento ontológico deve-se ressaltar aqui o estudo metuculoso de KOYRÉ, A. *L'idée de Dieu: les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Ernest Leroux, 1922, p. 172-197.

vista lógico, tal argumento tem a forma de uma dedução⁸⁶. Premissa maior: o que podemos conceber clara e distintamente como pertencendo à natureza imutável de alguma coisa pode-se atribuir a esta mesma coisa como verdadeira. Premissa menor: ora, concebo clara e distintamente a idéia de Deus (a qual representa todas as suas perfeições que posso conhecer). Portanto, percebo que a existência de Deus pertence necessariamente⁸⁷ à natureza imutável de Deus. Ou seja, Deus existe. Para Descartes a existência é uma perfeição na medida em que a idéia de Deus (a idéia de um ser soberanamente perfeito) impõe uma necessidade lógica e ontológica. Assim como não se pode conceber um triângulo sem que a soma dos seus três ângulos seja igual a soma de dois retos, nem uma montanha sem um vale, também não se pode conceber Deus sem sua existência. Ou seja, a demonstração da existência de Deus pode ser dada dedutivamente (por uma intuição contínua), uma vez que admitidas certas premissas, segue-se necessariamente a sua conclusão. Por isso, pensar Deus como não existente é contraditório, ou logicamente impossível. A implicação lógica que existe entre a natureza do triângulo e os seus três ângulos é a mesma que me impede de pensar a essência (natureza) de Deus sem a sua existência. Noutros termos, não está em nosso poder negar a existência de Deus.

Se, contudo, é possível estabelecer uma comparação entre a forma lógica da idéia de Deus e da idéia de triângulo, não se segue daí que tais idéias sejam ontologicamente equivalentes. A idéia de triângulo não tem a mesma natureza nem desempenha a mesma função no sistema cartesiano que a idéia de Deus. A semelhança que existe entre essas idéias consiste apenas em nos fazer ver que a essência (natureza) do triângulo é imutável na medida em que para pensá-lo é necessário admitir que a soma de seus três ângulos é sempre igual a de dois retos. É sob este aspecto que a idéia de triângulo se assemelha logicamente à idéia de Deus. Entretanto, o que Descartes quer evidenciar através do argumento ontológico é o caráter incomensurável destas duas idéias. Embora a idéia de triângulo possua uma natureza imutável (dado que existe apenas em meu pensamento), isto não basta para identificá-lo ontologicamente à idéia de Deus. Assim como não posso conceber uma montanha sem um vale, disso não se segue que deva existir alguma montanha no mundo. Ao contrário, a idéia de Deus me impede de pensá-lo como não existente. Assim, Descartes

⁸⁶Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, AT IX-1, 9, Descartes expõe a estrutura de seu argumento ontológico.

⁸⁷*Principes*, AT IX-2, 31.

encontra na idéia de Deus uma natureza excepcional (extraordinário), porque tal idéia é em relação às outras idéias, hierarquicamente superior e absolutamente necessária⁸⁸. A idéia de Deus é um caso único, uma vez que do ponto de vista ontológico ela remete para um ser que se encontra na origem de tudo o que existe. Portanto, se por um lado, é possível estabelecer uma analogia entre a natureza das figuras geométricas e a natureza de Deus, por outro, há uma desproporção entre essas naturezas que nos impede de compará-las.

A existência de Deus determina meu pensamento de tal forma que só posso concebê-lo deste modo e não de outro⁸⁹. É, portanto, a implicação lógica de necessidade existente entre a essência imutável de Deus e a sua existência que constitui a prova racional do argumento ontológico. Daí que a estrutura do argumento ontológico difere dos argumentos anteriores na medida em que a sua conclusão não resulta da aplicação do princípio lógico da causalidade⁹⁰. Por isso, a descoberta do *Cogito* e o argumento ontológico pelo qual Descartes pretende provar a existência de Deus não requerem, a aplicação do princípio da causalidade, visto que as idéias do *Cogito* e de *Deus* são intuitivamente percebidas pela mente, isto é, sem a mediação de outra idéia.

Assim, se a descoberta do primeiro fundamento (o *Cogito*) revela-se indubitável para Descartes é porque a razão é infalível quando opera com idéias claras e distintas. A solidez do primeiro fundamento depende do fundamento último. Ou seja, a afirmação da existência de Deus não é fruto da aceitação resignada da vontade, mas resultado de uma demonstração racional. A validade objetiva do conhecimento depende da existência do ser infinito. A necessidade de um fundamento último (absoluto) conduz o sujeito cartesiano para fora de si mesmo. Ou seja, todo conhecimento pressupõe não somente um sujeito que

⁸⁸ *Respostas às Segundas Objeções*, AT VII, 163.

⁸⁹ *Meditationes*, AT VII, 67.

⁹⁰ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 6 de maio de 1630, AT I, 149. Se é possível provar a existência de Deus mediante um argumento que não requer a aplicação do princípio de causalidade eficiente é porque tal princípio explica o poder do criador em relação à criatura, mas não explica o poder de Deus de se autogerar. Por isso, Descartes introduz um novo conceito de causa, a fim de poder referir-se ao poder infinito de Deus. Ou seja, se tudo o que existe tem uma causa, então devemos conceber Deus como causa de si, uma vez que é onipotente. Em Deus a razão e a vontade não são faculdades distintas, mas uma só coisa; o querer e o entender não se distinguem, ou seja, tudo o que Deus pensa é objeto do querer e vice-versa. O querer não implica carência ou falta, mas perfeição e atualidade de seu ser. Deus não pode querer nada além daquilo que não possui, porque do contrário, não seria Deus. Por isso, se Deus é onipotente, então é capaz de se criar a si mesmo. Porém, o conceito de causa eficiente é inadequado para explicar a existência que Deus se dá a si mesmo, uma vez que impõe uma diferença ontológica em relação ao efeito. Portanto, o conceito de *causa sui* aparece em Descartes como um recurso *ad hoc* para explicar o poder criador do ser infinito.

conhece, mas uma instância certificadora dos próprios atos desse sujeito. Portanto, o ser que transcende a razão não aniquila, mas assegura nossa faculdade de conhecer.

A mente é uma realidade substancial, resultado da ação de uma causa superior, por isso não pode ser produzida (nem criada) pelo homem. É necessária a ação de um poder criador que seja não só exterior, mas superior a mim para que eu possa, diz Descartes, pensar e existir. É a diferença ontológica entre ser infinito e ser finito, que em última instância, constitui o fundamento da razão e a causa de tudo o que existe. Somente o ser mais perfeito pode dar origem e existência ao ser menos perfeito. Ou seja, uma vez transposto o abismo entre espírito e matéria, é possível conferir validade universal (objetividade) ao conhecimento. Em outras palavras, se Deus é autor da razão, então o fundamento da razão está assegurado. Contudo, como é possível ao *Cogito* alcançar um fundamento último⁹¹, sendo ele finito e imperfeito? Descartes recorre novamente à doutrina das idéias inatas para provar que a idéia de Deus está inscrita em nossa mente.

A meditação metafísica faz ver a Descartes que não é possível um pensamento sem um sujeito que pensa. Ao estabelecer que o pensamento é aquilo que não pode ser separado (apartado) do sujeito pensante, o filósofo estabelece uma diferença entre o “sujeito pensante” e o “pensamento”⁹². Contudo, após ter conquistado o primeiro fundamento (a certeza de que sou uma “coisa que pensa”), o filósofo necessita de um fundamento absoluto, capaz de assegurar o bom uso da razão. Assim, as provas acerca da existência de Deus cumprem dois objetivos: expor os limites da razão humana⁹³ (a imperfeição do sujeito

⁹¹Não seria o caso aqui de sugerir contra Descartes, que tal empresa é não só impossível como desnecessária? Ou seja, pretender demonstrar pela razão a existência de Deus (de uma realidade externa à razão) não seria um absurdo filosófico? Não estaríamos forçando a razão a “saltar para fora de si mesma” e admitir algo além de suas próprias forças? Diante de tais objeções certamente dever-se-ia concluir que a existência de Deus é suposta e não demonstrável pela razão. Entretanto, se considerarmos a tentativa cartesiana de só admitir o que é claro e distinto, a idéia de Deus é *concebida* embora não *compreendida*. Ou seja, o fato de que Deus é um ser externo e superior à razão humana não constitui um impedimento à capacidade cognoscitiva da razão. Ou seja, as possibilidades e os limites da razão não são externos, acrescentados ou impostos de fora, mas internos, isto é, constitutivos de sua própria natureza.

⁹²*Respostas às Terceiras Objeções*, AT VII, 177; *Entretien avec Burman*, AT V, 156. Eu sou distinto de meu pensamento, assim como as coisas são distintas de seus atributos e modos.

⁹³Como já dissemos, o mérito epistemológico de Descartes parece consistir na distinção que faz entre o que é passível de conhecimento e o que não é. A partir dessa constatação, o filósofo pretende delimitar o campo operacional da razão, o seu domínio cognoscitivo. Ou seja, Descartes constata que existem coisas para as quais a razão é impotente, incapaz de oferecer explicações. Há problemas que não podem ser conhecidos racionalmente em virtude dos próprios limites naturais ou internos da razão. Nesse sentido, a razão é como que instada a admitir que algo a supera em seu poder e capacidade. Entretanto, tal condição não exime nem desobriga a razão de prosseguir em sua tarefa de conhecer a realidade. O que se mostra evidente à razão são os seus próprios limites, determinados por aquele que a criou. É nessa perspectiva que a investigação

pensante) e revelar a dependência ontológica do ser finito em relação ao ser infinito, ou seja, a sua origem e natureza. As provas acerca da existência de Deus constituem, portanto, a base sobre a qual é possível assentar de forma segura e definitiva o edifício do saber. São a garantia que a razão necessita para poder validar o conhecimento. O movimento de transição que a razão descreve de seu interior (do conhecimento do eu) para o exterior (para o conhecimento das coisas físicas) passa, necessariamente, pela mediação do ser soberanamente perfeito⁹⁴, pelo conhecimento de Deus. Daí que a invalidação das provas acerca da existência de Deus deixaria sem explicação a existência do universo. A física depende da metafísica, na medida em que o valor probatório da demonstração da existência de Deus assegura à razão um fundamento absoluto, sólido e inabalável. Deus é a causa primeira, porque do contrário, nada existiria.

Do caráter irrefutável das provas acerca da *existência* de Deus⁹⁵ Descartes pode afirmar a veracidade divina. Ou seja, se Deus existe, ele é veraz. Porém, a *veracidade divina* não constitui uma nova prova, mas uma decorrência lógica das provas acerca da existência de Deus. A falsidade é, por definição, incompatível com a idéia de Deus (com o ser soberanamente perfeito), uma vez que mentir ou errar é sinal de imperfeição. Não se pode conceber Deus como embusteiro ou enganador, porque resultaria contraditório. Ou seja, do fato de que Deus me criou e que não me engana, posso concluir que a razão tem a capacidade de operar corretamente. Portanto, é a *existência* e a *veracidade*⁹⁶ de Deus que garantem nossa faculdade de conhecer, de tal modo que o conhecimento que resulta do poder da razão é indubitável (infallível). Entretanto, se a

metafísica acerca da razão revela-se necessária, porque constitui os seus fundamentos, a garantia de todo conhecimento verdadeiro.

⁹⁴ *Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 396.

⁹⁵ Contrariamente aos escolásticos, Descartes não poderia partir da prova cosmológica, porque o mundo físico, isto é, a realidade exterior ao pensamento não tinha sido ainda demonstrada. Por esta razão, a demonstração de Descartes acerca da existência de Deus é original e decisiva para a sua metafísica. Sem a demonstração da existência e da veracidade de Deus, o projeto filosófico de Descartes carece de fundamentação; é porque Deus é veraz que posso conceber clara e distintamente, ou seja, a razão quando bem orientada não pode me enganar. Assim, a objetividade do conhecimento depende da idéia de Deus na medida em que não me é possível pensar ou conceber um Deus não existente. Ora, isto significa apelar unicamente à razão para provar as suas verdades. Por isso, seria não só injusto, mas falta de conhecimento da natureza da metafísica cartesiana afirmar que a idéia de Deus só foi introduzida por Descartes em sua filosofia, com o interesse de disfarçar as implicações ou conseqüências de seu pensamento e de bajular os teólogos oficiais. Por isso, compartilhamos da tese segundo a qual a eliminação (da idéia) de Deus da filosofia cartesiana provocaria o desmoronamento de todo o sistema filosófico construído por Descartes.

existência do pensamento é a condição de possibilidade de todo conhecimento (inclusive do conhecimento de Deus), então, o sujeito pensante é, epistemicamente primeiro (anterior) a todo e qualquer objeto do conhecimento. A existência de Deus se impõe ao meu espírito de tal modo que não me é possível negá-la⁹⁷. Assim a idéia do *Cogito* traz, implicitamente, a idéia de Deus.

É, portanto, a impossibilidade de uma auto-fundação que impõe à razão (finita e imperfeita) a busca de um fundamento absoluto. Embora o *Cogito* seja primeiro na ordem da descoberta, o fundamento subjetivo do conhecimento, a sua existência e essência dependem do ser infinito. Entretanto, sob a ordem do ser, Deus é primeiro, a causa de tudo o que existe. A evidência de que sou uma “coisa pensante” implica, como dissemos, a assunção implícita da idéia de Deus. Ou seja, a consciência de minha finitude (e imperfeição) só é possível em relação à infinitude e à perfeição de Deus. Do fato de que sou criatura de Deus, segue-se que minha dependência do ser infinito é tanto ontológica quanto epistemológica⁹⁸.

Como se vê, o procedimento cartesiano dispensa o apelo à fé e à revelação bíblica enquanto instrumento de prova acerca da existência de Deus, para fazer uso tão-somente da razão. É a razão que se erige em autoridade e instância legítima da verdade. Assim, de modo diverso do fideísmo da tradição cristã (que parte da Revelação, do dado sobrenatural, para, em seguida, solicitar o trabalho auxiliar e esclarecedor da razão) ou do tomismo (que parte das coisas criadas para provar a existência de Deus), Descartes pretende demonstrar a existência de Deus a partir da razão. Ou seja, a razão é capaz de provar através de um procedimento lógico, a necessidade de uma causa primeira na ordem dos seres.

As provas acerca da existência de Deus descrevem a saída do sujeito pensante de seu confinamento metafísico. A primeira verdade não pode constituir-se em fundamento de

⁹⁶*Méditations*, AT IX-1, 28-29, 40, 42-43; *Seconde Réponses*, AT IX-1, 113. Ver ainda, ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, p. 239-259.

⁹⁷*Méditations*, AT IX-1, 52-53. Não está em meu poder afirmar que Deus não existe. *Correspondance*, Carta a Mersenne, de julho de 1641, AT III, 396. “[...] c’est presque la mesme chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu’il existe[...]”. *Principes*, AT IX-2, 31. Descartes, afirma que se ignorarmos Deus, não podemos ter nenhum conhecimento certo.

⁹⁸*Méditations*, *Abregé*, AT IX-1, 10. Contudo, não são poucas as objeções lançadas contra Descartes por pretender fundar uma filosofia a partir de fundamentos metafísicos. Por outro lado, as réplicas ou respostas de Descartes parecem indicar uma diferença inicial entre ele e seus adversários. Daí resulta que, a discordância dos objetores em relação aos argumentos cartesianos repousa muitas vezes ou na incapacidade de compreender ou na incapacidade de admitir os pressupostos destes argumentos.

si mesma. O *Cogito* não pode validar seus próprios atos; ou seja, o fundado não pode ser o fundamento de si mesmo. Portanto, a necessidade de certificação da razão revela a realidade que a ultrapassa, o ser que a excede em perfeição e poder. Como dissemos, a descoberta do “eu” implica uma abertura ontológica, a saída de si, a fim de certificar-se de sua capacidade de conhecer. Portanto, a validação da razão é dada pela dependência ontológica do sujeito pensante (*res cogitans*) em relação ao ser soberanamente perfeito. Assim, a clausura e o isolamento do sujeito cartesiano rompe-se e, por conseguinte, a auto-referencialidade é superada pela demonstração da existência do ser soberano. O aparente solipsismo⁹⁹ é vencido e superado pela conquista do fundamento último. O sujeito é como que impelido a sair de seu fechamento ontológico para voltar-se ao exterior, para aquilo que está além e acima de si mesmo. Porém, nessa investida metafísica, Descartes defronta-se com a presença em sua mente da idéia de Deus (substância infinita) e do mundo físico (substância material), as quais necessitam de provas racionais para serem aceitas.

A consciência e a subjetividade emergem, portanto, como resultado da relação epistemológica (e ontológica) da razão finita consigo mesma e com Deus. A expansão da consciência subjetiva torna-se possível à medida que o sujeito pensante encontra uma correspondência exterior para os seus conteúdos representacionais¹⁰⁰. Se o conhecimento do “eu” é epistêmica e logicamente anterior à idéia de Deus, ele pode, porém, estabelecer-se como primeira certeza independentemente da idéia de Deus. Porém, do ponto de vista ontológico, o “eu” depende da existência de Deus (uma vez que nossa existência pressupõe a existência do ser infinito); a razão finita depende metafisicamente da razão infinita. Se

⁹⁹Cumpra observar que, se por um lado, o processo de radicalização da dúvida estabelece a certeza do *Cogito*, por outro, conduz o sujeito cartesiano assumir a uma atitude solipsista (“Eu sou, eu existo”). Ou seja, se para descobrir o primeiro fundamento era necessário o isolamento (o desligamento) do “eu” do mundo e de tudo o que supunha existir, para alcançar o fundamento último, porém, o sujeito terá de se abrir ontologicamente (se voltar para fora). Por esta razão, o recolhimento da consciência sobre si mesma não tem na metafísica cartesiana a função de apartar definitivamente senão provisoriamente o sujeito do mundo, a fim de tornar possível tanto a sua diferenciação do mundo, quanto a compreensão de seu lugar e papel dentro do mundo. Desse modo, se o sujeito cartesiano não precisa reconhecer a necessidade do mundo para continuar a existir, daí não se segue que o mundo ou que os outros sujeitos racionais não existam. Enquanto sou *sujeito* posso existir sem o corpo, porque sou constituído apenas de uma substância pensante, porém, enquanto sou uma *pessoa* (um ser humano), afirma Descartes, necessito do corpo, para poder ter sensações, paixões, sentimentos e apetites e ser deste modo, um homem completo.

¹⁰⁰ Como veremos, o ato de conhecer pressupõe uma correspondência entre o conteúdo do pensamento do sujeito pensante e a coisa representada. Nesse sentido, devo analisar se a idéia que tenho em minha mente corresponde à realidade externa ao meu pensamento.

podemos conhecer a nós mesmos sem pressupor a existência de um ser infinito e soberano, nunca poderíamos saber se nosso conhecimento é verdadeiro ou falso.

Nesse sentido, constato que minha relação comigo mesmo não é física, mas metafísica, na medida em que posso ser e existir sem o corpo, ou seja, independentemente dele. Como dissemos, não é possível ao “eu” ter acesso ao mundo externo sem antes ter demonstrado a existência de Deus. É porque Deus existe e é veraz (não me engana) que a existência do “eu” é uma verdade indubitável. Portanto, o que era uma certeza passa agora a ser uma verdade. Enquanto o *Cogito* é princípio de certeza, Deus é princípio de verdade. Assim, é somente depois de ter alcançado a garantia metafísica de sua existência que o *Cogito* pode assegurar a capacidade cognoscitiva da razão. Em última instância, a ciência é possível porque Deus existe e é veraz.

1.1.2 Da distinção real à união substancial

A demonstração da distinção real entre as substâncias imaterial (*res cogitans*) e material (*res extensa*) permite estabelecer, segundo Descartes, a diferença de natureza entre a física e a metafísica, ou seja, entre o físico e o mental. Nesse sentido, a filosofia cartesiana pode ser considerada sob dois aspectos distintos: a) *o plano da distinção substancial*, pelo qual é possível um conhecimento certo e indubitável acerca da natureza das coisas físicas e metafísicas. O conhecimento da natureza do *Cogito*, de Deus e do mundo (a extensão) resultam da evidência racional. A verdade é estabelecida a partir da percepção de idéias claras e distintas. O argumento da *separação real* das substâncias visa provar a independência e a oposição da mente em relação ao corpo, assim como, a necessidade da metafísica para fundar a física. Por isso, em seu itinerário metafísico, o filósofo vai afirmar que o conhecimento da mente não pressupõe nem implica o conhecimento do corpo; ao contrário, é a ele anterior e mais evidente¹⁰¹; ou seja, a mente é para Descartes, uma substância pensante, por isso, não necessita do corpo para ser conhecida. O conhecimento da mente é não só anterior ao conhecimento do corpo, mas condição de possibilidade de todo conhecimento.

¹⁰¹ *Principes*, AT IX-2, 28-30. “[...] é lícito concluir que duas substâncias são realmente distintas uma da outra pelo fato de nos ser possível conceber uma delas clara e distintamente sem pensar na outra”.

Descartes opera, portanto, a separação ontológica¹⁰² das substâncias (mente e corpo), a fim de poder fundar as ciências, determinar a natureza do objeto científico (circunscrever o domínio de sua investigação). Tal tentativa implica para Descartes, introduzir de forma peremptória, o dualismo substancial com todas as suas conseqüências epistemológicas. Ora, se mente e corpo são duas substâncias completas e independentes, então, uma pode existir sem a outra. Disso se segue que é impossível do ponto de vista ontológico algum tipo de interação (comunicação) entre essas substâncias. Espírito e matéria são por natureza incompatíveis. Não há nada de físico na mente, assim como não há nada de espiritual na matéria.

O estatuto científico da física depende tão-somente das propriedades geométricas da matéria. São elas que permitem explicar o movimento entre os corpos. Tudo o que existe no mundo físico é um modo de ser da substância material. A matéria é homogênea, por isso, está sujeita às mesmas leis físicas. O conhecimento científico consiste na descoberta e explicação dessas leis. Para Descartes, nada há além da extensão¹⁰³ (matéria e movimento) que possa constituir-se em objeto de conhecimento científico; somente o que é mensurável (quantificável) e divisível pode ser conhecido de forma certa e indubitável. É assim que Descartes pretende combater e suplantare a fragilidade dos fundamentos da física aristotélico-tomista¹⁰⁴. A pressuposição de forças ocultas agindo no interior da matéria tornaria ininteligível (obscuro à razão) a tentativa de explicação da realidade física. Ao

¹⁰² *Méditations*, AT IX-1, 26.

¹⁰³ *Le monde*, AT XI, 34-35. *Principes*, AT IX-2, 84, 85, 86-87. Descartes estabelece as três leis do movimento, das quais as duas primeiras dizem respeito à inércia e a última se refere à conservação da energia. A exclusão das qualidades sensíveis dos corpos possibilita a Descartes fundar a física como ciência através do determinismo mecanicista. Assim, o conhecimento dos fenômenos físicos se dá através do conhecimento das leis da matéria e do movimento. Na física cartesiana, espaço e matéria se identificam, ou seja, não pode haver espaço vazio de matéria, por isso, o vácuo é impossível. A ausência de matéria torna inconcebível os corpos físicos, uma vez que a extensão é um atributo de uma substância. Ora, se a matéria é constituída de partículas em movimento, cabe à física, então, explicar o nexu causal que há entre os fenômenos físicos, explicar os mecanismos de funcionamento da Natureza. Nesse sentido, as leis da física não podem estar em desacordo com os princípios metafísicos, posto que o ser infinito que é o criador do mundo físico é também o criador da razão. Portanto, descobrir as leis que regem os fenômenos físicos (as causas de seu aparecimento e desaparecimento) é uma tarefa científica. Porém, como é possível estabelecer uma correspondência entre substâncias que, por definição, não têm nada em comum?

¹⁰⁴ Embora não se possa falar propriamente do ponto de vista cartesiano, em qualidades primárias (extensão, figura e movimento) e qualidades secundárias (como a cor, odor, luz, som, sabor, quente, frio etc.) como aparece de forma mais clara na obra de J. Locke. *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), Livro II, cap. 8, tal classificação já fora de algum modo, prefigurada por Descartes. Ver *Le monde*, Cap. 5 (AT XI, 25-6); Ver *Princípios da Filosofia*, Parte IV, 1983, art. 198 (AT IX b, 317). A matéria tem apenas uma disposição ou capacidade de gerar em nosso corpo (em nossos nervos) determinados movimentos que são sentidos pela alma.

reduzir a matéria às suas propriedades geométricas, Descartes pretende tornar os fenômenos físicos plenamente acessíveis à razão, à medida que é auxiliada pela experiência¹⁰⁵. Assim, nada que é cognoscível permanecerá oculto ao poder da razão. É a geometrização da matéria, a aplicação da geometria à física, ou seja, a redução da matéria à extensão que torna a realidade física totalmente transparente à atividade cognoscitiva da razão.

O objeto do conhecimento científico diz respeito às qualidades primárias das coisas, àquilo que pode ser reduzido à extensão. A evidência é um critério de verdade comum à metafísica e à física, porém, tal critério é determinado por procedimentos diferentes em cada um desses dois domínios do conhecimento. No domínio metafísico, a certeza é produto da razão pura, enquanto que no domínio científico, a certeza é produto da aplicação da razão à experiência sensível. Contudo, ao determinar através da investigação metafísica, a natureza da mente e de suas faculdades, o filósofo nega à ciência a possibilidade de compreensão da natureza da substância mental.

b) *O plano da união substancial* - pelo qual possuímos conhecimento obscuro e confuso acerca dos fenômenos que resultam desse fato¹⁰⁶. Porém, a substância inextensa age sobre a substância extensa de modo que é possível mover meu corpo mediante meu pensamento e vice-versa. Este é um fato inegável, porque pode ser verificado pela experiência subjetiva. O ser humano percebe-se composto de corpo e alma, ou seja, constituído por uma substância material (perecível) e por outra substância imaterial (imperecível). O homem cartesiano não é um sujeito puro (metafísico), mas um indivíduo com estatuto de pessoa humana; capaz, portanto, de conhecer, querer, sentir, imaginar, ter desejos, sentimentos e agir.

Nesse sentido, as sensações que tinham sido objeto da dúvida metódica, jogam no contexto da Meditação Sexta um papel decisivo na demonstração da existência do mundo exterior. É através da tese da união substancial que Descartes pretende reconectar as duas substâncias, restabelecer a comunicação que havia sido interrompida em seu itinerário

¹⁰⁵ *Discours*, AT VI, 40-41. A dedução das leis físicas não se dá por um processo puramente racional porque implica a experiência (experimento).

¹⁰⁶ *Principes*, AT IX-2, 45. “Há ainda, além dessas, certas coisas que experimentamos em nós, que não devem atribuir-se, unicamente, à alma, nem também apenas ao corpo, mas à estreita união que existe entre eles, como explicarei a seguir: tais são os apetites de beber ou de comer e as emoções ou paixões da alma que não dependem só do pensamento, como cólera, alegria, tristeza, amor, etc.; tais são os sentimentos, como a luz, as cores, os sons, os cheiros, os gostos, o calor, a dureza e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com a sensação do tacto”.

metafísico. Nesse sentido, as *paixões*¹⁰⁷, são, por exemplo, estados mentais (subjetivos) que decorrem da união substancial. Ou seja, se posso prescindir do corpo para conhecer a minha natureza (de sujeito substancial), não posso, porém, prescindir do corpo para conhecer a natureza humana (o fato de que sou um homem). Pertencer à minha essência e pertencer ao conhecimento que tenho de minha essência são coisas diferentes. O corpo pertence à minha essência, mas não é mediante o corpo que conhecemos. Do ponto de vista metafísico, o corpo é acrescentado (de fora) ao meu ser, não constitui, portanto, a sua essência. Na expressão de Descartes, sou uma “coisa que pensa”, por isso, só meu pensamento não pode ser separado de mim; ou seja, não sou um corpo, embora tenha um corpo.

1.1.2.1 Dualismo substancial: a separação entre mente e corpo

Como dissemos, a cisão operada por Descartes entre *mente* e *mundo* decorre de suas pretensões metafísicas, da tentativa de fundar as ciências em bases sólidas. A concepção cartesiana de ciência traz como consequência epistemológica a possibilidade de domínio e de intervenção técnica do homem sobre a realidade física. Isto significa dizer que com Descartes¹⁰⁸, o conhecimento se transforma num dispositivo de poder e domínio do homem sobre os demais seres naturais. Ao definir a mente como “coisa que pensa”, a razão torna-se transparente para si mesma, ou seja, é capaz de conhecer suas forças e seus limites. De

¹⁰⁷ *Passions de l'âme*, AT XI, 346-348. Para Descartes, todos os nossos pensamentos são ou ações ou paixões de nossa alma. Enquanto ações da alma, nossos pensamentos são atos da vontade. Porém, os estados mentais, isto é, os pensamentos causados pelo corpo podem ser de três tipos: a) as sensações externas, como, por exemplo, o som e a cor; b) as sensações internas, como a fome, a sede ou a dor; c) as emoções ou paixões propriamente ditas, como, por exemplo, a alegria, a tristeza, o desejo, a admiração. Nesse sentido, as paixões são sentimentos da própria alma.

¹⁰⁸ Como sabemos, a separação entre homem e Natureza não existia no mundo antigo e medieval. Embora o homem se concebesse como um ser superior, o seu ser e a sua existência pertenciam à Natureza. Entretanto, o nascimento da ciência moderna marcou uma ruptura com essa forma de pensar e de conceber a relação do homem com a Natureza. A ciência moderna foi possível na medida em que o homem passou a se perceber como um ser não só superior, mas exterior à Natureza, isto é, independente dos outros seres naturais. Nesse sentido, a concepção de mundo físico como uma grande máquina deu ao homem o poder de explicar e predizer os fenômenos naturais, uma vez que a sua ocorrência é determinado por leis físicas. Além disso, a fusão da ciência com a técnica trouxe como consequência a invenção da máquina mecânica, símbolo do poder interventor que o homem pode adquirir sobre o mundo físico. Descartes, porém, ao afirmar que o homem é composto de corpo e alma confere ao homem uma condição especial, ou seja, por um lado, o homem (porque é dotado de alma) está acima e fora da Natureza, portanto, é livre, não está sujeito à ação dos mecanismos físicos; por outro, nos diz que o homem pertence à Natureza na medida em que possui um corpo (por isso, está sujeito às mesmas leis físicas que os demais corpos ou seres naturais). Ou seja, esta dupla condição faz do homem (cartesiano) um ser especial, porque é capaz de pensar (conhecer) e de agir livremente.

modo análogo, ao definir a matéria como “coisa extensa”, Descartes pretende tornar a natureza física transparente à razão, isto é, inteligível ou passível de conhecimento. Do ponto de vista metafísico, o desafio de Descartes consiste em converter a realidade física (aparentemente opaca e impenetrável) em algo acessível à razão – objeto de explicação e conhecimento. Ou seja, para assegurar a inteligibilidade do mundo faz-se necessário reduzir a extensão à matéria (figura e movimento), àquilo que é mensurável. Deste modo, é possível a explicação dos fenômenos físicos, isto é, banir da filosofia o animismo finalista e o vitalismo, a crença na ação de forças ocultas ou misteriosas.

Contudo, diz Descartes, o conhecimento pressupõe um sujeito que conhece. Ou melhor, o primado epistêmico da mente diante da matéria dá origem a dois domínios diferentes do conhecimento: o *metafísico* e o *científico*. O domínio metafísico diz respeito aos princípios e fundamentos do conhecimento – aos pressupostos da ciência. O domínio científico abrange os seres constituídos de matéria, isto é, os seres sujeitos às leis físicas e à investigação experimental. Em outras palavras, se a natureza da mente é distinta da natureza da matéria, então o conhecimento acerca dessas realidades é necessariamente diferente. A separação substancial é, portanto, condição para a instauração das ciências.

Como vimos, a substância é concebida por Descartes, como uma coisa completa e que depende somente de si mesma para existir¹⁰⁹. Porém, *stricto sensu* (em sentido próprio) somente Deus¹¹⁰ é uma substância (*ens per se* ou *ens completum*), uma vez que tudo é criado e conservado por seu poder. A substância pensante (mente) e a substância extensa (corpo) são substâncias em sentido impróprio (derivado ou secundário). Entretanto, se a mente e o corpo são duas substâncias, então são realidades independentes, uma pode existir sem a outra. É sob esse sentido que Descartes considera *mente* e *corpo* coisas independentes e inteiramente separadas entre si, sendo possível, portanto, conceber uma sem a outra. Na Quarta Parte do *Discurso do método*, Descartes sustenta que a essência da alma não consiste em estar unida ao corpo, uma vez que é dele separável. A mente é uma substância pensante, enquanto o corpo é uma substância material. Portanto, mente e corpo

¹⁰⁹*Secondes Réponses*, Exposição geométrica, AT IX, 125; *Principes*, AT IX-2, 47.

¹¹⁰*Principes*, AT IX-2, 47.

são duas substâncias opostas e irreduzíveis¹¹¹, ou seja, inteiramente distintas, por isso, podem existir e ser concebidas uma sem a outra.

Todavia, a prova da distinção real (entre mente e corpo) apresenta-se melhor formulada nas *Meditações* que no *Discurso* e nos *Princípios* (onde aparece de forma abreviada e imediatamente após o argumento do *Cogito*). Nas *Meditações*, Descartes procede analiticamente, de modo que a demonstração da diferença de natureza entre mente e corpo decorre da primeira descoberta: o *Cogito*. Porém, Descartes não podia no decurso da Meditação Segunda provar (de modo cabal e definitivo) a distinção entre mente e corpo. O que era possível fazer era provar a essência do *Cogito*. Ou seja, se entre as coisas criadas nada pode ser mais evidentemente percebido e mais facilmente conhecido que a mente¹¹², então, o *Cogito* é necessariamente o primeiro fundamento, a primeira certeza na ordem do conhecimento. É, porém, na Meditação Sexta, quando a existência dos corpos é provada que o argumento da distinção real entre mente e corpo encontra sua formulação definitiva. Na Meditação Segunda, Descartes provara tão-somente a possibilidade dessa diferença ontológica, não sua realidade.

Descartes pretende pelo argumento da distinção real afirmar a separação radical entre mente e corpo, ou seja, a impossibilidade de comunicação entre espírito e matéria. De acordo com o filósofo, se o processo da dúvida (que me leva à descoberta do *Cogito*) prova que a única coisa que não pode ser apartada de mim é o meu pensamento, então sou substancialmente distinto de meu corpo. Ou seja, se é possível conceber a alma sem o corpo¹¹³ (as propriedades corporais), então ela é distinta do corpo. O que é claro e distinto é real, ou melhor, a alma pode existir sem o corpo.

¹¹¹*Discours*, AT VI, 33. “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. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é, inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”. Ver *Secondes Réponses*, AT IX, 125; *Principes*, AT IX-2, 28; Carta a Clerselier, AT IV, 443.

¹¹²*Principes*, AT IX-2, 27-30. No art. 8, Descartes afirma que a mente é *prius et certius*, ou seja, é a realidade primeira e evidente por si mesma. Nesse sentido, Descartes distingue *inteiramente* (ou plenamente) de *realmente* (de fato) distinta. Ver Carta a Mersenne, de julho de 1641, AT III, 394. Ver ainda, GILSON, E. *René Descartes, Discours de la méthode: texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1987, p. 308-310; *Discours*, AT VI, 33; *Principes*, AT IX-2, 51-52; AT VIII, 28-29; *Secondes Réponses*, AT IX-1, 125; AT VII, 162.

¹¹³ *Correspondance*, Carta ao Pe. Mesland, 2 de maio de 1641, AT IV, 120. Descartes afirma a diferença que existe entre distinguir (excluir) e abstrair. Enquanto pelo argumento da distinção real, o pensamento efetua uma exclusão das substâncias (pode conceber uma sem a outra), pela abstração, a razão concebe os diferentes modos das substâncias. Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, AT IX-1, 94-95, Descartes adverte que não se deve confundir *distinguire* e *abstrahere*. Se pela distinção a razão percebe a realidade fora do pensamento,

Após descobrir a sua existência metafísica (ou seja, que é ou existe) Descartes deseja saber no transcurso da Meditação Segunda o que é¹¹⁴ uma “coisa que pensa”. A evidência de minha existência me revela que o *pensamento*¹¹⁵ é o atributo essencial de meu ser, isto é, da “coisa pensante”. Portanto, pensar constitui a essência de meu ser, de modo que se eu deixasse de pensar, deixaria, por conseqüência, também de existir. Porém, é a descoberta de minha existência que me conduzirá ao conhecimento de minha natureza (essência). No dizer de Descartes, a natureza do sujeito (“coisa pensante”) consiste em pensar, por isso, é concebida não só independentemente do corpo, mas de modo mais fácil e mais certo do que ele. Daí se segue que a distinção entre mente e corpo é real¹¹⁶, uma vez que implica a separação e a irreducibilidade das substâncias.

Embora Descartes afirme que o pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas, o que ocorre é que aquilo que concebemos clara e distintamente deve ser conforme o pensamento. A regra da clareza e da distinção funciona como critério para demarcar os limites da região da realidade que é cognoscível em relação àquela que é incognoscível. Assim, o que é racional é real, embora nem tudo o que é real seja racional. Se a razão não pode ter acesso a toda realidade, ao menos tudo o que é cognoscível deve ser conforme a razão.

Na Meditação Segunda, a existência do corpo é apenas suposta e não comprovada, mas se existem corpos eles devem ser substancialmente (essencialmente) distintos da alma. Se o propósito de Descartes é fundar a ciência, então o argumento da distinção real deve possuir toda a sua força demonstrativa. Por isso, a distinção real deve implicar não só a separação das substâncias, mas a sua oposição. Ou seja, será necessário provar que não existe relação necessária entre a essência do corpo e da alma.

pela abstração percebemos a diferença entre os modos das substâncias enquanto seres de razão. Ver *Respostas às Terceiras Objeções*, AT VII, 174-176; AT IX-1, 135-137; Ver ainda, GOUHIER, M. *La pensée métaphysique de Descartes*, 1978, p. 389.

¹¹⁴Se para todos os demais casos, Descartes estabelece um movimento que vai do conhecer ao ser, no caso do *Cogito*, o filósofo, constata a identidade, isto é, a coincidência entre conhecer e ser; a existência do *Cogito* conduz à afirmação de sua essência, assim como, a sua essência conduz à sua existência. Ver GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953, v. 2, p. 126.

¹¹⁵*Principes*, IX-2, 29. O pensamento, porém, abarca toda a atividade mental, não apenas a atividade do intelecto ou da razão; todas as ações da alma são modos desse atributo principal.

¹¹⁶*Meditationes*, AT VII, 78; *Secondes Réponses*, Exposição geométrica, AT IX-1, 131-132; *Sécondae Responsiones*, AT VII, 162; *Quartae Responsiones*, AT VII, 221, 225; *Sextae Responsiones*, AT VII, 444; *Principia Philosophiae*, AT VIII, 28; *Correspondance*, Carta ao Pe. Gibieuf, 19 de janeiro de 1642, AT III, 475.

Entretanto, é somente após a conquista do *Cogito* e depois da prova acerca da existência de Deus que Descartes pode empreender a descoberta do mundo exterior (dos corpos físicos). Ou seja, somente após a certificação da razão é possível verificar se existem coisas além de mim e de Deus. Se pela idéia de Deus fora possível provar a sua existência, a existência do mundo exterior, porém, não pode ser provada pela idéia de extensão que corresponde à essência das coisas materiais. A idéia metafísica de extensão (substância extensa) nos permite afirmar tão-somente a possibilidade do mundo exterior, não a sua necessidade ou existência real. Por isso, a prova de que o mundo físico existe deve provir não da metafísica (do uso puro da razão), mas da experiência da união substancial, da passividade e da receptividade dos sentidos. Assim, de modo diferente das provas do *Cogito* e de Deus, para as quais os sentidos não são requeridos, a prova acerca da existência do mundo exterior pressupõe a experiência sensível.

Neste sentido pode-se dizer que a prova cartesiana acerca da existência do mundo exterior contém três etapas distintas: a) a possibilidade do mundo exterior – dada pela essência geométrica; a idéia de extensão é uma idéia clara e distinta para a razão. Entretanto, é somente depois de ter se certificado da capacidade da razão mediante as provas acerca da existência de Deus que Descartes pôde assegurar que o mundo exterior é lógica e metafisicamente possível. O valor objetivo das provas acerca da existência do mundo exterior depende da confiança da razão. Em outras palavras, se Deus existe, as coisas devem ser conforme eu as concebo.

b) A probabilidade da existência do mundo exterior. É a faculdade da imaginação de que tenho experiência, diz Descartes, que me persuade acerca da existência das coisas corpóreas. Necessito saber, portanto, qual a natureza e a função da imaginação e em que medida ela se distingue da razão (do entendimento). Ora, percebo que imaginar é diferente de conceber, porque quando imagino, meu pensamento opera ou com idéias advindas dos sentidos ou inventadas por ele, o que demonstra a dependência e o caráter limitado da faculdade da imaginação. Embora possa conceber um polígono de mil lados, não posso imaginá-lo¹¹⁷. Por outro lado, percebo que a imaginação não é necessária para a compreensão de minha essência (natureza), visto que se não a possuísse continuaria a ser o

¹¹⁷*Méditations*, AT IX-1, 57.

que sou¹¹⁸. Portanto, a faculdade de imaginar depende de algo diferente de meu espírito, ou seja, está ligada ao meu corpo¹¹⁹.

c) A existência necessária das coisas corpóreas. Percebo em mim, diz Descartes, a presença de impressões sensíveis (sensações), as quais me informam sobre o que é agradável ou desagradável, cômodo ou incômodo, doloroso ou prazeroso ao meu corpo. Porém, constato que as sensações não dependem da minha vontade, porque não posso escolher não sentir. Portanto, se a causa de tais idéias não pode estar no meu próprio corpo, deve estar nos corpos externos. Ou seja, se Deus existe e não é enganador algo deve existir algo além de meus sentidos, uma vez que o nada não pode produzir sensações.

Daí se segue que as substâncias (mente, Deus e corpo) revestem-se de atributos e modos diferentes. O pensamento é o atributo (a propriedade) da mente; portanto, só a mente tem o poder de pensar. Porém, enquanto a mente é uma substância pensante (inextensa e indivisível), o corpo é uma substância extensa (e divisível); por isso, a matéria e o movimento constituem os corpos físicos. Ou seja, tudo o que existe no mundo físico tem necessariamente uma extensão (largura, altura e profundidade). Os modos, por sua vez, são modos dos atributos. Assim como os atos mentais (o querer, o sentir, o julgar, o duvidar etc.) são modos da substância pensante, também o quadrado, o retângulo, o movimento linear, a largura e a profundidade são modos da extensão ou da substância extensa. Portanto, nenhum atributo pode existir sem uma substância, assim como nenhuma substância pode existir sem um atributo, o que equivale a dizer que da mesma forma que os modos pressupõem os atributos¹²⁰, os atributos pressupõem as substâncias.

Assim, se posso conceber clara e distintamente a mim mesmo sem lançar mão da faculdade da imaginação e dos sentidos, não posso, porém, imaginar e sentir sem pressupor a substância pensante (sem supor que eu seja algo). Por isso, o esvaziamento ontológico do sujeito acarreta o seu desaparecimento; a dessubstancialização do sujeito traz consigo sua própria negação. De igual modo, ao querer pensar numa figura sem considerar a extensão a

¹¹⁸*Méditations*, AT IX-1, 58.

¹¹⁹*Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 394; AT III, 479, Carta a Mersenne, de 19 de janeiro de 1642; *Entretien avec Burman*, AT V, 162. A imaginação é adequada às coisas que estão sob a alçada dos sentidos. Imaginar e sentir são modos confusos de pensar, por isso, pertencem à alma enquanto está unida ao corpo. Pode-se dizer que a prova acerca dos corpos físicos, prova para Descartes que a descoberta do *Cogito* não pressupõe os sentidos e a imaginação, mas que para imaginar e sentir é necessário pressupor uma substância pensante.

¹²⁰*Principes*, AT IX-2, 52.

qual ela inere ou pertence, incorremos no erro da abstração; conduzimos o pensamento pelos labirintos da especulação abstrata. Pretender conceber o pensamento sem uma “coisa que pensa” é pressupor que o pensamento possa existir sem um pensador (sujeito). Para Descartes, um pensamento é sempre pensamento de uma substância pensante. Ou seja, posso conceber a mente (a substância pensante) sem o conteúdo de meu pensamento, mas não posso pensar sem pressupor a substância pensante, assim como a figura e o movimento não podem ser concebidos sem a substância extensa¹²¹. Contudo, dirá Descartes, pode-se conceber o contrário.

Embora a existência do mundo seja percebida pelos sentidos, é a razão que conhece¹²² a essência das coisas físicas. Se as coisas externas existem, então a física é possível. A possibilidade das ciências depende, portanto, da reabilitação da função dos sentidos. A dúvida metafísica da Meditação Primeira que havia colocado em questão a confiabilidade dos sentidos cede lugar à certeza: os corpos existem. Daí que a razão quando auxiliada pela *experiência dos sentidos*¹²³ poderá descobrir e estabelecer as leis que regem os fenômenos físicos.

Como se vê, a demonstração da existência do mundo exterior é a conquista final do empreendimento metafísico realizado por Descartes¹²⁴. O filósofo reintegra ao sujeito substancial as faculdades que haviam sido excluídas pela separação metafísica das

¹²¹ *Meditationes*, AT VII, 175 –176.

¹²² LEFÈVRE, R. *La métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1966, p. 46. “C’est la raison que conclut que l’entendement par lui seul ne livre qu’un monde possible, tandis que l’imagination ne livre qu’un monde probable. C’est la raison que conclut la distinction substantielle du corps et de la pensée, interdisant de supposer, comme on l’avait fait d’abord, que la pensée à son insu puisse produire les sensations. C’est la raison qui conclut que les sensations viennent des corps, car Dieu ne saurait tromper en nous forçant à le croire. C’est la raison qui conclut l’union de l’âme et du corps par la qualité affective de nos sensations internes, et la diversité des corps par la variété effective de nos sensations externes. C’est la raison qui conclut que la sensation signale la commodité des corps, mais n’exprime pas leur nature”.

¹²³ Cumpre observar que o conceito de *experiência* em Descartes abarca mais de um sentido. Assim, o filósofo não nega a necessidade e o valor da experiência sensível; nega, ao contrário, a possibilidade de a experiência se constituir em fundamento do conhecimento. Portanto, a experiência deve estar subordinada à razão. Ver *Regulae*, Regula VIII, AT X, 422. Descartes sinaliza para a necessidade de se distinguir nas ciências aquelas naturezas compostas as quais são deduzidas das simples daquelas que são descobertas mediante a *experiência*. Em outra passagem da mesma obra (Regula XI, AT X, 422-423), Descartes afirma: “Dizemos, em sexto lugar, que as naturezas chamadas por nós de compostas nos são conhecidas, quer porque experimentamos o que elas são, quer porque nós mesmos as compomos. Experimentamos tudo o que percebemos pela sensação, tudo o que aprendemos dos outros, e geralmente tudo o que chega ao nosso entendimento, quer de outro lugar, quer da contemplação refletida que ele tem de si mesmo”. Na Sexta Parte do *Discurso do método* (AT VI, 75), Descartes afirma que o progresso nas ciências requer cada vez mais experiências.

¹²⁴ É somente na passagem da Meditação Quinta para a Meditação Sexta, que Descartes pretende demonstrar a existência do mundo físico.

substâncias, conferindo-lhe um novo estatuto. Ou seja, porque somos dotados das faculdades da razão, da imaginação e dos sentidos a física é possível. As sensações me informam que algo existe e que é independente de mim. Sou livre para pensar, mas não sou, diz Descartes, livre para sentir.

Se no domínio científico, a razão sem o concurso dos sentidos tornar-se-ia estéril (infrutífera), a experiência sensível sem o trabalho de análise da razão tornar-se-ia duvidosa (incerta). É através de nossas faculdades sensoriais que entramos em contato (em relação) com o mundo físico¹²⁵, porém, é a *démarche* metafísica do pensamento que estabelece as condições e a ordem de progressão do conhecimento¹²⁶. Se não é possível conhecer senão através da razão, então o ser e o pensar são correlacionáveis. Enquanto a metafísica estabelece os princípios da razão, a física, por sua vez, estabelece as leis¹²⁷ do movimento que regem o funcionamento do mundo físico. Porém, tanto num domínio quanto no outro, é a razão que detém o poder de conhecer a verdade, por isso, a experiência sensível deve estar submetida à sua análise e escrutínio. A faculdade dos sentidos sem a intervenção da razão (o poder de distinguir o verdadeiro do falso) é incapaz de conhecimento.

Como vimos, o argumento do *Cogito* visa afirmar a substancialidade do eu. Ao pensar, Descartes descobre que não necessita do corpo para existir, dado que a essência da alma consiste tão-somente em pensar. A idéia de mente não implica a idéia de corpo porque é possível conceber o pensamento (atributo principal da mente) sem a extensão (atributo principal do corpo) e vice-versa. Disso decorre que o corpo não pode conhecer, uma vez que é da essência da matéria ser extensa e não pensar. Por conseguinte, tudo aquilo que pertence à alma não pode pertencer ao corpo (por exclusão recíproca). Portanto, mente e corpo não são apenas duas realidades independentes, mas opostas.

A distinção real implica, portanto, a separação substancial. Ou seja, aquilo que é clara e distintamente concebido pode existir independentemente (ou separadamente); o que é pensado separadamente pode existir separadamente. Em outros termos, entre pensamento e realidade material existe uma incompatibilidade de naturezas. A mente é uma substância

¹²⁵De acordo com Descartes, os anjos (seres desencarnados) são incapazes de constituir a física como ciência, porque lhes faltaria o corpo, ou seja, as sensações.

¹²⁶Conforme dissemos, Descartes parte do *conhecer* em direção ao *ser* para demonstrar a aptidão e a autonomia epistêmica da razão.

¹²⁷*Carta a Mersenne*, de 15 de abril de 1630, AT I, 144-145. Deus tem o poder de estabelecer as leis na Natureza assim com um rei tem o poder de estabelecer leis em seu reino.

inextensa, portanto, indivisível, ao passo que o corpo é uma substância extensa e divisível. Por exemplo, posso conceber parte de um corpo, mas não posso conceber parte de uma alma. Por isso, a mutilação do corpo não traz consigo a mutilação da alma. Isto significa dizer que a mente não é determinada em sua essência (ou natureza) pela matéria, assim como o corpo não é determinado em sua natureza pela mente. Daí que a relação entre mente e corpo (como veremos na próxima seção) não pode alterar ou modificar a natureza das substâncias, mas apenas os estados de consciência (mentais).

Descartes pretende, portanto, mediante a distinção real, provar a inteligibilidade do real, a diferença de natureza entre mente e corpo, assegurar a autonomia do espírito frente a matéria. A mente não pode ser extraída da matéria, porque é substancialmente diversa dela; não depende do corpo (dos sentidos) para existir. Em suma, a independência da mente em relação ao corpo não diz respeito somente à sua natureza, mas a sua operação.

E se o poder de pensar não pode ser engendrado nem derivado da matéria, isto significa que tanto as máquinas naturais (os animais) quanto as máquinas artificiais¹²⁸ são, por natureza, dispositivos mecânicos. *Mentes* e *máquinas* são essencialmente (e funcionalmente) diferentes. O pensamento não é uma atividade mecânica, porque não é uma propriedade da matéria, mas uma atividade mental. Descartes afirma, nesse sentido, a independência do pensamento frente aos corpos – sua imaterialidade.

1.1.2.2 A união substancial entre mente e corpo

No *Discurso do método* Descartes pretende tão-somente demonstrar a separação e a oposição das substâncias. Nas *Meditações*, porém, o filósofo introduz logo após a tese da separação substancial a tese da união substancial. Se seu propósito era fundar a física, então era necessário provar, por um lado, a separação das substâncias (da *res extensa* e da *res cogitans*) e, por outro, a união substancial. A tese do dualismo substancial traz como conseqüência a diferença de estatuto do objeto científico em relação ao objeto metafísico. Porém, convém indagar: qual é a função do argumento da união substancial no contexto da metafísica cartesiana? Seria o argumento da separação um pressuposto para a compreensão

¹²⁸*Príncipes*, AT IX, 321-322. Todas as coisas artificiais são também naturais, porque as leis das mecânica pertencem à Física. Ou seja, entre o natural e o artificial há uma diferença de grau e não de natureza.

do argumento da união substancial? Ora, do ponto de vista cronológico, a demonstração da tese da união substancial sucede à da separação substancial, mas do ponto de vista lógico tal não ocorre. Ao contrário, se só é possível separar o que está unido, então é a tese da união substancial que serve de pressuposto à tese da separação substancial.

À primeira vista, a instauração do dualismo substancial poderia nos levar a supor que a introdução da tese da união substancial implicaria o abandono da tese contrária. Ou seja, Descartes teria percebido uma flagrante contradição em seu pensamento, por isso, teria desejado corrigir sua posição. Entretanto, o que se verifica é que embora aparentemente incompatíveis entre si, dualismo e união substancial não implicam contradição no sistema cartesiano. Resta saber, portanto, como é possível afirmar (sustentar) simultaneamente teses logicamente irreconciliáveis? Para Descartes, a tese da separação substancial prova que a alma é separável do corpo (pode existir sem ele), o que não implica que não possa existir com o corpo. Dizer que uma substância não é necessária para a existência da outra, não significa que a existência de uma seja impedimento para a coexistência com a outra¹²⁹.

Descartes provara que a essência da alma é pensar e que a essência do corpo é ser extenso, por isso não pode existir mais de um atributo essencial numa mesma substância. Ou seja, se as substâncias são não só distintas, mas opostas entre si (dado que cada uma tem seu próprio atributo essencial), então corpo e alma não podem constituir uma mesma substância. Contudo, diz Descartes, nada impede que alma e corpo possam constituir um ser (o ser humano). Estabelecida, portanto, a diferença entre ser e substância, desfaz-se a contradição lógica que poderia minar as bases do sistema cartesiano. Assim, a aparente incompatibilidade entre as teses do dualismo e da união substancial deve-se ao fato de que não consideramos a diferença categorial que existe entre ser e substância. Porém, saber como duas substâncias diferentes podem coexistir no homem sem perder suas propriedades essenciais é um problema insolúvel para a razão humana. Não se pode conceber distintamente e ao mesmo tempo a mente e o corpo como substâncias separadas e unidas¹³⁰.

¹²⁹ ROCHA, E. M. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2., p. 98, 2006.

¹³⁰ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 28 de junho de 1643, AT III, 693.

Porém, se a *interação mente-corpo* constitui para Descartes¹³¹ um problema para a razão, não é, porém, um problema para a experiência dos sentidos. A impossibilidade de se conceber a um só tempo a *distinção* e a *união* de duas substâncias heterogêneas resulta do funcionamento lógico da própria razão, ou seja, implica a violação do princípio lógico da não-contradição. A união substancial revela-se, deste modo, ininteligível¹³² porque excede os limites lógicos do pensamento; é um fato face ao qual o poder da razão revela-se impotente. Porém, o que parece ser contraditório (insustentável) e logicamente incompatível no pensamento cartesiano é, para o próprio filósofo, uma consequência direta de sua filosofia.

É na Meditação Sexta que encontramos de forma conclusiva não só a prova da separação substancial, mas da união substancial (entre mente e corpo). Descartes recorre à diferença que existe entre a faculdade do entendimento e a faculdade da imaginação, a fim de poder encontrar algum sinal (indício) da existência de seu corpo. Ou seja, depois de ter conquistado a certeza de si mesmo e demonstrado a existência de Deus (enquanto fundamento último do conhecimento), resta ainda ao espírito (*res cogitans*) provar a existência das coisas materiais. Ora, tal prova é possível porque Deus que é o criador de todas as coisas pode afiançar o poder da razão, que é o de intuir ou perceber a essência das coisas físicas. A etapa definitiva da prova acerca da existência dos corpos físicos pressupõe a existência dos sentidos, o que significa afirmar que o homem cartesiano não é um espírito desencarnado.

É a percepção da idéia de extensão (a essência das coisas materiais) que permite Descartes fazer a passagem do plano metafísico para o plano físico; entre aquilo que é puramente intelectual (racional) e aquilo que depende da união substancial. Portanto, após

¹³¹O desejo de compreender e de explicar racionalmente todos os problemas faz com que intérpretes e críticos do pensamento cartesiano continuem a se indagar: se a razão pode perceber a existência de um problema para o qual ela própria mostra-se incapaz de responder ou resolver, tal fato não constitui uma contradição lógica? Se assim for, a tese da união substancial não representaria a existência de um impasse lógico (de uma contradição flagrante) na filosofia cartesiana? Em outros termos, como é possível à razão formular o problema mente-corpo, se o que ela pretende conceber é, à partida, inconcebível? Ou seja, como seria possível compreender o que se revela, por sua própria natureza incompreensível? A tese da impossibilidade lógico-racional de se responder ao problema mente-corpo não levantaria a pretensão de ser também uma resposta?

¹³² *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 693. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons: l'âme et le corps*, v. 2, 1968, p. 291-292. Descartes não pretendeu reduzir toda a realidade às idéias claras e distintas. Ou seja, o poder da razão humana não é ilimitado, embora tenha poderes absolutos dentro de certos limites.

ter assentado as bases metafísicas da ciência e se certificado da capacidade epistêmica da razão, Descartes necessita ainda, conhecer a natureza e a função das faculdades da imaginação e dos sentidos. Note-se que, na análise do pedaço de cera (no final da Meditação Segunda) Descartes nos mostra que os sentidos e a imaginação não podem pretender substituir a faculdade da razão na busca da verdade. Os sentidos e a imaginação exercem apenas uma *função auxiliar* (subsidiária) em relação à razão, permanecendo a ela subordinados.

Ao final de seu percurso metafísico, o sujeito pensante percebe possuir em seu espírito idéias sensíveis, mas que não podem ter sua origem na razão, porque não são claras e distintas. Por isso, a presença de tais idéias na mente do sujeito impõe a necessidade de investigar a sua origem. Porém, se a razão não pode ser a causa das idéias sensíveis, então deve existir fora de mim uma causa que possa explicar a origem de tais idéias em minha mente. Nessa investigação, o filósofo descobre em si mesmo outras faculdades além da razão, ou seja, as faculdades dos sentidos e da imaginação. Se os sentidos e a imaginação não são necessários para conceber minha natureza (de sujeito substancial), elas, entretanto, não podem ser concebidas sem mim. Portanto, se essas faculdades existem, elas devem pertencer não à minha mente, mas à união da mente com o corpo. Deve haver, portanto, alguma outra faculdade além do puro pensamento, a qual possa ser a causa das idéias sensíveis em mim. À faculdade receptiva (passiva) dos sentidos, Descartes necessita fazer corresponder um poder ativo, o qual possa produzir ou formar tais idéias em nós. Ora, os corpos materiais exercem uma ação sobre o nosso corpo, de sorte que as idéias sensíveis devem resultar das coisas sensíveis; o nosso corpo é, portanto, o meio pelo qual estabelecemos a relação com o mundo exterior. Ou seja, enquanto a percepção clara e distinta da idéia de extensão prova a possibilidade das coisas materiais, as idéias advindas da imaginação e dos sentidos provam, respectivamente, a probabilidade e a necessidade das coisas físicas. Assim, a existência de sensações (idéias sensíveis) pressupõe a existência do mundo exterior (dos corpos físicos), na medida em que para sentir é necessário que o mundo exterior exista.

Se quando usamos apenas o entendimento a mente se volta para si mesma (concebemos idéias), quando imaginamos a nossa mente se volta para o corpo. A imaginação, portanto, revela que eu não sou apenas espírito, mas um composto substancial.

Na segunda etapa do argumento, o filósofo lança mão dos sentidos para validar a sua hipótese. As sensações de fome, sede, dor etc., que julgo ter, diz Descartes, me fazem ver que não estou alojado em meu corpo como um piloto em seu navio; ou seja, meu corpo e minha mente estão unidos de forma real e substancial e não de modo accidental. Se assim não fosse, não poderia sentir o que sinto. Noto em mim, diz Descartes, que todas essas sensações são formas confusas de pensar, porque resultam da união da mente e do corpo; minha natureza me ensina que devo buscar as coisas agradáveis e fugir das que causam sensações desagradáveis.

É, portanto, a noção primitiva de *união substancial* que permite a Descartes conceber a interação mente-corpo. Isto significa dizer que se a interação mente-corpo resulta absurda (contraditória) para o entendimento puro, ela não o é para os sentidos. É a mudança de plano na filosofia, ou melhor, a passagem da razão teórica (metafísica) para a razão prática, que permite estabelecer, a distinção entre *sujeito pensante* e *ser humano* (eu pessoal). Se é certo que a interação mente-corpo não pode ser descrita nem explicada sob a lógica da causação mecânica, é porque não se trata de uma ação de um corpo sobre outro, mas da ação do corpo (de algo extenso) sobre a mente (algo inextenso) e vice-versa; trata-se, portanto, de saber como é possível a comunicação entre substâncias de naturezas diferentes. Ora, diz Descartes, a interação substancial só é concebida por uma noção de causalidade mais abrangente, pela qual é possível admitir causas ou ações não-mecânicas. Por isso, a interação causal entre mente e corpo não constitui um exemplo de ação física; tal interação não se dá pelo contato externo entre coisas que compartilham as mesmas propriedades. O poder causal que a mente tem em relação aos estados cerebrais e o corpo em relação aos estados mentais revela de modo inequívoco, a existência de uma ação recíproca entre substâncias; atesta a presença de uma força motriz atuando no composto substancial. Portanto, a noção de causalidade assume no contexto da união substancial um sentido diverso daquele da física; quer significar a capacidade, a força e o poder que as substâncias têm para interagir.

É a distinção entre o modelo físico de causalidade (pelo qual um corpo age por contato ou impulso mecânico sobre o outro transferindo seu movimento) e o conceito psicofisiológico de causalidade (pelo qual a mente move o corpo e o corpo move a mente), que não nos permite conceber e explicar a interação entre mente e corpo como se fosse uma

ação de natureza mecânica. Por essa razão, o modelo mecanicista de causalidade revela-se inaplicável (ou inadequado) quando se trata de conhecer e explicar a ação da mente sobre o corpo e vice-versa.

Portanto, assevera Descartes, se a tese da *união substancial* parece ser contraditória e incompatível com a tese do dualismo substancial, é porque desconsideramos a diferença que existe entre as noções primitivas. Isso quer dizer que a mudança de plano na filosofia cartesiana, a passagem da metafísica à filosofia prática se faz às custas da mudança de princípio no pensamento¹³³. Portanto, a aparente contradição ou incompatibilidade entre as doutrinas da distinção e da união substancial decorre da confusão¹³⁴ que se faz entre o plano metafísico e o plano da união substancial. Segundo Descartes, os princípios que presidem o conhecimento nesses dois domínios são distintos, uma vez que dizem respeito a coisas diferentes. Não se pode confundir o uso puro (ou metafísico) da razão com o seu uso prático. Se no argumento da distinção real Descartes pretende provar que a alma (a substância imaterial) e o corpo¹³⁵ (a substância material) são duas substâncias independentes (incomunicáveis), então o sujeito que conhece é uma entidade independente da coisa conhecida. Entretanto, a cisão ontológica que caracteriza a posição do sujeito face ao objeto não impede o sujeito de estabelecer uma relação epistêmica com o objeto, razão

¹³³Vale notar que nessa passagem a mudança que Descartes opera não é de filosofia, mas na filosofia. Ou seja, não se trata de retificar o que estava errado, mas de ratificar a sua filosofia, completar o que faltava à sua obra filosófica. Ora, tal atitude, implica para Descartes, a percepção dos limites intrínsecos da razão. Curiosamente, é o pai do racionalismo que na época moderna pretende estabelecer um limite interno ao poder da razão, suscitando, dessa forma, diferentes reações filosóficas ao problema que ele mesmo havia formulado. Em outras palavras, o poder cognoscitivo da razão não se estende para além das idéias claras e distintas. Entretanto, a confiança nos poderes absolutos da razão alimentou a esperança de se explicar o *problema mente-corpo*. Conduziu, nesse sentido, alguns seguidores e críticos de Descartes a postular uma solução ao problema da união substancial. Encontram-se nesse sentido, as teorias de Malebranche, Spinoza e de Leibniz entre outros que no afã de solucionar o problema formulado pelo autor das *Meditações*, não conseguiram evitar novos problemas e contradições.

¹³⁴*Cienquatrième Réponses*, AT VII, 390. “Assim, quando quereis comparar aqui a mistura que se faz entre o corpo e o espírito com a de dois corpos misturados, basta-me responder que não se deve fazer entre essas coisas comparação alguma, pois que são de dois gêneros totalmente diferentes, e não se deve imaginar que o espírito tenha partes, ainda que conceba partes no corpo”. Portanto, a tese do *dualismo substancial*, gera, segundo nossa análise, uma dificuldade teórica insuperável quando se deseja conceber a união substancial sem considerar a mudança de princípio filosófico. Ou seja, não é possível aplicar a lógica das idéias claras e distintas à concepção da união substancial.

¹³⁵ Convém notar que o título da tradução francesa da Meditação Sexta *De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'ame et le corps de l'homme* sofrera uma alteração em relação à versão latina *De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione*. Descartes pretende mostrar que o que vale para os corpos em geral, vale também para os corpos em sentido particular. Ou seja, seu propósito é mostrar o corpo humano não é uma substância (mas parte de uma substância, da *res extensa*), por isso, a alma é separável ou independente dele e vice-versa.

pela qual é possível o conhecimento. A capacidade representacional da razão concerne à apreensão das essências, ou seja, em espelhar o mundo. Em outras palavras, é a subjetividade que constitui a objetividade, visto que a razão conhece por representação a essência das coisas.

A união substancial enquanto noção primitiva impõe ao entendimento uma nova ordem ao pensamento, um novo modo de pensar e de conhecer. Uma vez conectada ao corpo, a alma pensa sob o efeito das paixões, dos sentidos e da imaginação. Por isso, confundir a noção de *alma* e de *corpo* com a noção de *união substancial* significa não distinguir as coisas às quais essas noções pertencem¹³⁶. Ora, tal situação resulta, ao que parece, mais da imposição de uma lógica estranha (alheia) à filosofia de Descartes, que da tentativa de perseguir a lógica (a ordem) de seu pensamento. Por isso, somente uma leitura sincrônica ou sistemática (que considera a unidade e a totalidade da obra cartesiana) poderá revelar a coerência e a compatibilidade entre a tese do dualismo e a da união substancial. O fato é que pela leitura diacrônica¹³⁷ não se pode conhecer a *diferença categorial* (ou

¹³⁶*Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 21 de maio de 1643, AT III, 665-666.

¹³⁷Poder-se-ia dizer que as objeções que visam mostrar a existência de uma contradição lógica nos argumentos de Descartes (quando o filósofo se propõe defender a compatibilidade entre a tese da separação e da união substancial), advêm, certamente, de um erro interpretativo que deve ser imputado às *leituras diacrônicas* ou *parciais* da obra cartesiana. Porém, se procedermos a uma *leitura sincrônica* da filosofia de Descartes, constataremos que a tese da união substancial não é logicamente incompatível com a tese da separação substancial, uma vez que tais teses indicam mudança de plano, não, porém, de filosofia. Trata-se, portanto, de seguir a ordem das razões (e não a ordem das matérias), ou seja, é necessário compreender a diferença que existe entre a *lógica da descoberta* e a *lógica da explicação* no contexto da metafísica cartesiana. De acordo com alguns intérpretes, a doutrina da *união substancial* surge nos últimos escritos de Descartes como tentativa de resposta às absurdas conseqüências de seu dualismo metafísico. Nesse sentido, dirão os críticos da teoria cartesiana da mente, a aceitação de uma doutrina implica a recusa da outra. Ora, se a tese da união substancial contradiz a tese da distinção real (separação radical) entre as substâncias mental e corporal, então o projeto cartesiano fracassa em seu propósito principal, qual seja, o de fundar as ciências. Por isso, deve-se abandonar não só a formulação cartesiana do problema mente-corpo como também, a sua filosofia. Ver a respeito, WILLIAMS, B. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, 1978; WILSON, M. *Descartes: the arguments of the philosophers*, 1978; A. Kenny, *Descartes: a study of his philosophy*, 1968; G. Ryle, *El concepto de lo mental*, 1967. Contudo, para um outro grupo de intérpretes é possível constatar a presença simultânea do dualismo e da união substancial ao longo de toda a obra cartesiana, por isso, é necessário realizar uma *leitura sincrônica* se quisermos bem compreender Descartes. Daí se segue que a proposição dessas duas teses não implica uma contradição no pensamento de Descartes. Por isso, é necessário considerar a *ordem das razões* que o próprio texto impõe ao leitor. Ver a esse respeito, GOUHIER, H. *La pensée metaphysique de Descartes*, 1978; LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, p. 220-254; GARBER, D. Understanding interaction: what Descartes should have told Elisabeth In: T. Sorell, *Descartes*. Brookfield: Dartmouth, 1999, p.353-372. Nossa intenção aqui não é proceder à refutação dos intérpretes de Descartes, mas evidenciar o caráter problemático das apropriações fragmentárias (reducionistas) assim como da incompreensão de fundo que se manifesta quando não consideramos os pressupostos da obra cartesiana. Nesse sentido, poderíamos, por exemplo, tentar compreender as razões pelas quais uma interpretação reducionista se impõe sobre as outras, comprometendo, assim, o sentido e validade da filosofia cartesiana.

conceitual) sob a qual Descartes concebe a união substancial, porque tal leitura conduz à uma interpretação arbitrária em relação aos interesses e aos propósitos de sua filosofia. Se assim fosse, incorreríamos num erro interpretativo, isto é, num reducionismo que consiste em identificar a lógica (ordem) da descoberta¹³⁸ com a lógica da justificação na obra cartesiana.

Assim, enquanto os argumentos da distinção (separação) substancial visam fundar o conhecimento certo e indubitável acerca do *Cogito*, de Deus e do mundo, o argumento da união substancial evidencia dois aspectos distintos: de um lado, expõe os limites cognoscitivos da razão e, de outro, a existência da esfera da vida e da ação onde o poder de conhecer da razão deixa de existir, a fim de poder regular a vida humana. Se nosso pensamento já não pode ser puramente racional (dado que somos um complexo substancial), as nossas ações não podem deixar de ser racionais, isto é, orientadas pela razão. Descartes constata, portanto, que o poder da razão em conceber e propor problemas é maior que o poder de resolvê-los, o que implica circunscrever os limites do domínio epistemológico, a fim de distingui-lo do domínio prático. Se como dissemos, a razão é naturalmente impotente (ou incapaz) de estabelecer conhecimento certo e indubitável acerca da união substancial ela é, entretanto, capaz de nos dissuadir acerca daquilo que escapa à sua competência e jurisdição. A união substancial constitui uma *noção primitiva*, por isso, não pode ser compreendida nem explicada por nenhuma outra noção. Daí que a contradição em que incorremos quando tentamos pensar ao mesmo tempo duas substâncias como distintas (separadas) e unidas, revela os limites lógicos e epistêmicos da razão.

Embora formulado dentro do domínio metafísico, o *problema mente-corpo* deixará de existir quando for deslocado para o domínio dos sentidos. Trata-se, portanto, de uma questão de legitimidade jurisdicional para a qual a razão pura não tem mais poder nem autoridade. Ora, se não é possível definir nenhum critério de evidência racional sobre este problema, todo conhecimento que se pode obter será, por conseguinte, sempre incerto e provável. Ou seja, tudo o que se pode saber do ponto de vista racional é que a relação entre

¹³⁸*Secondes Réponses*, AT IX-1,121. “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas por primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, em seguir esta ordem em minhas Meditações. E foi o que me levou a não tratar na Segunda da distinção entre o espírito e o corpo, mas apenas na Sexta, e a omitir muitas coisas em todo esse tratado, porque pressupunham a explicação de outras”.

mente e corpo se apresenta como uma contradição lógica, um problema sem solução (um obstáculo intransponível).

Se na Meditação Segunda fora impossível a Descartes distinguir a mente do corpo, porque a existência dos corpos não tinha sido sequer demonstrada, na Meditação Sexta, porém, o filósofo dispõe de argumentos que permitem demonstrar tanto a existência de seu corpo quanto a existência do mundo externo (dos corpos físicos). É o percurso metafísico do pensamento que torna possível conhecer não apenas a existência do pensamento, mas a realidade que é distinta do pensamento. Ou seja, o experimento metafísico que implicara o “desligamento” dos sentidos, necessita para a sua consumação final, restabelecer a conexão que havia sido interrompida entre mente e corpo. Portanto, um ser humano não é apenas uma mente que usa de um corpo¹³⁹, mas um composto substancial. No plano da união substancial o corpo não é percebido como uma realidade exterior ao ser humano, mas como algo que constitui o seu próprio ser.

É a união substancial entre mente-corpo que forma o ser humano; porém, tal fato não implica a existência de uma terceira substância, mas um “composto substancial” que se revela, conforme dissemos impenetrável à razão, visto que os critérios de clareza e distinção perdem vigência no domínio da experiência sensível. Resulta daí que o ser humano enquanto é um “composto substancial” não pode ser conhecido do mesmo modo como são conhecidos a mente e o corpo. Por isso, se a explicação da *união substancial*¹⁴⁰ é uma tarefa impossível à razão, disso não se segue que seja impossível descrever e explicar os efeitos (as conseqüências) dessa união. Se a razão deve renunciar à tentativa de explicar a possibilidade da união substancial, será, entretanto, necessário demandar da razão o reconhecimento da incompreensibilidade desse problema.

Ora, experimentamos cotidianamente a estreita ligação que há entre mente e corpo, sem, contudo, poder compreendê-la. A união substancial conserva a heterogeneidade das substâncias; sentimos em nós mesmos aquilo que é próprio do corpo e aquilo que é próprio da alma. Porém, pretender saber como é possível ao corpo (que é dotado de funcionamento mecânico) agir sobre a alma (que é dotada de funcionamento não-mecânico) e vice-versa, constitui, conforme dissemos, um problema insolúvel, um obstáculo intransponível para a

¹³⁹*Correspondance*, Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, AT IV, 1173-175.

¹⁴⁰*Correspondance*, Carta a Regius, de 31 de janeiro de 1642, AT III, 508. O homem é um ente *per se* e não *per accidens*.

razão. Ou seja, a razão não pode compreender o que se encontra fora de seu alcance conceitual (operacional).

O problema mente-corpo se apresenta quando insistimos em querer pensar (perceber pelo entendimento) a união dessas duas substâncias. Entretanto, em seu esforço lógico-metafísico, a razão revela para si mesma uma impossibilidade conceitual, na medida em que não se pode pensar (ao mesmo tempo) em duas coisas como separadas e unidas, sem cairmos em contradição. A incompreensibilidade que envolve as relações entre a *res cogitans* (mente) e a *res extensa* (corpo) repousa sobre uma complexidade irreduzível (a união substancial). Nesse caso, o complexo não pode ser reduzido ao simples. Portanto, a interação substancial encontra-se aquém ou além da representação. Contudo, o problema mente-corpo nos obriga a pensar (n)os limites da própria razão. Descartes afirma que podemos pensar (conhecer) a união substancial, embora não possamos pensá-la racionalmente¹⁴¹.

Resulta claro para o sujeito da união substancial que a ação da mente sobre o corpo não produz aumento nem diminuição das substâncias, ou seja, transferência física de movimento. O princípio físico da conservação da energia não se aplica à realidade da união substancial. A *força* que age no domínio da união substancial não tem as propriedades da matéria (extensão e movimento mecânico), mas as propriedades resultantes do composto substancial. Descartes recorrerá à causalidade psicofísica (psicofisiológica) para explicar a origem das sensações, dos afetos, dos apetites e das paixões humanas.

Descartes acredita que a glândula pineal¹⁴² funciona como a sede por excelência da alma; é o lugar de contato direto e imediato da mente sobre o corpo e vice-versa. Nessa glândula, os “espíritos animais”¹⁴³ são mobilizados, a fim de informar todo o corpo (através

¹⁴¹Curiosamente, é o pai do racionalismo que na época moderna pretende estabelecer um limite interno ao poder da razão, suscitando, dessa forma, diferentes reações filosóficas ao problema que ele mesmo havia formulado. Encontramos, sobretudo, nas filosofias de Malebranche, Espinosa, Leibniz, Locke, Hume entre outras, tanto um reação à filosofia de Descartes quanto uma tentativa de superação (e de solução) do problema mente-corpo.

¹⁴² *Passions*, AT XI, 351, 351, 354-355. A glândula pineal é a sede principal da alma para Descartes, porque é um órgão impar, portanto, capaz de unificar as impressões duplicadas dos sentidos.

¹⁴³ *Passions*, AT XI, 332; AT XI, 334-335. *Correspondance*, Carta a Vorstius, de 19 de junho de 1643, AT III, 688. Ver também, COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 61. Descartes define os “espíritos animais” como minúsculas partículas físicas capazes de transportar informações por todo o nosso corpo. De acordo com a terminologia da fisiologia atual, poderíamos dizer que Descartes estava se referindo aos impulsos nervosos (ou elétricos) que perpassam nosso sistema nervoso e que são responsáveis pela transmissão de informações neurológicas para todas as partes do corpo. Daí que se pela doutrina do dualismo substancial, Descartes afirma que a mente pode pensar (existir) sem o corpo, pela

do sangue, músculos e nervos) dos comandos da alma. Vê-se que a doutrina da interação mente-corpo adquire relevância filosófica na medida em que o conhecimento que obtemos da natureza humana é imprescindível para bem vivermos. Ou seja, a filosofia prática representa os frutos da árvore cartesiana do conhecimento, seu valor e utilidade. Enquanto as raízes metafísicas sorvem a seiva que alimenta a árvore do conhecimento, os ramos (a Mecânica, a Medicina e a Moral) produzem os frutos (os benefícios) do conhecimento.

Embora a alma esteja unida a todo o corpo¹⁴⁴, é na *glândula pineal* que ela exerce de modo mais específico suas funções. Porém, enquanto o corpo age diretamente sobre a glândula pineal, a alma exerce uma ação indireta. A flexibilidade da glândula pineal permite ser impelida, ora por um lado, ora por outro, de acordo com o movimento dos “espíritos animais”.

Para Descartes, o poder causal da mente sobre o corpo e do corpo sobre a mente atesta a existência de uma conexão entre o mental e o físico. Por exemplo, se desejo levantar meu braço, minha mente emite um comando ao corpo e este obedece. E se sinto fome, a mensagem que o corpo transmite à alma mobiliza o ser humano em busca de alimento. Isto significa dizer que existe uma resposta fisiológica do corpo em relação à mente, assim como uma resposta psicológica da alma em relação ao corpo.

Ora, se a descoberta metafísica do sujeito substancial trouxe como consequência a impossibilidade da replicação mecânica da inteligência, a experiência da união substancial revela ao homem sua singular condição: somos seres livres e racionais, porém, dotados de sentidos e paixões. Se a união substancial preserva a heterogeneidade das substâncias, então é a irredutibilidade dos estados (eventos) mentais aos estados (eventos) físicos e vice-versa que determina a complexidade da relação entre o mental e o físico. Nesse sentido, somos opacos a nós mesmos. A transparência cede lugar à obscuridade, a verdade dá lugar à probabilidade. Tal fato, porém, visa mostrar os limites da razão humana, a imperfeição de nosso ser. Portanto, como seria possível ao homem construir uma réplica mecânica de si mesmo, se a razão (nossa faculdade de conhecer) não é sequer capaz de explicar a possibilidade da interação entre mente e corpo? Segundo Descartes, o homem é um ser

doutrina da união e interação substancial, porém, o filósofo prova que a mente se encontra unida ao corpo (enquanto durar a vida do ser humano), influenciando, portanto, o conteúdo do próprio pensamento.

¹⁴⁴*Passions*, AT XI, 351.

natural, as máquinas, porém, são seres mecânicos (e artificiais). A capacidade de pensar e de sentir (apetites e paixões) é uma característica exclusivamente humana.

1.2 A unidade do conhecimento

Para Descartes, o problema do conhecimento é essencialmente um problema de método, de aplicação da razão. Ou seja, a verdade não brota espontaneamente da razão, resulta, ao contrário, de um processo voluntário de investigação e de descoberta racional. Ou melhor, a descoberta da verdade não é algo acidental nem fruto do acaso, mas o resultado de uma atividade racionalmente orientada. Portanto, conhecer implica disciplinar (orientar e dirigir) o trabalho da razão, a fim de aumentar a sua luz natural, desenvolver sua capacidade mediante o aprendizado dos procedimentos metodológicos. Saber operar corretamente o instrumento do conhecimento (a razão) significa conhecer a sua natureza e a sua estrutura operacional; consiste em saber o que é a razão e como ela funciona. Trata-se, portanto, de determinar do ponto de vista metafísico e epistêmico, a natureza e o alcance (limites) do conhecimento (o que podemos conhecer) e, do ponto de vista metodológico, como é possível conhecer (como se produz o conhecimento). Para Descartes, o conhecimento é resultado da atividade racional, por isso, constitui uma unidade (um todo ordenado). Ou seja, as ciências compartilham entre si um solo comum, princípios e fundamentos que determinam o modo como pensamos e conhecemos.

Descartes concebe a *filosofia*¹⁴⁵ como estudo da sabedoria, que consiste na investigação de tudo aquilo que o ser humano possa vir a conhecer¹⁴⁶. Assim, a filosofia compreende não somente a metafísica¹⁴⁷, mas o domínio técnico-científico do

¹⁴⁵“Assim toda a *filosofia* é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física e os ramos que saem deste tronco, constituem todas as outras ciências que, ao cabo, se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral, entendendo eu por moral a mais elevada e mais perfeita, a que, pressupondo inteiro conhecimento das outras ciências, vem a ser o último grau da sabedoria” (*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 14).

¹⁴⁶*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 3. Ver ainda, LEOPOLDO e SILVA, F. Leopoldo. Sobre a noção de sabedoria em Descartes. *Analytica*, São Paulo, v. 2, n.2, p. 219-233, 1997.

¹⁴⁷Embora a ocorrência do termo *metafísica* seja escassa e esparsa nos textos cartesianos, preferimos mantê-lo em vista do novo sentido que assume em Descartes. Ciente das conseqüências que o conceito escolástico de *metafísica* poderia gerar na interpretação de sua obra, Descartes recusara a princípio tal termo, porque se identifica com a teologia racional (AT III, 505). O propósito de Descartes não é tratar da alma (mente) e de Deus à maneira dos teólogos (que fazem apelo à fé para confirmarem suas hipóteses), mas de modo racional (AT III, 235, 239), por isso, a escolha em favor da terminologia *filosofia primeira*. Numa carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630 (AT I, 144) e no *Discurso do método* (AT VII, 36) o filósofo emprega o termo

conhecimento. O filósofo pretende, desse modo, assegurar a intrínseca relação entre os fundamentos metafísicos e a investigação científica¹⁴⁸; há um vínculo indissolúvel que une as ciências entre si e estas à metafísica¹⁴⁹, base sobre a qual se ergue todo o edifício do conhecimento.

A passagem da metafísica às ciências acarreta uma mudança de natureza no objeto do conhecimento, sem, implicar, contudo, uma mudança na essência do método de investigação. Se o afastamento da mente da influência dos sentidos é condição necessária para o experimento metafísico do pensamento, para o conhecimento científico, porém, o auxílio dos sentidos é condição imprescindível. No plano epistemológico (ou científico) verifica-se uma descontinuidade entre os objetos do conhecimento, a qual dá origem aos diferentes domínios científicos. Por isso, a autonomia das ciências é sempre relativa, porque se assenta sobre princípios metafísicos, os quais são anteriores a todo conhecimento.

1.2.1 Natureza e função do método cartesiano

Se o propósito de Descartes é conferir utilidade prática ao conhecimento, então, dominar e transformar a Natureza em proveito do homem constitui a finalidade da ciência. Porém, a explicação dos fenômenos naturais não pode ser alcançada pela física aritotélico-tomista, uma vez que o recurso às formas substanciais (às forças ocultas) produz conclusões

metafísica com a função de adjetivo e não de substantivo. Em carta a Mersenne, de 28 de outubro de 1640 (AT III, 216) Descartes recomenda a expressão *Meditationes de prima Philosophia* ao invés de *Meditationes metaphysicae*. Entretanto, quando Descartes emprega a expressão princípios da metafísica para se referir aos princípios do conhecimento, como, ocorre, por exemplo, na carta à Elisabeth, de 28 de junho de 1643 (AT III, 695) quer referir-se aos fundamentos do conhecimento, sem o qual não é possível saber nada de certo. Na Carta-Prefácio aos *Princípios de filosofia* de 1647 (AT IX-2, 14, 19), o filósofo emprega o termo *metafísica* no sentido de *filosofia primeira*, ou seja, como o último grau da sabedoria. Portanto, se, por um lado, Descartes pretende introduzir uma nova concepção de metafísica, por outro, o filósofo teme que a sua filosofia possa ser mal interpretada. Ou seja, se a nova filosofia requer uma nova linguagem, uma mudança mais nos conceitos que nos termos, entretanto, tal terminologia pode conduzir a equívocos conceituais. Ver MARION, J. –J. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 9-72.

¹⁴⁸*Regulae*, Regula I, AT X, 359-361.

¹⁴⁹*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 9-11. O conceito de *princípio metafísico* em Descartes abrange dois sentidos: a) deve ser claro (evidente), portanto, indubitável. Somente o que é absolutamente certo (claro e distinto) pode constituir-se em princípio, uma vez que o que é obscuro e confuso é incerto e duvidoso; b) deve possibilitar a dedução do conhecimento de todas as outras coisas, isto é, de servir de fundamento para todo conhecimento. Nesse sentido, o princípio é aquilo sobre o qual apoiamos e derivamos tudo o resto. Isto significa dizer que se conhecemos algo, mas não conhecemos o seu fundamento, nosso conhecimento embora possa ser certo, não é, entretanto, verdadeiro.

controversas. É necessário, portanto, descobrir um novo método, o qual pudesse constituir a nova ciência; conduzir o homem à descoberta da verdade e à explicação dos fenômenos naturais. A verdadeira filosofia, afirma Descartes, deve dotar o homem de meios técnicos, a fim de poder intervir sobre a Natureza.

Na Regra IV (*Regulae*) Descartes diz que o método consiste em bem conduzir a razão mediante regras ou procedimentos, a fim de evitar o erro e aumentar gradativamente o conhecimento nas ciências. A razão tem por natureza o poder de conhecer, por isso, não se trata de restituir à razão a capacidade que já possui, mas de aprender a usá-la corretamente. Ou seja, se a razão (a capacidade de conhecer) é uma faculdade natural, então, cumpre saber, por que a razão tem necessidade de método para conhecer. Para Descartes, a função do método não é prover o homem da faculdade de conhecer, uma vez que todo sujeito está naturalmente equipado para isso, mas ensinar a usar corretamente a razão. A função do método é disciplinar a razão, uma vez que a razão não opera no vazio, mas sobre determinados conteúdos representacionais (idéias, proposições ou problemas). A aplicação do método visa, portanto, ampliar o poder natural da razão, instruir e ordenar a atividade epistêmica, evitando assim, esforços inúteis e desperdício de tempo. Portanto, para compreender o papel do método cartesiano é necessário compreender a relação que existe entre as *operações mentais* e os *procedimentos metodológicos*, ou seja, a relação entre nossa capacidade de pensar e o uso correto do pensamento.

1.2.1.1 As operações da razão e a necessidade de método

Descartes apresenta a teoria das operações mentais no contexto da Regra III (*Regulae*) ao afirmar que as únicas vias do conhecimento são a *intuição* e *dedução*¹⁵⁰. Intuir

¹⁵⁰ *Regulae*, Regula III, AT X, 368-370. “Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más instruções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos”. Descartes faz uma advertência aos seus leitores ao dizer que não usa o termo intuição no sentido da filosofia tradicional, mas que é suficiente ater-se ao seu significado latino. Mais adiante Descartes define a dedução como a “[...] conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza. [...] distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória”. *Regulae*, Regula III, XII (AT X, 372, 425). “[...] não há vias abertas ao homem para conhecer com certeza a verdade afora a intuição evidente e a dedução necessária [...].”

e deduzir são as operações naturais da razão. Quando intuímos vemos intelectualmente (de uma só vez) todo o objeto do conhecimento, ao passo que quando deduzimos extraímos conclusões (fazemos inferências) – raciocinamos. Enquanto a intuição é um ato da razão pura, a dedução é um ato da razão assistida pela memória. Se pela intuição conhecemos instantaneamente (*tota simul*), pela dedução conhecemos parcial e sucessivamente. Ao raciocinar imprimimos um movimento ao pensamento; estabelecemos relações lógicas entre as idéias, construímos argumentos demonstrativos. Porém, é sempre a razão que conhece. Em cada ato de dedução está presente a intuição. Ou seja, a dedução é redutível à intuição (à operação fundamental da razão).

O conhecimento tem uma estrutura que vai do simples ao complexo (da idéia ao juízo), visto que assim é a estrutura operacional da razão. Em matéria metafísica, a operação de dedução se dá através da memória intelectual. Por exemplo, conhecemos a Deus dedutivamente sem lançar mão da memória corporal. Em matéria científica (nas questões experimentais), porém, a operação dedutiva implica a memória corporal. Nesse domínio não é possível descobrir a verdade somente através da razão. Os problemas científicos possuem uma complexidade que deriva de sua natureza material, por isso, não podem ser abarcados pela razão pura. A certeza científica não é resultado de um raciocínio puro, mas da investigação experimental. Ou seja, a razão só avança na medida em que as hipóteses são confirmadas pela experiência sensível. Nesse caso, é a segurança (a confiança) na memória que assegura a certeza dos resultados de nossos raciocínios. A certeza da conclusão depende da capacidade da memória em trazer à lembrança todas as instâncias (elos) da cadeia de raciocínio.

Se as operações intelectuais são inatas (não podem ser aprendidas nem adquiridas, mas somente desenvolvidas ou fortalecidas pelo uso e exercício), os procedimentos metodológicos, porém, são aprendidos (adquiridos) pelo uso e pelo exercício. Intuir e deduzir são operações que resultam do funcionamento espontâneo da razão. A razão tem princípios lógicos que não dependem de nossa vontade. O desejo de saber move a razão em direção à verdade; por isso, não há verdade que não seja verdade para um sujeito racional. Porém, orientar e dirigir a razão nessa direção é tarefa do método (a via de acesso ao conhecimento), o caminho que a razão deve percorrer, a fim de alcançá-lo. Portanto, não

basta à razão saber operar (organizar) o conhecimento, é necessário eficiência no processo de descoberta da verdade.

É nas Regras V, VI e VII (das *Regulae*) que Descartes concebe a estrutura operacional de seu método. A Regra V estabelece a *ordem* como essência do método. O procedimento metodológico consiste em reduzir as proposições complexas às simples, a fim de tornar possível a intuição (que é o ato pelo qual apreendemos primeiramente as coisas mais simples para, pouco a pouco, chegar às complexas). O conhecimento requer a ação coordenada das operações mentais e dos procedimentos metodológicos. Por isso, existe uma relação de implicação entre as operações da razão e os procedimentos metodológicos. Enquanto os procedimentos metodológicos determinam a ordem de aquisição (produção) do conhecimento, ou seja, o modo como conhecemos – o que é logicamente anterior ou posterior na cadeia de raciocínios, as operações mentais impõem uma ordem (estrutura) ao conhecimento (que vai do simples ao complexo).

Para Descartes¹⁵¹, a igualdade fundamental existente entre os homens diz respeito à faculdade da razão (à capacidade de pensar); porém, o que faz com que nossos pensamentos sejam diferentes (melhores ou piores, corretos ou incorretos) é o fato de conduzirmos nossas idéias por caminhos ou métodos diferentes.

A diversidade de opiniões que existe entre os homens não se deve ao poder natural da razão, mas ao modo como usamos a razão. Do fato de que somos todos racionais (por natureza) não se segue necessariamente que somos todos igualmente capazes de usar ou aplicar corretamente a razão. Ou seja, se os seres humanos são igualmente racionais, então a diferença de conhecimento que existe entre as pessoas não se deve à diferença de faculdades, mas ao fato de não considerarmos as mesmas coisas e não procedermos da mesma forma. Portanto, cabe ao sujeito pensante aprender a melhor usar e aplicar a sua razão, a fim de poder extrair dela todos os seus benefícios. Embora sejamos todos dotados

¹⁵¹Se pela razão reconhecemos existir em todos os seres humanos uma igualdade natural, tal igualdade, portanto, impede-nos de usar o poder da autoridade ou da força para constringer e persuadir os outros. Para Descartes, não somos racionais, porque existe a sociedade; ao contrário, a sociedade existe porque somos racionais. É a razão que torna possível o convívio e a comunicação. Por isso, as diferenças culturais assim como as desigualdades sociais e econômicas existentes entre os indivíduos, não são, para Descartes, fatores determinantes de nossa natureza, embora determinem as condições e os meios de nossa instrução, isto é, o modo como vamos dispor de nossa razão. Assim, se as diferenças econômicas (de lugar e de condição social) existentes entre os indivíduos determinam uma diferença no desenvolvimento da razão, elas não podem determinar uma diferença de natureza. Portanto, segundo Descartes, todos os homens têm as mesmas

de razão, o fato é que alguns alcançam mais facilmente a verdade que outros. Se a busca do conhecimento é, antes de tudo, uma questão de método¹⁵², é porque a verdade não brota espontaneamente da razão. Não é o gênio, nem o talento que faz o filósofo, mas a capacidade de conduzir o pensamento por ordem. Por isso, a diferença entre conhecimento e ignorância concerne apenas ao modo como usamos ou dispomos da razão. Ora, saber bem conduzir a razão é um problema metodológico que determina não a nossa capacidade de conhecer, mas o nosso conhecimento. Razão e método não se identificam, embora sejam solidários entre si na busca do conhecimento. O conhecimento é fruto da atividade (operações) da razão segundo regras. Nesse sentido, Descartes afirma que o conhecimento é essencialmente uma questão metodológica, na medida em que para bem conduzir a razão é necessário seguir um caminho, proceder de acordo com determinadas regras. Conhecer implica aprender a usar e operar corretamente a razão.

Porém, em que consiste o uso correto da razão? Qual é o método que nos permite fazer bom uso ou conduzir corretamente da razão? Ora, diz Descartes, o uso correto da razão consiste em distinguir o verdadeiro do falso; por isso, o método que nos permite conduzir corretamente a razão deve ser capaz de produzir bons frutos. E os frutos são bons não somente quando o nosso conhecimento aumenta e progride, mas, sobretudo, quando a vida humana é beneficiada por eles. O saber só tem valor quando estiver a serviço do homem. Ora, tal propósito, só se torna possível se vencermos o ceticismo, a controvérsia (as disputas escolásticas), a falta de rigor e de incerteza nas ciências. Embora a verdade seja o desiderato natural da razão, ao homem cabe, porém, ordenar o conhecimento à vida humana.

Ora, se a razão é um *fato* constitutivo de nossa natureza, então o que está ao nosso alcance (em nosso poder) é escolher entre sermos ou não racionais, entre fazermos bom ou mau uso de nossa razão, sermos ignorantes ou sábios. E saber usar a razão epistemicamente significa saber conduzir o pensamento em busca da verdade. Porém, a orientação que a razão requer em seu uso não se alcança, diz Descartes, sem a direção de um método, isto é, sem um procedimento racional capaz de desenvolver, aumentar e ampliar não a sua

faculdades ou capacidades racionais, por isso somos obrigados a justificar racionalmente o que pensamos e fazemos.

¹⁵²*Discours*, AT VI, 16-17.

capacidade, mas a eficiência de sua operação (de seus resultados). Trata-se, portanto, de evitar a desorientação da razão, de disciplinar, regular e orientar o seu esforço na investigação da verdade. Assim, tudo o que se pode fazer é aprender a usar corretamente a razão, a capacidade de pensar e de conhecer.

Embora seja função do método potencializar (tornar mais eficiente) o trabalho da razão, sua necessidade não decorre da natureza formal da razão. A faculdade da razão é perfeita em sua capacidade e operação. O método é, portanto, uma necessidade da faculdade da razão à medida que se volta para os objetos do conhecimento. É na situação epistêmica onde ocorre a relação entre sujeito e objeto do conhecimento que o método tem lugar e função. Considerada em si mesma, isto é, desativada de suas funções, a razão não tem necessidade de método já que o método é um procedimento adotado pela razão na busca do conhecimento. Dito de outro modo, o método é necessário para ativar as operações mentais (a faculdade cognoscitiva), para conduzir logicamente o pensamento. Se por um lado, as operações mentais são independentes do método, por outro, elas necessitam dele. Portanto, sem método, a razão despende em vão suas forças, é incapaz de conhecer (alcançar a verdade).

Como se vê, é necessário à razão um método para conhecer. Em outras palavras, é melhor não filosofar a querer filosofar sem método¹⁵³, ou seja, proceder aleatoriamente ou ao acaso. Enquanto instrumento do conhecimento, a razão possui naturalmente uma irrefreável tendência (ou capacidade) para conhecer; entretanto, sem orientação (sem as regras do procedimento metodológico) ela se torna estéril e improdutiva, podendo facilmente desorientar-se, desperdiçando assim, suas forças e seu talento. Por isso, dirigir a atividade da razão implica extrair dela todos os benefícios de que é capaz; significa não apenas ser capaz de pensar, mas saber como operar a razão. Ora, dizer que a razão tem o poder de determinar o modo segundo o qual as coisas são conhecidas (representadas) é afirmar que ela é capaz de prescrever para si um método único e universal. Resulta, pois, evidente que a proposição de um novo método filosófico fundado na razão representaria à

¹⁵³Como vimos, Descartes estabelece como ponto de partida (começo) da filosofia o exercício da dúvida metódica, a fim de restabelecer a capacidade operacional da razão. Porém, se, do ponto de vista metafísico, a dúvida metódica perde sua função logo após a conquista da primeira certeza (*Cogito*), que é a de revelar o fundamento primeiro do conhecimento, do ponto de vista científico, a dúvida metódica constitui a primeira regra do método cartesiano. A primeira regra do *Discurso do método* nos diz que não se pode julgar sem

época de Descartes não só a refutação do método escolástico de pensar¹⁵⁴, mas uma crítica ao poder intelectual das autoridades eclesiásticas que diziam encontrar na fé cristã e na filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino uma suposta fonte ou fundamento para suas certezas e verdades.

1.2.1.2. As regras do método e a potencialização da capacidade operacional da razão

Se a necessidade do método não resulta da natureza da razão, mas de sua aplicação, então as regras visam regular e potencializar o seu uso. Embora única em cada ser humano, a razão é idêntica em sua natureza e operação. Na Regra I (das *Regulae*) Descartes afirma que assim como a luz¹⁵⁵ do Sol ilumina uma variedade enorme de coisas, também a luz

evidência, ou seja, é necessário evitar a *precipitação* (que é o julgamento apressado) e a *prevenção* (que é o julgamento preconceituoso).

¹⁵⁴Portanto, a transformação da filosofia operada por Descartes não constitui apenas uma atitude de recusa da tradição filosófica (enquanto fonte e critério da verdade). Ao contrário, Descartes não ignora a tradição, conhece suas contradições e a fragilidade de seus fundamentos, por isso, erige a razão em instância e critério de toda verdade. Assim, o vigor do pensamento cartesiano consiste em romper e superar a tradição filosófica (libertar a razão das imposturas da fé, emancipar a filosofia da teologia) e em constituir e instaurar um novo campo epistemológico a partir da razão. Ver GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1984. Nesta obra, Gilson descreve a forte influência que a filosofia medieval e de modo mais específico a Escolástica exerceram sobre a gênese do sistema cartesiano. Tal influência se verifica, segundo ele, não somente na terminologia cartesiana, mas nas questões e problemas que Descartes formula. Cumpre, entretanto notar, por outro lado, que se a filosofia cartesiana é herdeira da escolástica, ela o é de forma original e inovadora, porque imprime um recomeço, uma nova direção à investigação filosófica. A ressonância do pensamento medieval na formação do sistema cartesiano justifica-se, na medida em que a filosofia que Descartes empreende não visa negar nem suprimir a história (a tradição), mas instaurar uma ruptura em relação a ela. Se a filosofia não é, para Descartes a história da filosofia (AT X, 367) disto não se segue que a filosofia não necessite da história para realizar-se.

¹⁵⁵*Regulae*, Regula I, AT X, 359-361. Hoje, porém, com a proliferação e a especialização das ciências, o ideal cartesiano (a unidade do conhecimento) parece ser, senão impossível, muito distante de ser alcançado. Por exemplo, a relação entre o aprendizado da *filosofia* e da *ciência* tornou-se essencialmente problemática, porque diz respeito à forma como se *produz* e se *utiliza* o conhecimento em nossa sociedade. Porém, ao filósofo não basta saber como se dá o conhecimento, é necessário perguntar-se sobre a sua natureza e finalidade. Como sabemos, a separação institucional existente entre filosofia e ciência impede a construção de uma “língua comum”, de um diálogo interdisciplinar e de um intercâmbio produtivo entre filósofos e cientistas. Se a ciência, em sentido estrito, é um fenômeno recente, seu poder, entretanto, se mostra hoje, hegemônico. Não é sem sentido que se diz que vivemos sob o império da ciência (e da técnica), uma vez que o conhecimento científico determina não só o modo do homem se relacionar com a realidade, mas de viver e de pensar. Ou seja, a ciência através de suas conquistas e de seus inventos técnicos pretende tornar a vida humana mais aprazível, livrar o homem da ignorância e da superstição. Contudo, o desenvolvimento técnico-científico não se fez acompanhar por um desenvolvimento humano. Por isso, os *pressupostos* científicos assim como a *condição* e o *papel* do cientista em nossa sociedade constituem um problema para a filosofia. Nesse sentido, não são poucos os filósofos que se ocupam em pensar sobre a ciência (o modo como se faz ciência), que buscam investigar a natureza do conhecimento científico, suas condições de possibilidade e seus

natural da razão pode conhecer uma multiplicidade de coisas ao mesmo tempo. Por isso, o aprendizado das ciências não se dá de forma fragmentada (compartimentada).

Enquanto a Regra V (das *Regulae*) ensina a ordem que o pensamento deve seguir, a fim de poder conhecer, a Regra VI estabelece que o processo do conhecimento vai do conhecido ao desconhecido; em todo conhecimento pressupomos certas coisas, isto é, conhecemos as coisas umas a partir das outras, por dedução. As coisas são ou absolutas (simples e fáceis) ou relativas (complexas e difíceis). Absoluto é aquilo que é independente e causa de outra coisa. Relativo é aquilo que é dependente e efeito de uma causa. O que é simples se conhece por intuição enquanto que aquilo que é composto se conhece por dedução. A descoberta da verdade implica encontrar aquilo que é simples no interior das coisas complexas, ou seja, descobrir como os efeitos dependem das causas; determinar a relação (de proporção) que existe entre as coisas, definir o lugar e a conexão lógica de uma coisa no interior de uma série causal, o que significa inferir o desconhecido a partir do conhecido.

Na Regra VII Descartes prescreve a enumeração (indução) como remédio para corrigir a fraqueza e os defeitos da memória. Ou seja, para que os resultados e as conclusões das ciências possam ser válidos ou aceitáveis é necessário reconstruir a longa série de raciocínios, perceber a relação de consequência lógica entre as suas partes. Somente assim, o espírito será capaz de ver o todo por intuição. Tal exercício assevera Descartes, corrige a lentidão do pensamento e amplia a sua capacidade.

Na Regra IX Descartes prossegue explicando como é possível aumentar a aptidão natural da razão, isto é, exercitar e desenvolver a intuição e a dedução. Ou seja, o filósofo

critérios de validade. Portanto, a filosofia quando dirige seu olhar sobre as ciências deseja indagar tanto acerca do *problema epistemológico* quanto sobre a *questão ética* decorrentes do fazer científico. Por esta razão, o que poderia parecer uma prerrogativa da filosofia em relação à ciência é, na verdade, seu dever de ofício, ou seja, à filosofia cabe tornar os cientistas conscientes de seus pressupostos, das implicações e do sentido da atividade científica; a filosofia não lida diretamente com *fatos*, mas com *idéias* através das quais é possível pensar e conhecer os fatos. De outra parte, a filosofia não pode renunciar à sua natureza interdisciplinar, isto é, não pode permanecer fechada sobre si mesma ou avessa aos desafios e aos problemas engendrados pela ciência. Nada justifica o comportamento autofágico do filósofo; a filosofia se nutre tanto de seu passado (de sua história) quanto da realidade presente. Porém, como realizar o diálogo entre filósofos e cientistas se, de um lado, a *formação filosófica* na maior parte das vezes não desenvolve um diálogo fecundo com as ciências naturais e humanas? Como é possível aos cientistas dialogar de forma proveitosa com os filósofos se a *formação científica* se faz quase sempre à revelia das questões filosóficas? Portanto, o desafio que se apresenta é o de saber como é possível restaurar a unidade do conhecimento, a interlocução crítico-reflexiva entre filosofia e ciência, a fim de entender os problemas decorrentes da interpenetração dos domínios científico e filosófico.

pretende mostrar o que temos de fazer se quisermos ser perspicazes e sagazes. A perspicácia (consiste em ver distintamente por intuição) e a sagacidade (significa deduzir corretamente). Tais habilidades são adquiridas quando o pensamento considera uma só coisa de cada vez, começando sempre pelas mais simples. Na Regra X a sagacidade é definida como a habilidade de descobrir por si mesmo o que os outros já descobriram. Resulta necessário, portanto, aplicar o método primeiramente sobre aquelas coisas que são consideradas as mais simples de conhecer para acostumar o espírito a conhecer o que é mais difícil e complexo. Nesse sentido, por exemplo, a arte dos artesãos treina e desenvolve o espírito, porque nos permite perceber a necessidade de ordem na condução do pensamento.

Para Descartes, seguir a razão é conduzir-se pelo caminho (via) que nos leva à verdade. O conhecimento pressupõe idéias, entretanto, a presença pura e simples de idéias em nossa mente não constitui por si só conhecimento. Embora dotados de idéias inatas, somos todos ao nascer, ignorantes (destituídos de conhecimento). Conhecer requer um esforço investigativo da razão, um procedimento metodológico. Por isso, assevera Descartes, não basta ser dotado de razão (possuir a capacidade de pensar), é necessário fazer bom uso dela¹⁵⁶.

Portanto, da *natureza da razão* decorrem duas ordens diferentes, a saber, a ordem epistemológica (que vai do simples ao complexo) e a ordem metodológica (que vai do complexo ao simples). A ordem do conhecimento nos mostra como se estrutura (se constrói) o conhecimento, ao passo que a ordem de aquisição do conhecimento nos diz como se dá o processo de descoberta do conhecimento. Em razão disso, os objetos de nosso pensamento podem ser simples ou compostos. Ora, simples são as coisas que conhecemos inteiramente mediante o ato intuitivo da razão. As coisas ou *naturezas simples*¹⁵⁷ são de três tipos diferentes: a) intelectuais – são aquelas coisas que conhecemos tão-somente pelo uso da luz natural (razão) sem a ajuda dos sentidos e da imaginação; b) materiais – são aquelas coisas que percebemos nos corpos, como, por exemplo, a extensão, a figura e o movimento; c) comuns – são as coisas que atribuímos tanto ao pensamento quanto à matéria; por exemplo, a existência, a unidade e duração. Por sua vez, as coisas complexas ou são

¹⁵⁶ *Discours*, AT VI, 2.

¹⁵⁷ *Regulae*, *Regula XII*, AT X, 419.

derivadas das simples ou pressupõem outras naturezas complexas cuja composição só é possível através da experiência.

Entretanto, é somente pela intuição intelectual que podemos conhecer as coisas simples. Ou seja, pela intuição¹⁵⁸ chega-se àquilo que é evidente e imediatamente verdadeiro, ao passo que pela dedução chega-se àquilo que é mediadamente verdadeiro. Em outras palavras, pela intuição a mente percebe o que é simples e indecomponível (por isso é infalível), enquanto pela dedução¹⁵⁹ a mente percebe o que é composto e decomponível. Ou melhor, a dedução pressupõe a intuição. As proposições simples quando logicamente ordenadas produzem uma nova verdade através da dedução; porém, é pelo ato intuitivo da razão que se pode perceber se a relação entre as proposições é necessária (válida) ou não¹⁶⁰. É a aplicação do método intuitivo-dedutivo que, do ponto de vista operacional, assegura à razão a capacidade de produzir algo certo e indubitável.

Como se vê, a prescrição de um método capaz de bem conduzir a razão resulta necessária quando se trata de conhecer aquelas coisas que não são imediatamente manifestas à razão, ou seja, não basta possuir razão é necessário aplicá-la bem. A verdade não é exterior nem superior à razão, mas o resultado e a expressão de seu próprio poder e capacidade. É somente pela razão que podemos distinguir o verdadeiro do falso, o certo do errado. Por conseguinte, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento pressupõe a pergunta pela natureza e função da razão. O itinerário das *Meditações* visa descrever a natureza metafísica da razão, provar a existência de princípios inatos, os quais determinam a sua capacidade operacional. Tais princípios, porém, são insuscetíveis à dúvida, uma vez que revelam-se auto-evidentes para o sujeito pensante. Se a função da razão é conhecer, então, a investigação da estrutura operacional da razão só é possível na medida em que conhecemos.

Embora não seja uma condição suficiente, o procedimento metodológico que a razão se autoprescreve é condição necessária à procura da verdade. Prescindir do método, portanto, significa abdicar das condições de acesso à verdade. Em outras palavras, pretender alcançar a verdade sem percorrer a via que nos conduz até ela é o mesmo que

¹⁵⁸ *Regulae*, Regula XI, AT X, 407.

¹⁵⁹ *Regulae*, Regula XII, AT X, 424. “Resta, pois, a dedução, a única pela qual possamos compor as coisas de modo que fiquemos seguros de sua verdade”.

¹⁶⁰ *Regulae*, Regula, XII, AT X, 425.

desejar chegar a algum destino sem se dispor a perfazer o caminho que nos leva a este lugar. É pretender encontrar algo de olhos fechados, isto é, proceder ao acaso, acreditar na ação da casualidade¹⁶¹. O caminho implica a idéia de meta (resultado), ou seja, os fins pressupõem os meios. Ora, da mesma forma que para caminhar é preciso um caminho, para conhecer é preciso um método. Por isso, o processo de aquisição do conhecimento não é, para Descartes, algo fortuito nem casual, mas racionalmente orientado. O conhecimento depende da razão porque ela é a instância suprema, capaz de extrair de si os princípios e critérios do conhecimento, assim como faz derivar de si as regras que ordenam o processo de produção e de aquisição do conhecimento.

O método cartesiano impõe, portanto, uma *condição* ao pensamento, da qual depende todo conhecimento. Ou seja, a *ordem* diz respeito à disposição (e ao encadeamento) das idéias enquanto constituem objeto do pensamento. Significa rejeitar *prima facie* não somente aquilo que não é auto-evidente (autotransparente) para a razão, mas tudo o que é desordenado ou desconexo.

A metodologia cartesiana é a um só tempo, a descrição das operações da razão (na investigação da verdade), assim como, a prescrição de como a razão deve proceder na aquisição do conhecimento. É, portanto, a descoberta/invenção de uma nova via para o conhecimento (assentada sobre idéias claras e distintas)¹⁶² que possibilita ao filósofo executar seu projeto filosófico. Os princípios e as regras metodológicas de operação da razão devem pertencer à natureza da própria razão, devem ser reconhecidos por ela como seus. Por isso, o conhecimento não resulta da atitude habitual da razão, mas de um esforço que implica pensar de acordo com um método, operar segundo regras de procedimento. Por isso, o exercício da filosofia requer uma atitude contrária ao nosso modo costumeiro de pensar; é necessário um recomeço radical, uma disposição distinta daquela a que estamos acostumados.

Na tentativa de descobrir um método que pudesse pôr fim às disputas e controvérsias nas ciências, Descartes acabou por descobrir que as regras da evidência (certeza) eram empregadas apenas nas matemáticas. Ou seja, dentre todas as ciências,

¹⁶¹Ver *Regulae*, Regula IV, AT 371.

¹⁶²*Principia*, AT IX-2, 44. “Chamo claro àquilo que é presente e manifesto a um espírito atento [...]. E distinta aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras, que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente ao que a considera como convém.”

somente as matemáticas não admitiam diferença de opiniões nem disputas acerca de seus resultados; por isso, Descartes pretende que o rigor e a certeza que se pode alcançar nas matemáticas seja possível também em todas as ciências. Ou seja, se é impossível que a operação $2+2$ não seja igual a 4 ou que um triângulo não tenha 180° , então por que seria impossível que a razão pudesse obter sobre a mesma coisa senão uma única e mesma verdade? A descoberta/invenção de um novo método permitiria, segundo Descartes, aplicar os critérios de rigor e de certeza que encontramos nas matemáticas para todo e qualquer objeto do conhecimento.

A descoberta de um método universal (*mathesis universalis*)¹⁶³ pelo qual fosse possível conhecer todas as coisas devia derivar, portanto, da natureza universal da razão. Se a ciência é sempre conhecimento certo e evidente¹⁶⁴, então a busca da verdade nas ciências requer o uso metódico¹⁶⁵ da razão, a aplicação de regras¹⁶⁶ que ela própria descobre.

Diz Descartes, ao seguir as regras (ordem) da razão estamos submetendo-nos ao seu poder e autoridade. A *mathesis universalis* constitui nesse sentido, a linguagem do pensamento. Ou seja, as propriedades matemáticas (clareza e distinção) determinam tanto a estrutura operacional da razão quanto o seu procedimento metodológico através da ordem e da medida. Se pelas línguas naturais podemos declarar, expressar ou comunicar o pensamento¹⁶⁷, é, entretanto, pela linguagem das matemáticas que podemos conceber clara

¹⁶³Em Descartes (AT X, 377) o termo *mathesis* tem o significado grego de aprendizado. Nesse sentido, o filósofo afirma que a *mathesis universalis* porque examina a *ordem* e a *medida*, é uma *ciência geral* ou universal, por isso, se aplica a todas as outras; todas as coisas devem ser objeto de um único método (AT X, 378). Nas Regras V e VII (AT X, 379-380, 387-392), Descartes define o método como disposição da ordem nas coisas. É a ordem que unifica a totalidade do saber humano (*humana sapientia*). Em carta a Huygens, de 1º de novembro de 1635 (AT I, 331) o filósofo afirma o desejo de aplicar à filosofia a evidência e a certeza das demonstrações das matemáticas. Ver Carta a Plempius, 3 de outubro de 1637, AT I, 412-431; *Discurso do método*, AT VI, 7-8 em que o filósofo afirma ter encontrado nas matemáticas a *certeza* e a *evidência* de suas demonstrações, porém que lhe espantava não ver nelas uma utilidade maior que aquela da aplicação técnica (agrimensura, cartografia, fortificações, construção civil). Ora, se Descartes chega a à descoberta do método universal através das matemáticas é porque através das matemáticas se percebe uma preocupação com a *ordem* e a *medida*, e que tais critérios podem ser aplicados a todos os objetos do conhecimento (AT X, 377-378). Contudo, não é o método que é parte da matemática, mas a matemática que é parte do método. Ou seja, o método cartesiano ultrapassa em extensão os objetos da matemática, porque é um conjunto de regras inerente à própria razão (AT, 19; AT X, 377); ver ainda, PATY, M. *Mathesis universalis e inteligibilidade em Descartes. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 8, n. 1. p. 9-57, jan./jun. 1998; GRIMALDI, N. Op. cit., 1978, p. 108-116.

¹⁶⁴*Regulae*, Regula II, AT X, 362.

¹⁶⁵*Regulae*, Regula IV, AT X, 371-372.

¹⁶⁶*Regulae*, Regula I, II, IV, AT X, 2, 18-19, 371. “O método é necessário para a busca da verdade”.

¹⁶⁷Ver *Discours*, AT VI, 57; *Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 393; Carta a Mersenne, de 22 de julho de 1641, AT III, 417; Carta ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646;

e distintamente as idéias. Por outro lado, cumpre notar que se as matemáticas inspiram Descartes na descoberta de seu método, o seu método, porém, não se reduz às matemáticas.

Em suma, pode-se dizer que Descartes concebe a mente humana como uma substância composta de faculdades com diferentes funções. Uma faculdade é uma capacidade inata – uma habilidade natural de um sujeito substancial. A razão é uma faculdade mental dotada de princípios lógicos e operacionais; seu funcionamento não é determinado pelo homem, mas pelo soberano criador. Por isso, todo homem traz consigo (ao nascer) a mesma capacidade ou disposição para conhecer. Ou seja, a razão opera do mesmo modo em todos os homens. Porém, a razão não é somente uma faculdade natural, mas universal (serve em todas as circunstâncias). O homem é livre para fazer bom ou mau uso da razão.

Descartes postula, portanto, o inatismo das operações da razão. Ou seja, a inteligência (razão) natural não pode ser instanciada em uma máquina (em um artefato mecânico), visto que é um ser artificial, destituído de alma. Nesse sentido, somente o homem tem a prerrogativa da racionalidade, a capacidade de pensar, de ser consciente. Ainda que seja possível conceber e construir uma máquina com muitos mecanismos operacionais (capazes de executar complicadas funções), tais operações, contudo, não são ações inteligentes, mas mecânicas (destituídas de um sujeito pensante), ou seja, determinadas por mecanismos físicos. A reprodução mecânica da inteligência resulta impossível (irrealizável), do que para cada nova situação de nossa vida seria necessário segundo o filósofo, sempre novos mecanismos operacionais. Ora, uma máquina com infinitos mecanismos só poderia ser concebida e realizada por Deus.

1.2.2 A natureza metafísica da razão

A concepção de razão em Descartes está diretamente ligada ao seu conceito de filosofia. Não é exagero dizer, nesse sentido, que o autor das *Meditações* é aquele pensador

Carta a Morus, de 5 de fevereiro de 1649; *Principes*, AT IX-2, 60, 315; *Passions de l'âme*, AT XI, 369. Descartes concebe a linguagem como instrumento (signo) do pensamento; a função das palavras é expressar as idéias de nosso pensamento. Daí que é possível, segundo Descartes, pensar sem palavras, porque ao pensar lançamos mão das idéias que são os conceitos (significados) que temos em nossa mente ou em nosso pensamento. A linguagem por sua vez, é algo instituído pelos homens. Ver ainda, FORLIN, E. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, v. 14, n.1, jan./jun., p. 49-58, 2004.

que mais propriamente inaugura a modernidade filosófica. Em seu *Discurso do método* (Primeira Parte), o filósofo apresenta sua autobiografia intelectual, narra sua formação (educação) filosófica enquanto processo de conquista da autonomia da razão. Para ele, a autonomia é fruto da busca individual, do esforço em pensar por si mesmo, o que significa, como dissemos, recomeçar a filosofia desde os fundamentos. A filosofia é, portanto, exercício crítico da razão; tal exercício impõe ao sujeito pensante uma reforma ao pensamento, condição para o aprendizado da verdadeira filosofia. Tal exigência requer do sujeito pensante a capacidade de se desfazer tanto da influência negativa dos sentidos quanto daquilo que foi recebido da tradição (daquilo que foi herdado e recebido dos outros). A conquista da autonomia se faz mediante o exercício crítico e analítico da razão, o que implica aplicar a dúvida metódica enquanto dispositivo de combate contra tudo que não é racional. A autonomia racional implica, portanto, ruptura e superação da tradição filosófica; requer do sujeito pensante, uma firme disposição (resolução) para servir-se somente de si, isto é, de sua razão para conhecer (e se conduzir na vida).

Daí que para Descartes, nem a tradição filosófica nem a experiência sensível podem servir de fundamento ao conhecimento, dado que o particular não pode ser fundamento do universal. Como vimos, somente a razão tem uma natureza universal (funciona de igual modo em todos os homens), por isso, pode estabelecer os fundamentos do conhecimento. Trata-se, portanto, de modificar nossos hábitos de pensamento, de pensar segundo a razão. Ora, isto requer a determinação da vontade subjetiva.

1.2.2.1 A autonomia funcional da razão

Na Regra X (das *Regulae*)¹⁶⁸ Descartes assevera que a autonomia da razão só é possível quando se está disposto a fazer um esforço para descobrir e elaborar as próprias razões, ao invés de se satisfazer com as razões dos outros. A filosofia não se confunde com o aprendizado da história da filosofia. Por isso, aquele que se dispõe a filosofar terá que fazer a experiência de pensar por si mesmo. Conhecer o pensamento dos grandes filósofos não tem nenhum valor (e utilidade) se não formos capazes de formular por nós mesmos um

¹⁶⁸*Regulae*, Regula X, AT X, 403.

juízo crítico acerca desses pensamentos¹⁶⁹. Por isso, superar nossos mestres é um dever (uma exigência) inerente ao próprio exercício da verdadeira filosofia. Porém, diz o filósofo, a prática escolástica da filosofia, na medida em que se apóia na memorização, imitação e na repetição das teses e argumentos dos filósofos, torna os espíritos cansados e medíocres¹⁷⁰, incapazes de ir além, de criar e de recomeçar. Por isso, seguir a si mesmo é um imperativo que brota do uso livre e independente da razão. A verdadeira filosofia, para Descartes é produto da atividade da razão, uma vez que a razão¹⁷¹ é capaz de extrair de si os critérios de validade universal presentes em todo ser racional. Ou seja, somente mediante a razão é possível estabelecer conhecimentos certos e verdadeiros em filosofia¹⁷². A liberdade de pensamento que emana da razão e da vontade é, portanto, condição de possibilidade da filosofia.

Como vimos, Descartes pretende, por um lado, constituir mediante o processo crítico instaurado pela dúvida metódica o sujeito epistêmico enquanto lugar, instância e fundamento do conhecimento; e, por outro, visa determinar através do movimento introspectivo, a natureza do próprio sujeito epistêmico, estabelecer o princípio epistemológico da certeza, o alcance e os limites das operações da razão. Se é pela razão¹⁷³ e não mais pela fé que se pode estabelecer algo de certo e indubitável no campo filosófico, então é a força demonstrativa dos argumentos racionais que deve validar o

¹⁶⁹ *Regulae*, Regula III, AT X, 367.

¹⁷⁰ *Discours*, AT VI, 70-71. Descartes compara aqueles que se comprazem em imitar os mestres com a hera (espécie de trepadeira), aquela planta que para crescer e se desenvolver necessita se apoiar nas outras. Essa situação é o resultado da incapacidade e da impossibilidade da hera superar os limites da árvore que a sustenta, chegando muitas vezes a retroceder após ter alcançado o seu ponto mais alto. Ora, algo de semelhante também ocorre com aqueles que se apóiam nos ombros dos outros, ou seja, não conseguem ir além, pensar por si mesmos.

¹⁷¹ Pode-se dizer de um modo geral que durante a Idade Média, a filosofia se transformou num instrumento a serviço do esclarecimento lógico-conceitual dos conteúdos da fé cristã. Nesse sentido, dizia-se que a *filosofia era serva da teologia (philosophia est ancilla theologiae)*. Ora, Descartes pretende justamente libertar (emancipar) a filosofia de sua condição de dependência da teologia. Embora Descartes afirme não existir contradição (desacordo) entre a fé e a razão, o seu propósito é emancipar a filosofia da teologia, libertar a filosofia da condição de subordinação, de dependência e de controle da teologia a que vinha sendo submetida desde a época medieval. Portanto, os limites e os conteúdos impostos pela fé à razão devem ser abandonados em nome de sua autonomia epistêmica e operacional.

¹⁷² Cumpre notar que um dos aspectos centrais da crítica de Descartes à filosofia das escolas (Escolástica) deve-se ao fato de que pelo método dialético é impossível superar a controvérsia, ou seja, o conhecimento provável, o jogo das opiniões. Para o filósofo, a falta de idéias claras e distintas era a causa dos confusões e dos erros dos escolásticos. Nas *Regulae*, Regula X, AT X, 406, Descartes afirma: “[...] a Dialética comum é totalmente inútil para aqueles que querem descobrir a verdade das coisas”. Ver ainda, *Regulae*, Regula II, AT X, 363 e Regula XII, AT X, 434.

¹⁷³ *Discours*, AT VI, 39. “Pois, enfim, quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela razão” .

processo de aquisição do conhecimento. Por isso, seguir a autoridade da razão é a grande divisa do pensamento cartesiano. Obedecer a razão significa conduzir-se por si mesmo, reconhecer em si e, por analogia, nos outros seres humanos a mesma capacidade racional¹⁷⁴, a existência de uma igualdade fundamental entre os homens.

O exercício da verdadeira filosofia consiste na conquista ou constituição da autonomia da razão face à força persuasiva e enganadora dos sentidos e da tradição. Por isso, afirma Descartes: a passagem da infância à vida adulta não é realizada pela história (pela passagem do tempo cronológico), mas pelo exercício crítico e autônomo da razão, isto é, pela filosofia. Pensar por si mesmo¹⁷⁵ (emancipar-se) é, portanto uma exigência insuprimível da razão em seu percurso em busca da verdade. Entretanto, o cultivo da filosofia requer não só a liberdade exterior (tempo livre) e as condições de sua realização, mas o conhecimento das condições de possibilidade de todo pensar. Ou seja, a filosofia tem sua origem no filosofar individual, na capacidade de emitir juízos críticos sobre problemas e teorias filosóficas; resulta da investigação e do estudo de si mesmo. Fazer filosofia implica romper com os mestres e preceptores, recusar aquilo que nos foi legado, ensinado ou transmitido; resulta menos do uso de nossa memória que de nosso entendimento. A única autoridade a que o filósofo deve estar sujeito é a autoridade de sua razão.

Portanto, é a remoção dos obstáculos que impedem o livre exercício da razão que constitui a tarefa inicial da filosofia cartesiana em busca da autonomia racional do sujeito pensante. Descartes compara o exercício da filosofia ao ato de abrir os olhos¹⁷⁶. Assim como ninguém pode enxergar em lugar de outro, também o filosofar é um ato individual e intransferível, algo que não se pode fazer por ninguém. Se na medida em que fecho os olhos deixo de ver, algo semelhante ocorre quando deixo de pensar filosoficamente. Ou seja, o ato de filosofar deve tornar-se freqüente e reiterativo ao invés de eventual e esporádico. Conduzir-se a si mesmo significa pensar por si mesmo uma vez que somente o pensamento está em nosso poder¹⁷⁷.

¹⁷⁴*Discours*, AT VI, 1-2. Descartes afirma que a razão é naturalmente igual em todos os homens e que a diferença de idéias que há entre eles não resulta do fato de uns serem mais racionais que outros, mas da diferença de método e de objeto na condução de nosso pensamento.

¹⁷⁵*Discours*, AT VI, 27; *Regulae*, Regula III, AT X, 367; *Regula X*, AT X, 403. “Nasci, confesso-o, com um espírito tal que o maior prazer dos estudos para mim sempre consistiu, não em ouvir as razões dos outros, mas em fazer o esforço eu mesmo para descobri-las”.

¹⁷⁶*Principes*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 3.

¹⁷⁷*Discours*, AT VI, 25.

Nesse sentido, a autonomia da razão é entendida como a capacidade natural de pensar (e conhecer), uma vez que a faculdade da razão opera de acordo com princípios inatos e universais; significa dizer, que a razão é capaz de extrair de si mesma os critérios de verdade e de validade do conhecimento. Ou seja, uma vez emancipada da fé, a razão adquire poder para determinar a natureza do objeto de conhecimento.

Para Descartes, a razão opera segundo as determinações de sua própria natureza; os princípios operacionais (*noções primitivas* e *noções comuns*)¹⁷⁸ são como que a marca (inscrição) do artista em sua obra. Entretanto, cabe ao sujeito racional *descobrir* em si mesmo tais princípios e aplicá-los. A razão tem uma estrutura operacional inata, ou seja, a razão é perfeita em seu poder e capacidade, a qual determina nosso modo de pensar e de conhecer as coisas. Portanto, se a razão humana é autônoma, é porque extrai de si mesma os princípios e as regras de suas operações. Descartes recorre à doutrina das idéias inatas para justificar e validar os princípios operacionais da razão, que se encontram presentes em todos os seres humanos. Portanto, todo homem pode descobrir em si e por si mesmo como deve pensar e como deve agir nesse mundo.

Entretanto, afirma Descartes¹⁷⁹, nem todos os homens percebem ou conhecem igualmente tais princípios, o que não significa que são menos racionais, e sim que são mais ignorantes que os outros. Daí se segue que assim como no plano do conhecimento (da representação), também no plano da conduta (ou da ação), deve-se recusar como ilegítimo (e inválido) todo argumento que não tem respaldo na razão. Se a *razão*¹⁸⁰ é o único instrumento do conhecimento, então, no plano do conhecimento somos obrigados a fundamentar racionalmente nosso pensamento. A razão constitui nosso ser, por isso, renunciar à razão é renunciar à condição humana. O que não é racionalmente sustentado carece de validade e de objetividade. Na esfera da ação (do particular) não é possível estabelecer fundamentos racionais; porém, será sempre possível e necessário justificar o nosso modo de pensar (e de agir).

¹⁷⁸ *Correspondance*, Carta a Mersenne, 16 de outubro de 1639, AT II, 597.

¹⁷⁹ *Entretien avec Burman*, AT V, 146; *Principes*, IX-2, 46, 64-65.

¹⁸⁰ *Regulae*, Regula VIII, AT X, 398.

O conceito cartesiano de *autonomia*¹⁸¹ implica, portanto, a subordinação dos sentidos e da imaginação à razão, assim como da vontade ao entendimento. A instauração do *Cogito* (a conquista da autonomia) se faz mediante dois processos distintos. O primeiro, como vimos, consiste em reabilitar o poder natural da razão através da aplicação da dúvida aos prejuízos advindos dos sentidos, da imaginação e da tradição. O exercício metafísico do pensamento possibilita o “desligamento” da alma do corpo, a emergência da consciência de si. No domínio do conhecimento metafísico, a autonomia é assegurada pela subordinação da vontade ao entendimento (às idéias claras e distintas). A autonomia consiste em conduzir a razão através da meditação metafísica¹⁸² à consciência e à posse de si mesma. Ou seja, é a capacidade de pensar de acordo com os princípios e as regras que a razão prescreve para si mesma.

O segundo processo consiste em aprender a bem usar a razão tanto no domínio do conhecimento quanto na esfera da ação (técnica ou prática). No plano da ação, a autonomia implica conter a vontade dentro dos limites da razão. Nesse domínio, cabe à razão regular, controlar nossas paixões. O sujeito cartesiano é autônomo quando sua vontade é livre (incoercível); quando é capaz de julgar, escolher e deliberar, afirmar e negar. Por outro lado, o mau uso da vontade pode nos precipitar no erro e no engano. É só mediante a determinação da vontade¹⁸³ que a autonomia do sujeito se constitui enquanto tal. Ser livre e autônomo significa julgar (assentir ou dissentir) de acordo com o conselho da razão.

Entretanto, se o juízo da vontade é internamente orientado pela percepção do entendimento, cumpre saber se a vontade pode ser livre mesmo quando se volta contra os

¹⁸¹Ora, se todos os homens são dotados de razão, então não há justificativa racional para submetermos outros seres humanos à condição de inferiores (e de incapazes). Porque a relação de subserviência (e servidão) não encontra um fundamento racional não é uma relação válida, assim como também, os dogmas da fé cristã enquanto constituem princípios e critérios de verdade revelados não são válidos para a filosofia. A verdade é fruto da descoberta pessoal e não da transmissão ou imposição de alguma autoridade. O problema da autonomia adquire, portanto, em Descartes, duplo sentido: epistemológico e moral. Enquanto problema epistemológico, diz respeito à capacidade operacional da razão, a sua independência frente a fé, à libertação dos prejuízos advindos dos sentidos e da tradição. Enquanto questão moral, a autonomia está vinculada àquilo que é mais sensato ou razoável fazer, ou seja, àquilo que embora não sendo objeto de demonstração racional, pode ser aconselhado por ela.

¹⁸²*Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 391.

¹⁸³O problema da autonomia adquire, em Descartes, duplo sentido: epistemológico e moral. Sob o ponto de vista da separação substancial, a autonomia da razão consiste em submeter a vontade ao império da razão, visto que a razão extrai de si mesma, os princípios e as regras do pensamento. Porém, na Meditação quarta, Descartes afirma que é principalmente a vontade o que nos torna semelhantes a Deus. Do ponto de vista moral (da vida prática), a autonomia (liberdade) da vontade consiste em relacionar a razão com a vontade e os

interesses do entendimento. Ou seja, é ainda possível ser livre quando decidimos não seguir a luz natural da razão?¹⁸⁴Ora, a possibilidade de recusar a evidência da razão pertence à liberdade da vontade, por isso, a razão não pode determinar o juízo da vontade. Ou seja, posso ser livre mesmo quando procedo de forma não racional (ou irracional), bastando para isso, dissimular o que está em poder de meu entendimento. Entretanto, quando a vontade nega a evidência racional, então, nem o nosso pensamento nem as nossas ações podem ser justificadas.

Portanto, do fato da razão humana ser determinada em sua natureza (e operação) por uma razão infinita¹⁸⁵, segue-se que a constituição da autonomia da razão consiste em descobrir as *verdades eternas* que se encontram inscritas em nós. O sujeito epistemológico não tem o poder de criar (ou de forjar) os princípios racionais, mas tem o poder de descobri-los e de prescrevê-los para si mesmo. Nesse sentido, seguir a razão é obedecer a si mesmo. Daí que a conquista da autonomia é sempre uma tarefa individual e intransferível.

Contudo, se a autonomia da razão é um projeto possível e necessário, a soberania da razão, porém, é impossível, uma vez que a razão não tem o poder de criar (inventar) para si mesma seus princípios operacionais, mas tão-somente as regras de seu uso. Vê-se, deste modo, que a autonomia da razão não é absoluta, mas relativa, porque é intrinsecamente limitada; necessita do ponto de vista ontológico de um poder ou de uma instância exterior e superior para assegurar o seu poder. Assim, a constituição da autonomia da razão, diferentemente da determinação de nossa natureza racional (que é fruto da ação do poder soberano) depende somente de nós. Se pela razão se define a natureza do ser humano, pela autonomia da razão determinamos o nosso modo de ser no mundo. Portanto, a *subjetividade* (a autonomia racional do sujeito pensante) se constitui a partir do esforço metafísico do pensamento; é através da capacidade de pensar sem o auxílio dos sentidos e da imaginação que é possível descobrir-se sujeito do conhecimento.

Entretanto, o *livre-arbítrio* (a liberdade da vontade) permite ao homem escolher determinar-se, julgar ou não de acordo com aquilo que a razão percebe e aconselha. A

sentidos; nesse sentido, ser autônomo implica pensar na ausência dos critérios da certeza metafísica. *Principia*, AT VIII, 17, 18, 19-20; *Passions de l'âme*, AT XI, 342.

¹⁸⁴*Correspondance*, Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, AT IV, 174.

¹⁸⁵Descartes afirma que as *verdades eternas* (AT I, 149) não dependem do entendimento humano nem das coisas, mas tão-somente da vontade e do poder do soberano criador (de uma instância externa, transcendente e superior ao ser humano); porque enquanto soberano legislador, Deus as ordenou e estabeleceu para sempre.

finalidade da razão é pensar, conceber clara e distintamente as idéias; perceber a diferença entre o verdadeiro e o falso, ao passo que a função da vontade é querer, julgar, afirmar ou negar a relação entre as idéias e as coisas. Embora finita e limitada, a razão humana é perfeita em seu poder de conhecer¹⁸⁶; pode conhecer tudo aquilo que está a seu alcance. Ora, em todo juízo, concorrem duas faculdades, a saber, a razão e a vontade. Quando a vontade se subordina à razão o erro não acontece, mas quando a vontade excede ou ultrapassa os limites da razão, o erro ocorre. Portanto, o erro (a privação de conhecimento) resulta necessariamente do mau uso da liberdade de nossa vontade.

1.2.2.2 Da unidade e universalidade da razão à unidade e universalidade do conhecimento

Com efeito, uma vez emancipada da fé, a razão pode, segundo Descartes, constituir o seu próprio campo epistêmico, estabelecer seus problemas, seus fins e seu método de investigação. Se a emancipação da razão frente à tradição determina uma tarefa crítica à filosofia (o rompimento com os limites epistêmicos e metodológicos a que tinha sido submetida pela escolástica tomista), a investigação metafísica determina a competência epistêmica da razão, confere à filosofia estatuto e objeto próprios. O mundo físico deixa de ser apenas objeto de contemplação e de admiração e passa a ser lugar de ação e de intervenção técnico-científica do homem. Portanto, o saber tem, para Descartes, não somente fins teóricos, mas práticos e operacionais; por isso, o *homem*¹⁸⁷ deve apropriar-se

¹⁸⁶ *Méditations*, AT IX-1, 47-48.

¹⁸⁷ Note-se que resulta não só possível, como oportuna uma análise (a partir dos pressupostos cartesianos) acerca da forma como o homem desde o início da Revolução industrial vem intervindo na Natureza. Para Descartes, o homem é dotado de uma natureza racional, por isso, todas as ações humanas necessitam de justificação racional. Entretanto, o atual estágio de desenvolvimento técnico-científico mostra que o ideal cartesiano de razão não só foi esquecido como desvirtuado. A razão deve ser um meio ou instrumento a serviço da vida humana, não um instrumento a serviço de interesses particulares (ideológicos, políticos e econômicos). Entretanto, a ação do homem sobre a Natureza tem produzido, sobretudo, nesses três últimos séculos, intensa exploração (extração e degradação) dos recursos naturais, ou seja, o tipo de domínio que o homem exerce sobre a Natureza não tem sido em vista dos interesses humanos, mas de alguns homens, o que demonstra, por si só, a insensatez e a irracionalidade da ação humana. Ora, o domínio do homem sobre a Natureza tal como preconiza Descartes não implica a destruição dos seres vivos, a eliminação de espécies vegetais e animais, a contaminação (e degradação) da Natureza. O senhorio que o homem desfruta sobre a Natureza impõe a ele a obrigação de proteger (e preservar), assim como o senhor deve proteger e preservar a vida de seu servo. Ver a este respeito, ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

da Natureza física e transformá-la de acordo com os seus interesses, isto é, de acordo com aquilo que a razão preceitua ou prescreve. Os fenômenos físicos deixam de ser imprevisíveis e inexplicáveis para o homem, porque pela razão, o homem pode desvendar e conhecer os seus mecanismos e segredos, explicar assim, o que antes parecia oculto, misterioso e inexplicável¹⁸⁸.

Para Descartes, dois¹⁸⁹ são os elementos fundamentais de todo conhecimento, a saber, o *sujeito*¹⁹⁰ que conhece e o *objeto*¹⁹¹ que é conhecido. O sujeito que conhece é dotado de diferentes faculdades mentais (razão, vontade, imaginação, memória e sentidos); porém, somente o entendimento tem o poder de conhecer a verdade, de distinguir o verdadeiro do falso. As demais faculdades podem tanto auxiliar quanto impedir o entendimento de chegar ao conhecimento da verdade¹⁹². A verdade uma vez estabelecida pela razão se impõe a todos os homens independentemente das condições de tempo e lugar. É da natureza metafísica (atemporal) da razão que Descartes extrai verdades eternas e imutáveis. Se a razão opera do mesmo modo em todos os sujeitos racionais, então só é possível estabelecer uma única verdade sobre a mesma coisa. Cada ser humano possui sua própria faculdade racional, entretanto, seu funcionamento é universal.

Assim, a razão é a um só tempo, o princípio e o instrumento que o filósofo deve usar para conhecer. Por isso, o critério de verdade deve ser dado (instituído) pela própria razão. Contudo, convém indagar: se somos todos naturalmente (ou igualmente) racionais, então como é possível estabelecer a identidade do sujeito cartesiano? Na proposição, *Cogito ergo sum*, o filósofo afirma que a identidade da substância pensante, o sujeito da proposição “eu

¹⁸⁸Mais tarde, o sociólogo Max Weber (1864-1920) em sua monumental obra, *Economia e sociedade* (1922), descreve o processo de desencantamento do mundo através da institucionalização da racionalidade moderna. Descartes é, certamente, no contexto da filosofia moderna, um dos primeiros filósofos a demonstrar a possibilidade das ciências, isto é, a possibilidade de domínio e intervenção do homem sobre a Natureza.

¹⁸⁹*Regulae*, Regula XII, AT X, 411.

¹⁹⁰MARION, J.-J. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, 1997, p. 44. O autor afirma que o *ego* cartesiano tem a pretensão de substituir (e suplantar) o primado da *ousia* (substância) de Aristóteles. Nesse sentido, Descartes opera um deslocamento de eixo na filosofia, inaugurando assim, um novo fundamento e um novo princípio para a ciência. É a razão (o *Cogito*) e não a *ousia* (substância primeira) que determina o método do conhecimento.

¹⁹¹Para Descartes, *objeto* é aquilo que está diante do sujeito e não o que está fora dele (a coisa a ser conhecida). Ou seja, o objeto é a essência ou o conteúdo representacional de uma idéia. Por isso, só há objeto para um sujeito (*subjectum*) e vice-versa. Portanto, se Descartes não identifica objeto com coisa, a crítica de Heidegger (*Ser e tempo*) desferida contra Descartes, por exemplo, perderia (se não no todo ao menos em parte) o seu valor filosófico. Ou seja, se o sujeito cartesiano é uma coisa pensante, ele não é, entretanto, um objeto (representação) em sentido próprio.

¹⁹²*Regulae*, Regula VIII, AT X, 398, 411, 416-417.

penso, eu existo” é numericamente um e ontologicamente idêntico, uma vez que ambos são intuídos num mesmo instante de tempo. A identidade do sujeito cartesiano decorre, portanto, da concepção metafísica de substância, a qual afirma que embora possam mudar os modos da substância (da coisa pensante), a alma, ou seja, a substância em si é imutável (permanece sempre a mesma)¹⁹³. Em outras palavras, ao afirmar que somos todos (racionalmente) iguais por natureza, Descartes quer dizer que a racionalidade é um traço comum de todos os seres humanos, sem ser, contudo, uma única e mesma alma (mente) a se fazer presente em todos os homens¹⁹⁴. Ao contrário, cada alma (mente) tem uma essência e existência individual, porque é uma substância. Se pela relação de igualdade estabelecemos uma relação entre duas coisas, pela relação de identidade fazemos referência à mesma coisa.

Por isso, a subjetividade é substancialmente diferente em cada um dos indivíduos humanos, embora seja igual a natureza racional desses sujeitos. Ou seja, podemos ter as mesmas idéias, mas jamais teremos os mesmos pensamentos, porque pensar é um ato da razão individual; implica ser sujeito de seu pensamento. Por isso, para que haja pensamento é necessária uma substância pensante à qual possa pertencer o pensamento. Portanto, a tese cartesiana que afirma a igualdade racional dos sujeitos pensantes não é equivalente à tese da identidade substancial dos sujeitos, visto que cada sujeito é substancialmente único e singular¹⁹⁵, idêntico a si mesmo. Embora haja uma igualdade racional entre os sujeitos, o criador nos criou individualmente. Assim, se cada sujeito epistêmico compartilha com outro sujeito epistêmico a mesma natureza racional, não, compartilha, contudo, a mesma subjetividade ou individualidade, porque somos indivisíveis.

Daí que o sujeito pensante embora não seja o fundamento último do conhecimento, ele é, entretanto, o fundamento primeiro, lugar de elaboração e construção de todo o

¹⁹³ *Méditations, Abregé*, AT IX-1, 10.

¹⁹⁴ A tentativa de superar o dualismo cartesiano fez com que Spinoza em sua obra, *Ética demonstrada à maneira dos geometras* (Parte I) afirmasse a existência apenas de uma única substância de natureza espiritual (*Deus sive natura*). Porém, para os princípios da teoria cartesiana, a posição de Spinoza compromete de modo decisivo a identidade e a liberdade do sujeito racional, uma vez que não somos modos de uma substância, mas substâncias.

¹⁹⁵ Para Aristóteles, a matéria é o princípio de individuação enquanto a forma é princípio de especificação. É a matéria que nos individualiza, não a forma (a alma). Porém, para Descartes, o princípio de individuação não está na matéria como queria a metafísica aristotélica, mas na própria alma (no espírito). Por isso, podemos dizer que, se por um lado, a identidade de cada alma é individual (não podendo haver duas almas idênticas), por outro lado, as almas são semelhantes em sua essência ou natureza. A igualdade entre os homens convém somente à razão, não ao espírito.

conhecimento; é o *locus* natural da verdade. Por isso, o conhecimento resulta sempre da atividade de pensamento de um sujeito racional que necessita objetivá-lo, validá-lo universalmente. Ou seja, tudo o que a razão pode conceber clara e distintamente é verdadeiro, porque Deus que é o autor da razão, não me engana. Assim, a razão subjetiva, na medida em que possui em si mesma o critério de verdade, pode discernir o verdadeiro do falso.

Em suma, pode-se dizer que a *universalidade da razão* assume em Descartes, três sentidos diferentes: a) um sentido antropológico – pela razão podemos estabelecer e reconhecer uma igualdade fundamental entre os homens, ou seja, todos os homens são racionais. Ou melhor, se a faculdade de conhecer está igualmente presente em todos os homens, então somos todos sujeitos racionais; b) um sentido epistemológico – a faculdade da razão é intrinsecamente indeterminada; seu poder se estende sobre todas as coisas (objetos do conhecimento), de modo que tudo aquilo que está sob o seu alcance pode ser conhecido; c) um sentido lógico – os princípios e critérios de validade do conhecimento devem ser universais (iguais para todos os sujeitos racionais) e necessários (não podem ser de outro modo). A razão opera do mesmo modo em todos os homens, uma vez que está inteira (e completa) em cada um deles. Portanto, somos todos capazes de conhecer as mesmas coisas, bastando para isso, conduzir corretamente a razão.

Daí poder-se dizer que o processo de instauração do *sujeito* pensante empreendido por Descartes, constitui um marco de referência permanente, a favor ou contra o qual, o pensar filosófico de nosso tempo terá que se voltar. Vale dizer que a modernidade representa em Descartes, a capacidade que todo homem tem de pensar por si mesmo, de conduzir seus pensamentos sem a orientação de outrem¹⁹⁶, porque a razão é o princípio do conhecimento¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Nesse sentido, diz Descartes, a filosofia que se ensina nas escolas (em referência à Escolástica) é incompatível com o aprendizado da verdadeira filosofia. A tarefa da filosofia consiste em pensar o tempo presente, por isso, nada é mais nefasto e pernicioso à filosofia que o culto ao passado, que a obediência cega à tradição. O apego excessivo aos textos, ou seja, a *leitura dos clássicos* constitui para o filósofo, um obstáculo ao pensamento próprio quando não se é capaz de emitir um juízo crítico sobre o pensamento dos outros. Deve-se ler os textos clássicos a fim de conhecer as invenções dos homens do passado e para saber o que ainda resta conhecer. Pela leitura ativamos mais a memória que a razão - tomamos conhecimento do que os outros pensaram, mas não exercitamos a nossa razão. O problema filosófico fundamental diz respeito, portanto, à nossa atitude frente à história, ao modo como nos colocamos frente ao passado. Aprender filosofia implica exercer a dúvida metódica, problematizar de forma radical nossas idéias e preconceitos, reiniciar o pensamento, questionar o saber prévio que julgamos possuir, suspeitar de tudo aquilo que sabemos (ou supomos saber), remover ou expurgar da mente tudo aquilo que afeta o livre uso da razão. Por isso, a *tarefa*

A reflexão metafísica efetiva o exercício crítico da razão (o pensamento que se pensa a si mesmo), investiga as condições de sua possibilidade. Ou conforme dissemos, o ofício de pensar é uma tarefa indelegável (intransferível). Não se pode pensar pelos outros, assim com não se pode impedir que os outros pensem. Contudo, não é pelo diálogo (controvérsia e discussão) que filosofamos; ao contrário, pelo diálogo apenas comunicamos idéias ou pensamentos. A *origem da filosofia* está no pensar atento e meditativo do sujeito pensante, porque a verdade não é produto de um consenso racional, mas fruto do exercício livre (autônomo) da razão individual. O consenso é uma consequência e não a causa da filosofia. Todo pensar é sempre o pensar de alguém (de um sujeito). Cada um tem em si a capacidade de conhecer a verdade.

Descartes afirma, deste modo, que a razão é uma faculdade natural; é um fato de nossa natureza. O ser humano nasce dotado de racionalidade. Se a faculdade de pensar é inata, não é inato, porém, o pensamento. O que compartilhamos com os outros seres humanos são as idéias, não o pensamento. Embora necessárias, as idéias não são suficientes para que ocorra o pensamento. Sem um sujeito substancial, uma *res cogitans* não é possível pensar, por isso, a faculdade de pensar não se confunde com o pensamento. Deus que é o autor de nossa existência infundiu em nossa razão os princípios de seu uso. Por isso, é impossível, segundo Descartes¹⁹⁸ pensar sem pressupostos, visto que não podemos nos desfazer das *noções primitivas* e das *noções comuns*.

crítica da filosofia, consiste, antes de mais nada, em combater os preconceitos que nos impedem de ver o mundo como se fosse pela primeira vez. Daí que ensinar filosofia é, para Descartes, uma tarefa impossível, porque a dúvida (o ponto de partida da filosofia) depende de um ato da vontade do sujeito. E sobre as decisões da vontade os mestres são impotentes. Por outro lado, é possível aprender filosofia, exercitar o uso puro da razão, estabelecer os princípios metafísicos do conhecimento, conhecer os fundamentos das ciências. Porém, para Descartes, contrariamente ao que prescrevera Platão, a verdadeira filosofia não brota do diálogo (interlocução), mas da reflexão ou meditação pessoal. Nesse sentido, a atualidade de Descartes se faz notar, sobretudo, em nossa época, marcada pela busca de consensos políticos, pelo exagerado valor do diálogo em detrimento da reflexão (ruminação) pessoal, do silêncio e da pausa meditativa. Acresce a isso o fato de que vivemos sob o império da ciência, onde a fragmentação do pensamento e o uso especializado da razão tornaram-se a marca de nosso tempo. Para Descartes, metafísica e ciência constituem a filosofia, ou seja, é necessário ao metafísico conhecer as ciências, assim como ao cientista convém o exercício metafísico do pensamento. Significa restabelecer a unidade do conhecimento através da unidade da razão. Portanto, como é possível aprender filosofia quando a metafísica parece superada? Como será possível aprender filosofia se a ciência e filosofia pretendem constituir campos próprios e separados de conhecimentos? Como será possível aprender filosofia se os vícios (e erros) da “velha escolástica”, por exemplo, o culto à autoridade intelectual (veja-se, por exemplo, que o uso abusivo das referências bibliográficas) persistem em nossa prática filosófica?¹⁹⁷ *Principes*, AT IX-2, 43. “É certo que nunca tomamos o falso pelo verdadeiro desde que só julgemos o que vemos clara e distintamente, porque não sendo Deus enganador, a faculdade de conhecer que nos deu não poderia falhar, nem mesmo a faculdade de querer, desde que não a ampliemos além do que conhecemos”.

¹⁹⁸ *Respostas às Quintas Objeções*, AT IX-1, 204.

Porém, tal fato não poderia sugerir que a razão humana é determinada ou “programada” por seu criador para pensar de um modo e não de outro? Embora seja possível aceitar que a tese cartesiana de que a razão é determinada em sua natureza (em seus princípios operacionais) pelo soberano criador, mas isto não significa, contudo, que a razão é determinada em seus fins. O homem permanece livre para propor fins à atividade da razão. Embora a razão opere segundo princípios inatos, disto não se segue que ela é determinada em seu uso (e aplicação). A vontade é livre, portanto, depende somente do sujeito (ou da pessoa) para querer ou deixar de querer, afirmar ou negar, para fazer ou deixar de fazer. Ou seja, a capacidade de escolher (e de decidir) é determinada pelo sujeito, podendo voltar-se inclusive contra a orientação (o conselho) da razão. Se assim não fosse, não seríamos livres.

Assim, a autonomia da razão está assentada sobre a metafísica da subjetividade (e da representação), ou seja, decorre da natureza substancial do sujeito racional. Entretanto, se no plano epistemológico é necessário suspender o juízo, a fim de poder encontrar a certeza, no plano moral (das ações), tal atitude tornaria precária e inviável a vida humana, uma vez que a urgência das escolhas exige de nós decisões inadiáveis mesmo na ausência de idéias claras e distintas. Ou seja, devemos muitas vezes agir sem esperar, e em outras situações, devemos esperar para poder melhor agir; não podemos permanecer irresolutos quando a vida exige resolução e ação.

Embora sejamos constituídos de mente e corpo, é a mente que nos distingue do demais seres naturais. Dentre as faculdades mentais, a razão constitui a essência do homem. Se pela razão somos seres superiores e independentes dos outros seres, então, a vida humana não se caracteriza pelo desenvolvimento das habilidades do corpo (que é aquilo que temos em comum com os animais), mas, sobretudo, pelo cultivo e desenvolvimento das faculdades da alma. Os animais porque são seres constituídos apenas de corpos estão determinados a agir segundo a *disposição de seus órgãos*¹⁹⁹ (a viver em razão das necessidades do corpo). Os homens, porém, são compostos substanciais, por isso devem viver não apenas em função das necessidades do corpo, mas da alma. Enquanto o corpo desempenha através de seus órgãos funções mecânicas (determinadas e repetitivas), a mente, por sua vez, tem um poder que não se deixa abarcar pelos objetos conhecidos. A

razão não opera de modo mecânico; por isso, é capaz de criar, de descobrir, de inventar e de progredir no conhecimento²⁰⁰.

A imagem da árvore do conhecimento²⁰¹ permite-nos estabelecer uma analogia elucidativa a respeito dos pressupostos que conferem unidade ao conhecimento. Assim como na árvore a seiva (alimentada pelas raízes) transporta os nutrientes para todas as suas partes (tronco, ramos e frutos), no progresso do conhecimento, a metafísica mantém uma relação interna (orgânica) com todas as partes do conhecimento. A metafísica exerce a função de raiz, porque cabe nutrir e sustentar a “árvore do conhecimento”. As ciências são os frutos dessa árvore, a sua aplicação prática e operacional. Os frutos, porém, não se colhem das raízes, mas dos ramos que são, por sua vez, sustentados e nutridos pelas raízes. Da mesma forma que as raízes não podem produzir frutos, a metafísica não pode, por si só, conferir bem-estar ao homem, livrá-lo dos males e sofrimentos. É necessário que as raízes estejam ligadas ao tronco e este aos ramos para que o conhecimento frutifique. O conhecimento metafísico sem o conhecimento das ciências tornar-se-ia estéril²⁰² (inútil), assim como o conhecimento das ciências sem os fundamentos metafísicos seria incerto e duvidoso. Embora necessária (no domínio teórico do conhecimento), a metafísica revela-se insuficiente quando se trata de prover o homem de conhecimentos úteis à vida prática. Por isso, é através do conhecimento científico que o homem pode desenvolver a técnica, construir máquinas e instrumentos capazes de intervir e de transformar a Natureza, aperfeiçoando, assim, as condições de sua existência. Enquanto a metafísica impõe uma necessidade teórica à razão, as ciências evidenciam a sua necessidade prática e operacional, instauram o domínio técnico e ético da ação humana.

A metafísica não tem, para Descartes, um fim em si mesma (uma vez que está ordenada à física), por isso, não é possível desvincular o uso metafísico da razão de sua

¹⁹⁹ *Discours*, AT VI, 57.

²⁰⁰ O progresso do conhecimento implica, para Descartes, dois movimentos, o da extensão e o da profundidade. Nesse sentido, a unidade da razão é a condição de possibilidade da unidade dos objetos do conhecimento. Descartes sustenta a unidade das ciências a partir da unidade da razão. Por isso, nada parece soa mais anti-cartesiano que a “fragmentação” do pensamento (e do conhecimento) sob o signo da especialização. Fragmentar (especializar) a atividade racional significa impedir a capacidade crítica do pensamento.

²⁰¹ *Principes*, AT IX-2, 14.

²⁰² *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 28 de junho de 1643, AT III, 692-693. O filósofo aconselha a dedicar somente poucas horas por ano à reflexão metafísica. Disso não se segue que Descartes esteja afirmando que a metafísica é um saber inútil ou estéril, ao contrário, embora, necessário, o saber metafísico é insuficiente para o homem bem viver.

aplicação científica. Note-se, porém, que se por um lado, a passagem da metafísica à física caracteriza-se pela mudança de objeto, por outro lado, verifica-se uma unidade fundamental entre esses dois domínios do conhecimento. Ou seja, se as ciências extraem da metafísica os seus fundamentos, então não pode existir contradição entre os princípios metafísicos²⁰³ e os princípios científicos. Contudo, assegura Descartes, o conhecimento que se obtém através da razão sem o concurso dos sentidos é mais perfeito que aquele que obtemos através da razão com o auxílio dos sentidos.

Descartes pretende demonstrar não só a possibilidade das ciências, como também, a sua autonomia (especificidade) frente à metafísica. As ciências pressupõem o sujeito que conhece, assim como o fundamento último segundo o qual é capaz de certificar o funcionamento da razão. Entretanto, se as verdades físicas dependem das verdades metafísicas, aquelas não são, entretanto, redutíveis a estas. A física cartesiana não é uma derivação lógico-dedutiva dos princípios metafísicos²⁰⁴. O progresso do conhecimento físico implica, como dissemos, a *experiência*²⁰⁵, a aplicação da razão aos dados sensíveis. O livre pensar implica aqui, o livre experimentar. Noutras palavras, a percepção do *objeto científico* requer, além da razão, a participação ou a percepção dos sentidos e da imaginação. E porque somos um *composto humano* (mistura de mente e corpo), somos por isso, dotados de razão e de sentidos (externos e internos). A física uma vez erigida em ciência tem por função explicar os fenômenos naturais. Ou seja, o conhecimento do mundo físico é essencialmente distinto do metafísico. Na física não se pode avançar senão lentamente, uma vez que as verdades científicas dependem da experiência, isto é, da corroboração de hipóteses mediante experimentos. O conhecimento metafísico, ao contrário, não requer provas nem evidências empíricas para comprovar suas teses, bastando para isso, a evidência racional.

Isto significa dizer que Descartes só pode justificar a sua empresa filosófica na medida em que é capaz de fundamentar as ciências, delimitar seus objetos e determinar o seu método de investigação. Na busca do conhecimento, não se pode desprezar a

²⁰³ *Méditations*, AT IX-1, 13. Como assinalamos, todo conhecimento repousa sobre um fundamento metafísico. Porém, diferentemente da escolástica aristotélico-tomista para a qual a metafísica constituía um fim em si mesma (ou no melhor dos casos, um meio para se chegar a Deus), a metafísica cartesiana na medida em que lança os fundamentos das ciências, assegura a unidade do conhecimento através da unidade da razão. A metafísica é definida por Descartes, como o saber que é a condição de possibilidade de todo saber.

²⁰⁴ CLARKE, D. *Descartes's philosophy of science*. Manchester: Manchester University Press, 1982, p. 17-46.

experiência, porque a verdade não surge em nosso cérebro como a deusa Minerva do cérebro de Júpiter²⁰⁶. A razão deve investir suas forças sobre os objetos que estão dispostos (ordenados) segundo a sua capacidade operacional (que é intuir e deduzir).

Embora, o que distingue o domínio metafísico do domínio científico da razão é menos o método que o objeto de investigação, a autonomia das ciências frente à metafísica diz respeito tanto à particularidade de seus objetos de investigação quanto à especificidade de seu método de demonstração. Assim, conhecer as leis e explicar os fenômenos da Natureza é função das ciências, ao passo que demonstrar as condições de possibilidade desse conhecimento, é tarefa da metafísica. Ou seja, o processo de descoberta dos princípios metafísicos é distinto do processo de descoberta das leis que regem os fenômenos científicos. Enquanto as verdades metafísicas são conhecidas *a priori*, as verdades das ciências dependem tanto do empenho da razão quanto da experiência dos sentidos. No domínio metafísico as verdades são alcançadas através do uso puro da razão; nas ciências, porém, o conhecimento depende da orientação e do controle da razão sobre os conteúdos da experiência sensível. Contudo, é sempre a razão que através da experiência sensível pode estabelecer a verdade das coisas. É a subordinação da experiência sensível à razão que determina a natureza universal do método científico.

No domínio metafísico²⁰⁷ o progresso do conhecimento se completa ao se completar a experiência da Meditação Sexta. É porque é possível a um só homem alcançar todo o conhecimento. A razão pura, isto é, a razão subjetiva pode pela meditação solitária verificar *a priori* o valor de suas hipóteses. No domínio das ciências, o progresso se dá por um processo indefinido de acumulação, ou seja, é intrinsecamente ilimitado. Ou melhor, o progresso²⁰⁸ científico é parcial, contínuo e indefinido, visto não ser possível a um só

²⁰⁵ *Discours*, AT VI, 63, 72, 75.

²⁰⁶ *Regulae*, Regra V, AT X, 380.

²⁰⁷ *Discours*, AT VI, 11, 73.

²⁰⁸ *Regulae*, Regra IV, AT X, 372. Segundo Descartes, se não há limites para o progresso das ciências é porque a realidade que investigam é, ao contrário, da metafísica, complexa, insuscetível de ser conhecida pela aplicação da razão pura. Dito de outra forma, se o mundo é indefinido, indefinido também deve ser o conhecimento que se possa obter dele. Portanto, não há limites para a razão quando opera no interior do campo científico. *Discours*, AT VI, 19. Nessa passagem, Descartes declara sua confiança no poder explicativo e cognoscitivo da razão. *Correspondance*, Carta a Chanut, de 1 de fevereiro de 1647, AT 600-617. O filósofo afirma que o conhecimento pode aumentar progressivamente, isto é, gradativamente até o infinito. *Discours*, AT VI, 66-67.

homem (nem a um conjunto de homens) abarcar todo conhecimento²⁰⁹ nem realizar a última experiência, verificar *a posteriori* a verdade ou a falsidade das hipóteses. Daí que a ciência é conhecimento certo e verdadeiro e se as proposições científicas são proposições complexas, então a evidência racional no domínio científico só pode ser alcançada dedutivamente e não pela via intuitiva, tal como acontece na metafísica.

Entretanto, a desproporção que existe entre a duração da vida do cientista e a extensão ilimitada do conhecimento científico pode ser equacionada através da continuidade das pesquisas e da cooperação intelectual dos pesquisadores. Os cientistas devem recomeçar as suas pesquisas lá onde os outros pararam²¹⁰. A física avança lançando mão do método hipotético-dedutivo, ou seja, através de hipóteses e demonstrações que requerem a realização de experiências (experimentos). A verdade científica resulta da aplicação da razão aos objetos da experiência sensível. A Natureza lança enigmas, cabe ao homem decifrá-los. Nesse sentido, a *experiência* tem dupla finalidade: fornecer problemas e verificar a solução²¹¹. Ou seja, requer comprovação empírica.

Com efeito, se a verdade é uma só, então tanto os enunciados metafísicos quanto os enunciados científicos não podem ser (ao mesmo tempo e sob a mesma relação) verdadeiros e falsos²¹². Disto se segue que a ciência avança (como seria de se supor) através da correção dos erros dos cientistas precedentes, através da investigação e da resolução de novos problemas. A ciência é um conhecimento certo e evidente; daí que a verdade uma vez estabelecida não pode deixar de ser verdade. Em outras palavras, não é a verdade que é

²⁰⁹*Discours*, AT VI, 63. A vida humana (individualmente considerada) é breve demais em relação à extensão ilimitada do conhecimento científico.

²¹⁰*Discours*, AT VI, 63.

²¹¹ FOUILLÉE, A. *Descartes*. Paris: Hachette, 1906, p. 42.

²¹²*Discours*, AT VI, 37-38; *Respostas às Quintas Objeções*, AT VII, 352; *Principes*, AT IX-1, 324. Para Descartes, somente a certeza metafísica é imediatamente indubitável, enquanto a certeza científica é mediadamente indubitável. Enquanto a razão metafísica percebe as naturezas simples (idéias inatas) através da intuição, a razão científica (conhece as naturezas compostas), isto é, os fenômenos naturais (em sua essência e existência) pela submissão dos sentidos à razão. Por isso, se a ciência é incapaz de verdades definitivas ou absolutas, ela pode, entretanto, superar a probabilidade, estabelecer verdades parciais e aproximadas mediante a experiência. Ou seja, se a experiência sensível (e os experimentos) são necessários, eles não são porém, suficientes para demonstrar as verdades científicas e fazer avançar o conhecimento. Porém, se aquilo que é tido como verdadeiro deixa de ser, então não se trata de uma verdade, mas de uma ilusão ou de uma falsidade que assumiu a forma e o lugar da verdade. Daí que a fixação de uma verdade no campo científico requer, para Descartes, além da experiência sensível, a ação do entendimento. Nesse sentido, suspender o juízo significa fazer prosseguir a investigação, pôr à prova nossas hipóteses, nossas suposições. Assim, o estabelecimento de uma verdade científica não se faz sem os critérios de verdade impostos pela razão.

parcial, limitada e falível, mas o conhecimento (as conclusões dos cientistas). O progresso científico implica, portanto, um crescimento (desenvolvimento) contínuo.

Ora, se a evidência racional constitui-se em critério de verdade, então é possível evitar tanto o subjetivismo (relativismo epistêmico) quanto o ceticismo (descrença na verdade), uma vez que a validação do conhecimento depende, em última instância, da faculdade da razão que opera universalmente. Entretanto, a possibilidade do erro e do engano acompanha a pesquisa científica, fazendo com que pareça verdadeiro o que é falso. Porém, para evitar o erro nas ciências vale o que vale para a metafísica. O processo da dúvida é um procedimento crítico de erradicação de nossas crenças e ilusões, por isso, é responsável não só pela desinfecção da razão, mas pela reabilitação de sua capacidade de conhecer. De igual modo, o cientista para livrar-se dos erros deve fazer da dúvida um instrumento de combate permanente contra as opiniões preconcebidas e as falsas certezas e suposições.

Descartes distingue, desta forma, o domínio metafísico (a investigação dos princípios e dos fundamentos de todo conhecimento) do domínio científico (a investigação racional mediada e auxiliada pela experiência) para mostrar a profunda solidariedade que une os diversos campos do conhecimento. O filósofo reconhece a autonomia dos diferentes domínios do conhecimento, mas afirma, ao mesmo tempo, a unidade do conhecimento. Se não é possível a partir dos princípios metafísicos deduzir *a priori* as leis naturais que explicam os mecanismos de funcionamento do mundo exterior, então o conhecimento científico é, por natureza, complexo e ilimitado. A experiência sensível (enquanto experimento) é a instância crucial na descoberta das leis físicas. É sob esse sentido que as ciências constituem, não só um novo campo do conhecimento, mas uma nova aplicação do método cartesiano.

Se pela física é possível ao homem explicar os fenômenos do mundo natural, pelas artes mecânicas é possível construir máquinas e artefatos técnicos que possibilitam estabelecer e ampliar seu poder de domínio do homem sobre a Natureza. A unidade do conhecimento decorre da unidade operacional da razão. A objetividade do conhecimento decorre do princípio segundo o qual só existe uma razão e uma verdade²¹³ para cada coisa,

²¹³*Regulae*, Regula II, AT X, 363. “Mas, toda vez que dois homens formulam sobre a mesma coisa juízos contrários, é certo que um ou outro, pelos menos, esteja enganado”. Ver também *Discours*, AT VI, 8. Para

ou seja, não só a razão é universal, mas também a verdade. Se o erro se conjuga no plural, a verdade é sempre singular, única e imutável. Por isso, todo conhecimento implica a validade (aceitação) universal da verdade. A *unidade da razão*²¹⁴ impõe uma unidade aos objetos do conhecimento, exigindo, para tanto, um método capaz de promover a um só tempo, o aprendizado de todas as ciências. Embora os fenômenos científicos sejam dados à razão pelos sentidos, o conhecimento dos objetos científico não se dá, porém, através dos sentidos.

Portanto, a *unidade das ciências*²¹⁵ é determinada pela unidade da razão. As ciências diferem da metafísica não só pela natureza do objeto que investigam, mas pela forma como

Descartes, a discordância dos juízos entre os filósofos mostra a falta de evidência, isto é, de clareza e de distinção na concepção das idéias.

²¹⁴ Para Descartes, o conhecimento é produto da atividade da razão, ou seja, as ciências dependem umas das outras, por isso, constituem uma unidade indissolúvel. Porém, como sabemos, em nossa sociedade a atividade intelectual é afetada pela lógica da divisão (separação) social do trabalho. O especialista se transformou num mito, impassível de questionamento. Ou melhor, a competência ou a autoridade intelectual do cientista parece depender cada vez mais de sua função especializada, isto é, do domínio de sua área do conhecimento. De igual modo, o progresso das ciências depende diretamente da produção especializada do conhecimento. Ora, tal condição acarreta a perda da capacidade crítica do pensamento, assim como a incapacidade para o diálogo e para a cooperação entre os pesquisadores. Exemplo disso, são os trabalhos inter ou transdisciplinares que na maior parte das vezes consiste numa reunião de pesquisadores onde o que existe é desconhecimento (quando não o desinteresse) mútuo alimentado pelo pensamento especializado. Descartes, porém, nos diz na Regra I (*Regulae*) que as habilidades intelectuais se reforçam mutuamente, ou seja, se fortalecem quando adquiridas e desenvolvidas em conjunto, ao contrário, do que ocorre com o desenvolvimento das habilidades motoras.

²¹⁵ *Discours*, AT VI, 19. Ver MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, 1997, p. 40. “[...] o centro de gravidade da ciência reside menos no que se conhece, do que no que conhece; menos na própria coisa, do que no que a apreende; ou ainda, mais essencial do que a coisa conhecida parece, para cada coisa, o conhecimento do espírito que a constitui como um objeto”. Nas *Regulae*, Regula I, AT X, 361, Descartes afirma: “Cumprir crer que todas as ciências são tão ligadas entre si que é muito mais fácil aprendê-las todas juntas do que separar apenas uma delas das outras. Portanto, se alguém quer procurar seriamente a verdade, não deve escolher uma ciência específica: todas elas estão unidas entre si e dependem umas das outras”. Cumprir observar que o filósofo distingue nesse sentido, a *unidade (unius)* da *unicidade (unicus)* das ciências; embora existam diferentes ciências, todas elas dependem do mesmo fundamento. Portanto, não se trata de reduzir as ciências a uma só (o que não é possível), mas de encontrar o fundamento comum, aquilo que permite perceber a totalidade do conhecimento, as relações entre as diferentes ciências. Nessa perspectiva, Descartes assume a defesa da *unidade das ciências* na medida em que esta repousa na própria razão, no instrumento universal do conhecimento, e recusa o *princípio da unicidade das ciências* porque se apoia sobre a diversidade redutível do objeto do conhecimento. Embora únicas, ou seja, cada ciência constitui um campo ou objeto próprio de investigação (dá a unicidade), as ciências são unas, formam um todo único (dá a unidade do conhecimento). Como fizemos notar, Descartes emprega o termo *filosofia* em sentido amplo, abrangendo a totalidade dos saberes racionais. Por isso, o que Descartes entende por filosofia abarca também as ciências; há uma unidade insuprimível entre os saberes, um vínculo indissolúvel entre a metafísica e as ciências, da qual depende a unidade e a utilidade do conhecimento. Por isso, não se pode sem injustiça, imputar a Descartes a responsabilidade pela separação (e pela mútua indiferença que frequentemente existe) entre a atividade filosófica e científica. A progressiva divisão (e fragmentação) das ciências e sua separação da filosofia é uma consequência posterior, sobretudo dos séculos XVIII, XIX e XX. As razões desse fato podem ser encontradas tanto na história da ciência e da sociedade (na divisão social do trabalho) quanto no desenvolvimento histórico da filosofia, como, por exemplo, na institucionalização e profissionalização da atividade filosófica que ocorreu a partir do século XVIII. Embora a segunda regra do método exposta na

demonstram suas verdades. Porém, é a mesma razão que atua tanto num domínio quanto no outro.

Se, como dissemos, é a unidade operacional da razão que permite estabelecer uma conexão necessária entre as diferentes áreas do saber, então não há saber sem pressupostos metafísicos. É papel da metafísica assegurar não só a possibilidade das ciências, mas a sua própria possibilidade. As ciências, porém, são por natureza incapazes de estabelecer os princípios do conhecimento, por isso, pressupõem a metafísica. Embora cada ciência tenha seu objeto próprio de investigação (pelo qual são independentes entre si), são as relações de interdependência que melhor definem a condição e o lugar das ciências na filosofia cartesiana. O método cartesiano não impõe (como se costuma imaginar) um aprendizado estanque das disciplinas nem uma seqüência cronológica (segundo o antes e o depois), mas o trabalho simultâneo da razão sobre diferentes objetos do conhecimento.

Entretanto, a razão ordena (hierarquiza) as verdades²¹⁶ de acordo com o grau de ser a que correspondem; em função do lugar e da posição que ocupam dentro do sistema cartesiano. Assim, a idéia de Deus porque é a idéia mais perfeita, ocupa o primeiro lugar segundo a *ordem do ser*. A validação da razão (o valor objetivo do conhecimento) implica a investigação e o esforço demonstrativo da razão em todas as suas etapas. Assim, de forma original e inovadora, a razão cartesiana prescinde²¹⁷ das verdades reveladas (da religião) para legitimar as condições de possibilidade do conhecimento. A idéia de Deus não é, como dissemos, um artigo de fé, mas resultado da descoberta metafísica do sujeito pensante, passível, portanto, de demonstração racional. A razão humana porque possui a idéia de Deus²¹⁸ é capaz de provar a sua existência. A idéia que temos de Deus remete-nos para a

Segunda Parte do *Discurso do método* afirma que na investigação da verdade se deve dividir os problemas em seus elementos simples para melhor resolvê-los, daí não se segue que o filósofo esteja preconizando a divisão ou a fragmentação das ciências. Ao contrário, a terceira regra implica a síntese, isto é, a recomposição do todo a partir das partes.

²¹⁶*Méditations*, AT IX-1, 31-32. Para Descartes, as *idéias* diferem entre si pelo seu conteúdo representacional, ou seja, de acordo com o ser que representam. Por esta razão, as idéias que representam substâncias são *qualitativamente* mais perfeitas por representarem mais graus de ser do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Neste sentido, o conhecimento metafísico que se dá pelo entendimento puro é mais perfeito daquele que se dá através do entendimento auxiliado pela imaginação ou pelos sentidos. Portanto, a idéia de Deus é a idéia mais perfeita porque representa o grau supremo do ser.

²¹⁷*Principia*, Carta-Prefácio, AT IX-2, 4.

²¹⁸Ao pretender provar racionalmente a existência de Deus Descartes foi acusado de defender a teologia natural e prescindir da teologia revelada. Segundo seus principais objetores (Arnauld) era necessário explicar como é possível que a idéia de Deus que é incompreensível para a razão possa ser ao mesmo tempo clara e distinta, Para Descartes a razão humana não pode compreender (abarcar) a Deus, mas pode conhecê-lo. Isto é,

existência de um ser necessário, causa e princípio de tudo o que existe (ou que pode existir).

Ora, a fim de tornar o seu projeto filosófico exequível, Descartes conduz a razão da metafísica em direção à epistemologia. Ou seja, após a fundação da ciência empreendida pela metafísica, a razão está apta a estabelecer a validade do conhecimento científico, possibilitar, assim, o domínio do homem sobre a Natureza. Se a possibilidade da ciência decorre da solidez dos fundamentos metafísicos, programaticamente, porém, a ciência é independente da metafísica. A razão é a única faculdade do conhecimento, porque é capaz de determinar o modo sob o qual os objetos são conhecidos. Todo conhecimento (metafísico e científico) é sempre determinado por um sujeito epistêmico²¹⁹. Por isso, todo ato de pensar (e de conhecer) pressupõe o sujeito desse ato, ou como dissemos, o pensamento implica a “coisa que pensa”²²⁰. Em suma, a razão cartesiana, diz respeito, por um lado, à natureza do sujeito que conhece (o que é conhecer?) e, por outro, à natureza (extensão) do objeto do conhecimento (o que pode ser conhecido?).

Diante do exposto, é possível estabelecer uma analogia entre a presença universal dos mecanismos fisiológicos²²¹ de nosso corpo (a existência dos mesmos mecanismos em todos os corpos humanos) e a natureza universal da razão; a idéia de que todos os homens são igualmente racionais²²². Ora, assim como os mecanismos de funcionamento fisiológico de nosso corpo são funcionalmente idênticos e universais (encontram-se presentes em todos os corpos humanos) também os princípios operacionais (lógicos e metafísicos) da razão. Porém, enquanto os mecanismos fisiológicos implicam uma determinação do órgão em relação à sua função, a capacidade da razão é em si mesma indeterminada (flexível ou versátil). A razão tem uma aptidão universal na medida em que a sua capacidade de pensar tem uma amplitude (abrangência) tal que pode ser aplicada a todo e qualquer objeto do conhecimento. Por isso, nada seria mais contrário à disposição natural da razão que a

se a razão não pode conhecer todas as propriedades de um ser perfeito (infinito), ela pode, no entanto, conhecer algumas delas com clareza e distinção.

²¹⁹ Contemporaneamente, J. Habermas (1929-) em sua obra, *Conhecimento e interesse* (1968) tem defendido que todo conhecimento implica interesse e juízo de valor. Por isso, a objetividade e a neutralidade do conhecimento são problemas epistemológicos que dizem respeito à natureza do sujeito e do objeto do conhecimento.

²²⁰ *Troisièmes Réponses*, AT IX-1, 13; *Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 394.

²²¹ *Entretien avec Burman*, AT V, 163-164. O corpo humano é um instrumento universal porque funciona sempre da mesma forma.

²²² *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639, AT II, 597-598.

tentativa de fragmentar, de limitar o uso de suas capacidades. A razão é em sua própria natureza uma atividade não-mecânica, enquanto que os nossos órgãos (tanto externos quanto internos) funcionam mecanicamente.

Embora possamos fazer diferentes usos e aplicações de nosso pensamento, a razão opera sempre segundo os mesmos princípios. A razão cartesiana é um *instrumento universal*²²³ num duplo sentido: primeiro, porque está igualmente presente em todos os homens; segundo, porque se aplica a todos os objetos do conhecimento. A luz natural da razão ilumina todas as coisas, sem ser por elas determinada. A razão se caracteriza pela polivalência (versatilidade) indefinida de seu uso e aplicação. Ora, tal poder ou capacidade nos eleva acima dos outros seres (naturais ou artificiais). Existe uma hierarquia ontológica entre os seres criados; o homem é do ponto de vista de sua natureza o ser mais perfeito na ordem da criação.

Assim, diferentemente da função especializada dos órgãos sensoriais²²⁴, a razão é um instrumento universal; seu poder de pensar transcende os objetos do conhecimento, ou seja, não se deixa limitar pelos objetos, ao contrário, se aplica a todos universalmente. A razão não executa uma função especializada (pré-determinada) à semelhança dos sentidos (de nosso corpo), mas se caracteriza pela capacidade²²⁵ indefinida de pensar e conhecer. A superioridade dos seres humanos frente aos demais seres criados deriva, portanto, do fato de que somos mais perfeitos que eles. O grau de perfeição que caracteriza os seres humanos frente aos demais seres criados diz respeito à diferença de natureza. Ou seja, é pela razão que ultrapassamos os outros seres criados em capacidade e dignidade. Portanto, se não somos máquinas, é porque não somos constituídos apenas de corpo (aquilo com o qual pensamos), mas dotados de mente (aquilo pelo qual pensamos); não apenas existimos, temos consciência de nossa existência.

É, portanto, a versatilidade da razão que impossibilita do ponto de vista técnico e científico, a construção de réplicas da mente humana, a fabricação de máquinas pensantes.

²²³Ver *Discours*, AT VI, 57; *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639, AT II, 598. Se todos os homens têm a mesma luz natural, então todos devem possuir as mesmas noções primitivas. GUENANCIA, P. Le corps peut-il être un sujet? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (Cord.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 101.

²²⁴Por exemplo, o olho tem a capacidade de ver, o ouvido a capacidade de ouvir.

²²⁵Como fizemos notar, os limites da razão decorrem de sua natureza, não são externos, mas internos ao seu funcionamento. A razão é capaz de conhecer o que é por ela determinado como cognoscível; tudo o que está

A capacidade de pensar é, para Descartes, inata; um dado da natureza humana e não algo que possa ser criado ou fabricado mecanicamente. Nesse sentido, a razão está, por natureza, determinada a ser indeterminada, ou seja, não se pode impor de fora as regras operacionais de seu uso sem restringir e limitar a capacidade natural de pensar e de conhecer. Compreender a teoria cartesiana da verdade, seus pressupostos e implicações constitui o propósito da seção seguinte.

1.3 A natureza representacional do conhecimento

A teoria da verdade ocupa um lugar central na filosofia cartesiana, uma vez que somente a verdade poderá livrar o homem da ignorância, da superstição e da autoridade da tradição. É pelo conhecimento que o homem pode fazer-se “senhor da Natureza”, aperfeiçoar as condições e os meios de sua própria existência. Conhecer significa para Descartes, estabelecer a verdade acerca das coisas. Porém, a busca da verdade implica uma transformação na própria concepção de conhecimento. Descartes terá, portanto, que romper com o *realismo metafísico*²²⁶ (da tradição aristotélico-escolástica) se quiser estabelecer uma nova filosofia. Ao recusar os sentidos enquanto fonte e origem do conhecimento, o filósofo quer mostrar a fragilidade das opiniões, refutar o sensualismo e o ceticismo através da descoberta de um fundamento seguro para o conhecimento: a razão subjetiva.

Porém, a validade do conhecimento depende do processo de validação da razão²²⁷ impetrado pela prova acerca da existência de Deus. O processo de certificação da

ao alcance da razão pode ser conhecido. Se algo está além da razão, tal fato indica a existência de limites *a priori* para a razão.

²²⁶Em linhas gerais, a escolástica tomista definia o conhecimento como um processo que tem origem nos sentidos. Por exemplo, para Tomás de Aquino (*Summa Theologica* I, q. 85, a. 1) a *potência sensitiva* (a percepção sensorial) constitui a fonte primeira de todo conhecimento. São essas percepções, por sua vez, que fornecem material para que o intelecto possa através do processo de abstração formar idéias. Descartes entretanto, recusa esta teoria porque pressupõe que o mundo é tal qual nossos sentidos o percebem. A desconfiança que o filósofo nutre com relação aos sentidos deve-se ao fato de que os sentidos são incapazes de gerar conhecimento certo e indubitável. De outro modo, poder-se-ia dizer que apesar de sua recusa do realismo gnoseológico, o autor das *Meditações* não deixa de ser realista, porém, seu realismo não é imediato à maneira dos escolásticos, mas mediato (dado que o sujeito que conhece não tem relação direta com o mundo externo). Ou seja, a única realidade que conseguimos conhecer é aquela que a nossa razão alcança através das idéias.

²²⁷Ver FRANKFURT, H. G. *Démons, rêveurs et fous*. La défense de la raison dans les *Méditations* de Descartes, 1989, p. 321. “Le noeud de la validation de la raison par Descartes n’est pas tant la découverte qu’il existe une divinité bénigne, que la découverte que la raison conduit à la conclusion qu’il existe une telle divinité”.

capacidade da razão requer além da primeira certeza (a indubitabilidade do *Cogito*), uma garantia metafísica, um fundamento último, o qual possa assegurar a confiança na razão. Assim, se por um lado, a descoberta do “eu” revela o irrefreável ímpeto metafísico da razão, por outro, deixa à mostra a sua impotência e seus limites estruturais. Ao transformar-se em objeto de sua própria investigação, a razão deixa transparecer seus limites ontológicos e epistemológicos. Em outros termos, a razão é incapaz de fundar-se sobre si mesma, porque é finita e imperfeita.

Entretanto, se a razão não pode forjar os seus próprios fundamentos, ela pode descobri-los e estabelecê-los por si mesma. Como vimos, a razão é infalível quando opera com idéias claras e distintas, porque Deus garante o seu bom funcionamento; por isso, a evidência é a regra geral da verdade²²⁸. Aquilo que percebemos com clareza e distinção é certo e verdadeiro. Ou seja, a indefectibilidade da razão pressupõe a existência de Deus²²⁹ na medida em que a existência do ser finito pressupõe a existência do ser infinito.

A certeza dos conteúdos representacionais do sujeito pensante constitui uma verdade na medida em que o apelo a uma instância externa (e superior) à razão tem o poder de garantir a sua capacidade cognoscitiva. Note-se que o sujeito rompe a clausura (o solipsismo)²³⁰ da primeira certeza e garante a objetividade do conhecimento pela conquista do Outro absoluto. O “eu” auto-referido da primeira certeza, torna-se, então, descentrado, epistemicamente capaz e confiável.

Se na Meditação Primeira Descartes pretende remover do caminho aqueles obstáculos que impedem o livre pensar, na Meditação Segunda, descobre o princípio de todo conhecimento: o *sujeito pensante*. Porém, é a partir da Meditação Terceira que o

²²⁸*Discours*, AT VI, 33; *Méditations*, AT IX-1, 27. “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”.

²²⁹*Méditations*, AT IX-1, 5-56; *Principes*, AT IX-2, 31. Negar ou ignorar a existência de Deus significa negar a possibilidade de toda e qualquer certeza.

²³⁰Poder-se-ia qualificar o sujeito cartesiano de monológico e solipsista, mas o procedimento metafísico da razão impede-nos de fazer tal afirmação. Por isso, a idéia de que o *Cogito* encontra-se encerrado nos estreitos limites de sua consciência deixa de fazer sentido, uma vez que através da demonstração da existência de Deus, Descartes busca o Outro absoluto, a fim de poder assegurar o conhecimento do mundo exterior. Dito de outra forma, a abertura ontológica alcançada através do conhecimento da natureza do ser finito e do reconhecimento de sua dependência em relação ao ser infinito, é condição da abertura epistêmica e ontológica, na exata medida em que permite afirmar a existência e o conhecimento do mundo exterior. Ver a esse respeito, MARION, J.-L. *Questions cartésiennes II: sur l’ego et sur Dieu*. Paris: PUF, 1996, p. 21-22, 30. O autor considera o procedimento metafísico de descoberta do *Cogito* como diálogo e não como monólogo. Ou Deus é o interlocutor ou o suposto gênio maligno. De qualquer forma, antes de pensar-se a si mesmo, o *Cogito* é pensado por outro.

filósofo vai poder estabelecer os critérios de verdade, as condições sob as quais todo conhecimento pretende-se verdadeiro. Por isso, indaga o filósofo: como posso saber se o que conheço é verdadeiro ou falso? Em que consiste a verdade e a falsidade de nossos juízos? Que é necessário para poder afirmar a verdade de um juízo, ou seja, estar certo de alguma coisa? Como posso saber se não é uma ilusão aquilo que a razão me revela como certo e indubitável? Ou ainda, em que medida posso realmente estar seguro de que conheço verdadeiramente?

A metafísica cartesiana visa estabelecer nesse sentido, a prioridade do conhecer sobre o ser, a precedência das *idéias*²³¹ sobre as coisas²³². Em seu empreendimento metafísico, o filósofo afirma que as idéias que estão em mim têm uma *realidade objetiva*²³³ a qual deve corresponder uma *realidade formal*²³⁴ (atual), a fim de serem verdadeiras. Porém, como a mente pode conhecer se a sua natureza é distinta das coisas conhecidas? É o poder representacional da razão que nos permite compreender a sua natural capacidade de conhecer. O mundo interior deve manter uma conexão causal com o mundo exterior, permitindo assim, aferir o valor e a extensão do conhecimento. Porém, nem toda idéia corresponde a algo fora da mente. A presença de uma idéia na minha mente não prova necessariamente a existência de algo fora dela, dado que as idéias não impõem necessidade às coisas²³⁵. Contudo, se a razão não tem o poder de conferir realidade às coisas, também não pode deixar de perceber a presença das idéias.

²³¹ *Premières Réponses*, AT IX-1, 81,82; “[...] a idéia é a coisa mesma concebida, ou o pensamento, enquanto está objetivamente no entendimento [...]”. *Secondes Réponses*, AT-1, 124. “Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses pensamentos”. *Troisièmes Réponses*, AT VII, 181; AT IX-1, 141. Ver Carta a Mersenne, de 16 de junho de 1641. Por idéia Descartes entende o que está presente imediatamente em nosso pensamento. Ver a esse respeito, E. Gilson, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, 1987, p. 320. Ver a esse respeito, Carta a Gibieuf, 19 de Janeiro de 1642, AT III, 472-480.

²³² Embora Descartes empregue o termo coisa para significar tanto aquilo que está na mente quanto o que está fora da mente, nesse caso, entretanto, queremos significar a realidade que se encontra representada pela idéia.

²³³ *Méditations*, IX-1, 29,31; *Secondes Réponses*, IX-1, 124. “Pela realidade objetiva de uma idéia, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia [...]”. Para Descartes, a realidade formal da idéia é distinta de sua realidade objetiva, na medida em que é apenas um modo ou forma de pensar. A realidade objetiva é o próprio conteúdo da idéia, ou seja, a representação da coisa. Descartes aplica também a distinção entre realidade formal (atual) e realidade objetiva às coisas ou entidades que existem fora da mente. Ver a esse respeito, *Premières Réponses*, AT VII, 102-103; *Principia*, IX-2, 32.

²³⁴ *Correspondance*, Carta a Regius, de julho de 1642, AT III, 566-567.

²³⁵ *Méditations*, AT IX-1, 53.

A fim de poder verificar a justeza ou a correção de nossas idéias, o filósofo lança mão do *princípio de causalidade*. Nesse sentido, Descartes demonstra não só a existência de Deus, mas a origem e a natureza de todas as nossas idéias dotadas de conteúdo representacional. Ou seja, a relação de causa e efeito (através da qual se explica a origem das coisas) é estendida ao pensamento para explicar a origem das idéias. O conhecimento implica além da coerência interna do pensamento, a verificação do conteúdo (objeto) das idéias. Porém, a aplicação pura e simples do princípio de causalidade é incapaz de determinar o valor de nossas idéias, visto que uma idéia pode ser causa de outra idéia, ou seja, ser destituída de conteúdo representacional.

O filósofo prescreve a necessidade de um princípio suplementar, capaz de auferir valor aos conteúdos representacionais do pensamento. Ou seja, em auxílio ao princípio de causalidade deve intervir, de forma subsidiária, o princípio de correspondência para que a razão possa saber não apenas a origem das idéias, mas também o que elas são, sua essência ou natureza. O ato de conhecer pressupõe uma correspondência entre o conteúdo do pensamento do sujeito pensante (a representação) e a coisa representada. Por isso, devo analisar se a idéia que tenho em minha mente corresponde à realidade externa ao meu pensamento. É, portanto, através do princípio da causalidade e do princípio de correspondência que podemos assegurar o valor objetivo das idéias.

1.3.1 Representação mental: da realidade objetiva à realidade formal da idéia

Se a descoberta do *Cogito* é a primeira certeza na *ordem do conhecer* – a instância e a condição necessária de todo conhecimento, então o conhecimento que temos do mundo exterior pressupõe necessariamente o conhecimento de nosso mundo interior. Daí que todo conhecimento é sempre mediado por idéias (*id quo intelligitur*). O sujeito pensa (tem o poder de representar as coisas) através de idéias, uma vez que não temos acesso direto às coisas mesmas, por isso, todo conhecimento pressupõe uma ato representacional do entendimento. Porém, o conteúdo representativo das idéias não nos permite, por si só determinar a verdade ou a falsidade de nossos juízos. É necessário verificar se há relação de correspondência entre nossas idéias e as coisas representadas. Enquanto o sujeito pensante

atua como “centro de gravidade”²³⁶ em torno do qual gira todo conhecimento, o objeto (a realidade objetiva da idéia) atua como a contraface da subjetividade, aquilo que é representado pelo sujeito. Ou melhor, o caráter subjetivo da certeza não pode servir de garantia à verdade. Embora possa ter certeza (subjetiva) de uma idéia, tal idéia, porém, pode não encontrar correspondência fora de minha mente. Portanto, se tudo o que percebo com clareza é certo, nem tudo que é percebido (ou concebido) com clareza existe necessariamente fora de minha mente ou é verdadeiro.

Assim, a teoria cartesiana da verdade implica, de um lado, a distinção operacional entre certeza e verdade – idéia e pensamento (juízo)²³⁷ e, de outro, a distinção entre razão e vontade. Enquanto a certeza é uma convicção subjetiva, a verdade é uma realidade objetiva que a razão alcança mediante juízos (ou proposições). Se a razão é a faculdade pela qual percebemos idéias, a vontade é a faculdade pela qual julgamos, afirmamos ou negamos algo em nossos juízos. Entretanto, quando a vontade excede os limites do entendimento, isto é, quando afirmamos algo sem o esclarecimento da razão incorremos em erro. A verdade só é possível quando a vontade não excede os limites da razão.

1.3.1.1 Origem e natureza das idéias

Na Meditação Terceira²³⁸ Descartes analisa a origem e a natureza das idéias, a fim de verificar a verdade/falsidade dos juízos. O filósofo necessita refutar o *sensu comum*, a fim de poder mostrar a validade da doutrina das idéias inatas. Nesse sentido, o filósofo contrasta as idéias inatas com as adventícias e fictícias²³⁹: a) as *idéias inatas* – são aquelas

²³⁶Kant no Préfácio à Segunda Edição da *Crítica da razão pura* vai comparar o seu trabalho em filosofia com o de Copérnico na Astronomia, ou seja, acreditava estar realizando uma verdadeira “revolução copernicana” no conhecimento. Assim como os planetas giram em torno do Sol, os objetos do conhecimento gravitam em torno de um sujeito cognoscente. Em verdade, poder-se-ia dizer que tal fato já se encontra prefigurado (ou realizado) em Descartes. Embora o autor das *Meditações* não tenha se expressado como Kant, daí não se segue que não tenha sido ele o primeiro na época moderna a realizar uma revolução na filosofia. Ver a este respeito, GRIMALDI, N. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1978, p 89-95.

²³⁷*Secondes Réponses*, AT VII, 160. “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos”.

²³⁸ LEFÈVRE, R. *La métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1966, p. 26. “La *Troisième Méditation* va poursuivre cet examen, et réviser de nouveau, mais sur le plan de l’objet, un renversement semblable à celui que la précédente opère sur le plan du sujet, mais infiniment plus vaste et par suite plus profitable”.

²³⁹*Méditations*, AT IX-1, 29.

idéias que nasceram comigo (encontram-se em mim), são percebidas por minha mente sem que eu possa vir a ser o seu autor. Em seu empreendimento crítico-reflexivo Descartes descobre em si mesmo a presença de determinadas idéias, as quais não poderiam ter sido por ele criadas. Tais idéias assevera Descartes, são *inatas* (nasceram comigo) porque a sua origem não pode estar na razão, mas no ser que as criou²⁴⁰.

Conhecidas por *intuitus mentis* (intuição intelectual)²⁴¹, as *idéias inatas* compõem a estrutura operacional de nosso entendimento, os princípios e as regras de seu uso. Assim, as idéias inatas²⁴² impõem-se à razão enquanto condição primeira²⁴³ de todo conhecimento, de modo que é impossível fazer a razão avançar sem antes certificar-se de sua existência. Ou seja, embora as *idéias inatas* estejam inscritas em mim, elas não são inventadas nem causadas por mim. Portanto, é o primado ontológico e epistemológico das idéias inatas (sobre todas as outras idéias) que prova a natureza metafísica da razão; é o caráter originário e primitivo das *idéias inatas* que permite a Descartes derivar todas as outras idéias a partir delas.

Entretanto, a natureza e a função que tais idéias exercem na filosofia cartesiana impõem uma ordem à leitura das *Meditações* de Descartes. É esse o sentido da advertência de Descartes²⁴⁴ aos seus leitores: na investigação da verdade é necessário considerar não a *ordem das matérias* (coisas), mas a *ordem das razões*. Por isso, ao afirmar que o método de

²⁴⁰ *Principia*, AT, VIII, 16; IX-2, 38. A razão (a luz natural) enquanto faculdade de conhecer nos foi dada por Deus.

²⁴¹ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639. AT II, 599.

²⁴² *Discours*, AT VI, 64; *Méditations*, IX-1, 29, 41. Para Descartes, as idéias inatas estão presentes em nossa alma, ou como diz o filósofo, nasceram conosco. Ver Carta a Mersenne, de 16 de junho de 1641, AT III, 383. O filósofo afirma que não temos poder para criar as idéias inatas, dado que elas estão em nós desde quando nascemos e representam essências eternas, imutáveis. Ver ainda, *Carta a Hiperaspistes*, de agosto de 161, AT III, 423; *Colóquio com Burman*, AT V, 149-150; *Secondes Réponses*, AT IX-1, 109. *Carta ao P. Gibieuf*, de 19 de janeiro de 1642, AT, III, 474; *Respostas às Quintas Objeções*, AT VII, 356. Descartes afirma nessas correspondências que nós pensamos sempre, inclusive antes de nascer, embora nem sempre tenhamos lembrança de nossos pensamentos. Entretanto, nas *Respostas às Terceiras Objeções*, AT IX-1, 147, o filósofo afirma que as idéias inatas não nascem prontas em nossas mentes, mas que nosso entendimento tem o poder de produzi-las (formá-las). Em *Nota in Programma*, AT VIII-2, 358, Descartes considera que nascemos com uma faculdade ou disposição de construir idéias.

²⁴³ *Correspondance*, Carta a Clerselier, Junho ou Julho de 1646, AT IV, 442-447.

²⁴⁴ *Discours*, AT VI, 18; *Correspondance*, Carta a Mersenne, 24 de dezembro de 1640, AT III, 266. A ordem analítica é o caminho pelo qual uma coisa tem sido metodicamente construída; mostra como os efeitos dependem das causas. Ver ainda, Abregé (AT IX-1, 9; VII, 12-13) das *Meditações*: “[...] tendo procurado nada escrever neste tratado de que não tivesse demonstrações muito exatas, vi-me obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela de que se servem os geômetras, a saber adiantar todas as coisas das quais depende a proposição que se busca, antes de concluir algo dela”. Nesse sentido, Descartes adverte seus leitores sobre uma distinção fundamental em sua reflexão metafísica: a ordem da descoberta ou do conhecimento (*ordo cognoscendi*) não coincide com a ordem do ser (*ordo essendi*).

investigação²⁴⁵ em filosofia deve nos conduzir do *conhecer* ao *ser*, o filósofo subverte o modo escolástico de filosofar. Ou seja, a idéia que tenho de mim (*res cogitans*), assim como a idéia de Deus²⁴⁶ (*res infinita*) e da substância extensa (*res extensa*) constituem os princípios metafísicos do conhecimento, condição sem a qual não é possível a investigação da verdade. O itinerário metafísico descrito pelo filósofo é o expediente mediante o qual a razão se conhece a si mesma; por meio da experiência metafísica, a razão trava contato com as idéias inatas, cuja origem é anterior ou independente dos sentidos. Como afirma Descartes, tais idéias devem provir do ser soberanamente perfeito que é o autor de minha existência e de todas as coisas.

b) As *idéias adventícias e fictícias* – que têm sua origem nos sentidos provêm de fora de mim. Porém, indaga Descartes: será possível inferir a existência dos corpos externos através das idéias sensíveis? Terão as idéias sensíveis algum valor representacional? É possível estabelecer uma relação de semelhança entre as minhas sensações e a realidade exterior? Que razões poderiam me levar a acreditar que as idéias sensíveis correspondem às coisas? O que é que me faz aceitar ou recusar essas idéias?

Ora, diz Descartes, a natureza me ensina (tenho a inclinação natural de acreditar) que tais idéias são semelhantes às coisas que estão fora de mim. Porém, o que me leva a crer que tais idéias correspondem às coisas que visam representar? Cumpre saber, portanto, se as idéias que parecem provir de fora de mim, correspondem aos objetos de que são idéias. Ora, a primeira razão de que dispomos para acreditar que as ideais sensíveis são realmente semelhantes às coisas, diz respeito ao ensinamento ou às inclinações de nossa natureza. Sabemos que as inclinações naturais resultam da espontaneidade e da condição de nosso ser (da união entre corpo e alma), por isso, poderiam constituir uma prova a favor do valor objetivo das idéias sensíveis. Mas tais inclinações se revelam não confiáveis, porque ao querer o bem e a virtude, elas me conduzem também ao mal e ao vício. Logo, não tenho motivo ou razão alguma para tomá-las como critério de verdade de meus juízos.

A segunda razão apresentada por Descartes para verificar se as idéias sensíveis podem servir de fonte de conhecimento da realidade está relacionada ao fato de que essas idéias independem de nossa vontade, e sendo assim, deveriam ser semelhantes aos objetos que as causam. No entanto, o filósofo recusa o argumento da passividade (receptividade)

²⁴⁵ *Regulae*, Regula V, AT X, 379.

dos sentidos ao constatar que o conteúdo das idéias sensíveis não pode corresponder à realidade, dado que durante o sonho tais idéias surgem em nós sem a presença das coisas externas. Portanto, assim como as inclinações naturais não podem servir de critério para a verdade de minhas sensações, também o fato de serem independentes de minha vontade não constitui uma prova convincente acerca de seu valor representacional, porque poderiam ser causadas por uma faculdade²⁴⁷ que possuo, mas que ainda não a conheço.

Note-se, portanto, que se através dos sentidos somos inclinados a admitir a existência dos corpos, não são os sentidos que nos dão a conhecer a natureza dos corpos, visto que somente a razão tem o poder de representar, isto é, de conceber idéias claras e distintas. Descartes reinterpreta (ainda que sob outra forma) o argumento da ilusão dos sentidos para refutar em definitivo aqueles que advogam o realismo ingênuo (como os escolásticos).

Portanto, a análise acerca do valor representacional das idéias sensíveis mostrou a Descartes o equívoco do senso comum: supor que as coisas são assim como as percebemos pelos sentidos. Se a descoberta da existência do mundo exterior pressupõe os sentidos, não se pode, entretanto, conhecer o mundo exterior através dos sentidos (das idéias sensíveis) visto que tais idéias são, por natureza, obscuras e confusas²⁴⁸. Embora nos informem acerca da existência das coisas, as idéias sensíveis são incapazes de dizer o que são as coisas. Por isso, diz o filósofo²⁴⁹, deve haver uma outra via pela qual possamos saber se as coisas das quais temos idéias também existem fora de nós. Descartes lança mão dos *princípios de causalidade e de correspondência*, a fim de poder explicar a origem e a natureza de nossas ideais.

²⁴⁶ *Principes*, AT IX-2, 31, 33, 34, 47.

²⁴⁷ Descartes faz aqui referência à *imaginação* que, entretanto, só poderá ser descoberta na Meditação Sexta, quando da prova acerca do mundo exterior. Na Meditação Terceira, o filósofo supõe a existência da imaginação, mas não pode ainda comprová-la. As idéias fictícias parecem ser inventadas/fabricadas por mim. Enquanto na Meditação Terceira a faculdade da imaginação é uma hipótese plausível, na Meditação Sexta, porém, a imaginação é verificada pela experiência subjetiva. Ou seja, a imaginação é uma faculdade da união substancial (do comércio entre o corpo e a mente), logo, não é por meio da imaginação que atingimos a essência das coisas. Trata-se de contestar não a função prática da imaginação, mas o valor cognitivo de seus conteúdos. A imaginação é uma faculdade auxiliar no conhecimento, por isso, está subordinada ao entendimento.

²⁴⁸ Enquanto na Meditação Quinta Descartes pretende demonstrar a essência (a extensão) dos corpos, na Meditação Sexta o filósofo vai demonstrar de forma cabal e definitiva a sua existência, mediante o argumento da distinção real entre mente e corpo.

²⁴⁹ *Méditations*, AT IX-1, 29.

1.3.1.2 A função representacional da idéia

O *Cogito* desempenha, para Descartes, uma função lógica e epistemológica, na medida em que o “eu” é o *prius*, o ponto de partida, o princípio ordenador de todo conhecimento; todo ato de pensamento implica o sujeito desse ato. Porém, nem todas as idéias são idéias primitivas ou noções comuns. Portanto, deve-se aplicar o princípio de causalidade²⁵⁰ às idéias que não constituem *noções primitivas*, a fim de poder saber de seu valor representacional. Nesse sentido, adquire validade o princípio segundo o qual “o efeito pode conter, no máximo, o mesmo grau de perfeição que a causa”. Por isso, deve existir uma relação de necessidade entre as idéias e as coisas que elas correspondem.

Porém, o que podemos conhecer pela representação? Será a realidade tal qual nós a representamos? Como saber se as nossas representações correspondem de fato à realidade exterior? Ora, representar significa apresentar à mente um conteúdo, uma idéia. Contudo, nossas idéias podem não corresponder às coisas que existem fora de nossa mente. Por isso, a representação verdadeira exerce uma função tal que é capaz de revelar a natureza da coisa representada. Conhecer é perceber pelo pensamento a natureza das coisas (o que são as coisas), apreender sua essência; ou melhor, todo conhecimento verdadeiro é o conhecimento da natureza da própria coisa. No ato de conhecer estão pressupostas as *noções comuns*, ou seja, o uso correto da razão implica a não violação dos princípios lógicos. Por exemplo, de acordo com o princípio da causalidade, deve haver em todo conhecimento pelo menos tanta perfeição na realidade formal quanto na realidade objetiva da idéia²⁵¹.

Se, conforme vimos, a mente não tem acesso direto ou imediato à realidade das coisas, então o acesso que temos não é em relação às coisas, mas às idéias ou representações das coisas. Daí resulta que as idéias funcionam como imagens²⁵² (representações) da realidade. É mediante o pensamento que podemos conhecer as coisas; só posso conhecer algo (fora de mim) através das idéias que tenho em mim²⁵³. Porém, como posso saber se à realidade objetiva de uma idéia corresponde uma realidade formal?

²⁵⁰*Méditations*, AT IX-1, 33-33. A realidade objetiva de uma idéia depende de uma causa, na qual devemos encontrar, no mínimo, tanta realidade formal quanto a idéia tem de realidade objetiva.

²⁵¹*Méditations*, AT IX-1, 32, 33, 39.

²⁵²*Meditationes*, AT VI, 37-43.

Como saber se o que está em minha mente corresponde àquilo que se encontra fora de minha mente? Em outras palavras, como é possível saber se existem fora de mim as coisas das quais tenho idéias? Ou ainda, como posso saber se uma idéia é ou não representativa de algo? Será o mundo tal qual nós o representamos pelo pensamento? Para Descartes, a possibilidade dos juízos verdadeiros requer duas condições: o princípio de causalidade e o princípio de correspondência. O que está em jogo é a possibilidade do sujeito pensante estabelecer uma relação de correspondência entre o mundo interior (mental) e o mundo exterior (extra-mental). Para Descartes, a razão tem uma capacidade representacional²⁵⁴ na medida em que as idéias não são simples cópias, reproduções das coisas, mas suas imagens mentais. A idéia constitui o objeto do conhecimento e é por meio da idéia que a coisa (o ente) é apresentada à mente.

A distinção entre *idéia* e *pensamento*²⁵⁵ constitui toda atividade epistêmica da razão. Embora as idéias possam ser materialmente falsas²⁵⁶, isto é, representar o que não existe (ou aquilo que não pode existir), a verdade e a falsidade são, para Descartes, propriedades (qualidades) dos juízos, fruto, portanto, da intervenção da vontade. Assim, uma idéia sem um objeto correspondente, constitui uma falsa representação, ao passo que uma idéia com seu objeto correspondente constitui uma verdadeira representação. Consideradas em si mesmas, as idéias são apenas modos ou formas de pensar, nesse sentido, elas são iguais entre si²⁵⁷. As idéias são como que imagens mentais das coisas²⁵⁸, funcionam como cópias, mas não são cópias nem reproduções das coisas sensíveis. Enquanto são imagens (representações) das coisas, as idéias são, porém, diferentes entre si. Portanto, a distinção se dá pelo conteúdo que representam.

Se pela doutrina do dualismo metafísico, *mente* e *mundo* encontram-se separados – a mente não tem acesso imediato ao ser das coisas, então, é de modo indireto, através das idéias que o pensamento pode estabelecer relações com o mundo, gerar conhecimento. Daí que pensar significa ter idéias, ser capaz de apresentar ou de representar as coisas à mente,

²⁵³ *Correspondance*, Carta a P. Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, AT III, 474.

²⁵⁴ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de setembro de 1647, AT V, 78.

²⁵⁵ *Secondes Réponses*, AT VII, 160. Nas palavras do filósofo, pensamento é aquilo que estamos imediatamente conscientes, enquanto idéia é a forma (modo) do pensamento.

²⁵⁶ *Méditations*, AT IX-1, 35.

²⁵⁷ *Méditations*, AT IX-1, 31-32.

²⁵⁸ *Méditations*, AT IX-1, 29, 31.

por isso, todo conhecimento pressupõe tanto o sujeito que pensa²⁵⁹ quanto a coisa representada (pensada). O ato de representar significa tornar algo presente *na* e *para* a consciência de um sujeito pensante²⁶⁰. E se é somente mediante o exercício do pensamento metafísico que emerge em nós a consciência, então nem todo pensamento é manifestação da consciência; podemos ter idéias, portanto, sem possuir consciência acerca delas²⁶¹.

Daí se segue que as idéias enquanto são representações estão estruturadas segundo uma ordem hierárquica, conforme o grau de ser (ou de perfeição) que representam. Por exemplo, a idéia de Deus é a idéia de uma substância infinita (perfeita, eterna, onipotente e onisciente), por isso, a realidade objetiva da idéia de Deus é a mais perfeita de todas as idéias²⁶², assim como a sua realidade formal ou atual. O ser perfeito contém mais ser que o ser imperfeito, do mesmo modo a substância em relação ao acidente.

Por esta razão, a atividade de pensamento implica tipos ou gêneros diferentes de idéias, os quais desempenham funções distintas no processo do conhecimento. Assim, sob a designação de idéias inatas²⁶³, Descartes distingue as noções comuns das noções primitivas. As *noções comuns*²⁶⁴ constituem os axiomas lógicos (os princípios operacionais) da razão, como, por exemplo, o da não-contradição e o da causalidade. À medida que pensamos usamos ou aplicamos espontaneamente as noções comuns. Ou seja, os princípios lógicos são inatos, estão inscritos em nossa mente. Tais idéias, portanto, não têm conteúdo representacional. Assim, por exemplo, resulta auto-evidente para a razão, o princípio segundo o qual “do nada, nada vem”²⁶⁵, como também, é coisa manifesta para a razão que “do imperfeito não é possível extrair o perfeito”.

²⁵⁹Para Descartes, o pensamento implica a mente ou a “coisa que pensa”. Ou seja, o pensamento pressupõe um sujeito pensante.

²⁶⁰LANDIM FILHO, R. Op. cit., 1992, p.55-80.

²⁶¹*Correspondance*, Carta ao Pe. Gibieuf, 19 de janeiro de 1641, AT III, 479. A mente é uma substância que pensa, por isso, pensa sempre; portanto, é possível dizer que existem pensamentos acerca dos quais não temos consciência (por exemplo, quando estávamos no ventre de nossa mãe).

²⁶²*Méditations*, AT IX-1, 31-32; *Secondes Réponses*, AT VII, 165-166.

²⁶³*Discours*, AT VI, 41; *Meditationes*, AT VII, 38, 39, 42, 64, 67, 189; *Correspondance*, Carta a Hyperaspistes, de agosto de 1641, AT III, 424; *Entretien avec Burman*, AT V, 150. Descartes afirma a necessidade de esforço e atenção para fazer com que as idéias inatas se manifestem em nossa mente.

²⁶⁴Ver *Correspondance*, Entretien avec Burman, de 16 de abril de 1648, AT V, 146; AT VI, 2; AT VIII-1, 9; AT X, 420; IX-2, 46, 64-65. Ver *Respostas às Segundas Objeções*, Axiomas I-X (IX-1, 128). As noções comuns (*notio communis*) não são idéias, mas princípios inatos da razão, portanto se encontram presentes em todos os homens, como por exemplo, o princípio da não-contradição. Porém, nem todos os homens conseguem perceber tais noções por causa dos prejuízos que obscurecem a luz natural da razão. As noções comuns não constituem representações, mas a sua condição de possibilidade.

²⁶⁵*Méditations*, IX-1, 32; *Secondes Réponses*, AT IX-1, 106.

As *noções primitivas*²⁶⁶ têm função representacional; são aquelas idéias que permitem ao sujeito pensante derivar todo conhecimento possível, visto que representam naturezas simples. Porque são indecomponíveis, tais idéias podem ser conhecidas pela evidência intuitiva da razão. Portanto, em sua atividade cognoscitiva o sujeito pensante tem prioridade sobre o objeto do conhecimento, uma vez que possui a faculdade e os princípios do conhecimento. Daí se conclui que somente a razão tem o poder de validar ou invalidar os nossos juízos. Por isso, devemos buscar na razão o critério e o fundamento da verdade. Ou seja, do fato de que as noções primitivas não podem ser engendradas (formadas) nem explicadas por nenhuma outra idéia, então podemos dizer que elas constituem as noções primeiras e originárias, permitindo a composição e a explicação de todas as outras idéias.

Segundo Descartes, as idéias constituem realidades, ou seja, o que existe em mim não é um puro nada, por isso, as idéias não são apenas objetos de representação, mas o efeito da ação de uma causa (interna ou externa) à mente. Nesse sentido, conhecer significa encontrar a origem (a causa) e determinar a natureza das idéias, ou seja, seu conteúdo representacional. Se o princípio de causalidade não pode garantir, por si só, a verdade, então, faz-se necessário estabelecer a *relação de correspondência*²⁶⁷ ou de semelhança entre a representação e a coisa representada, entre a idéia e a sua realidade. Assim, se por um lado, o princípio de causalidade permite compreender a relação entre a realidade objetiva e a realidade formal das idéias, por outro, revela-se incapaz de estabelecer a verdade dos enunciados da razão. É necessário que o sujeito pensante (epistêmico) perceba não só a causa das idéias, mas também que seja capaz de verificar a conformidade entre a idéia e a realidade representada. No entanto, nem todas as idéias têm a sua causa numa

²⁶⁶ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 21 maio 1643, AT III, 665-66. “Primeiramente, considero haver em nós certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. [...] pois, sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma”. Ver também, *Principes*, AT IX-2, 45. Cumpre notar, porém, que a idéia de *sujeito substancial* (*Cogito*), assim como a idéia de *união substancial* são representações num sentido específico. A idéia do *Cogito* não é uma idéia que representa algo que existe fora do pensamento, por isso, é uma representação de si. A idéia de *união substancial* não é uma idéia clara e distinta para a razão (não tem função epistêmica), mas é uma idéia clara para a experiência dos sentidos, ou seja, é uma idéia que não pertence aos juízos metafísicos ou científicos, mas aos juízos práticos.

²⁶⁷ *Correspondance*, Carta ao P. Dinet, AT VII, 566; Carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639, AT II, 587-599. LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, 1992, p. 25. “O Princípio da Correspondência, analisado como uma noção comum, é, portanto, apenas um princípio formal, uma *regra da razão*, e não um *conhecimento* de objeto (*res*)[...]”

realidade formal, daí que uma idéia pode ser causa de outra idéia, ou seja, pode ser a causa formal sem ser a sua realidade formal.

Cumpra observar que, se o pensamento não tem poder para criar a realidade²⁶⁸, ele pode, entretanto, inventar idéias que não encontram correspondência fora da mente. É o caso, como dissemos, das idéias fictícias que têm a sua causa ou origem na imaginação. Entretanto, assevera Descartes, tudo o que existe tem necessariamente uma causa; portanto, o *princípio de causalidade* é tanto ontológico quanto epistemológico. Contudo, o princípio de causalidade é insuficiente para estabelecer a verdade sobre as coisas. Isto significa dizer que se nada vem do nada (ou se tudo o que existe tem uma causa), então também a realidade objetiva da idéia só tem validade quando em relação de correspondência com a realidade formal da idéia. Portanto, se a ação de causalidade explica a relação entre coisas e idéias, o princípio de correspondência confere à razão o poder de aferir a natureza ou o valor representacional das idéias.

Se o conhecimento resulta da percepção da relação causal e da relação de correspondência que existe entre a representação e a coisa representada, então o conteúdo da idéia é o objeto da representação e o conteúdo do pensamento constitui o juízo. É no julgamento que fazemos acerca das coisas que consiste o conhecimento verdadeiro. É do conteúdo de nossos juízos e não de nossas idéias que emerge a verdade. A verdade e a falsidade são propriedades dos juízos, não das idéias nem das coisas. Se os objetos de nosso conhecimento são as idéias (uma vez que só posso conhecer através de idéias), possuir idéias, porém, não equivale a possuir conhecimento. O ato cognoscitivo pressupõe a capacidade representacional do pensamento, assim como a aplicação dos princípios de causalidade e de correspondência.

Enquanto para o realismo escolástico-tomista, as idéias provêm por abstração (por um processo que vai do sensível ao inteligível), para Descartes, a razão não concebe as idéias por um processo abstrativo, mas por um processo introspectivo (intuitivo-dedutivo). A realidade objetiva da idéia é aquilo que é imediatamente acessível ao sujeito pensante. Por isso, a representação mental pressupõe uma relação de correspondência entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido.

²⁶⁸Vale notar que em face dessa tese, Descartes não poderia ser acusado de idealista nem de racionalista como pretendem alguns intérpretes.

Disso decorre que a realidade objetiva de uma idéia (o seu valor representativo) depende tanto da demonstração da consistência da razão quanto da realidade atual da qual é o seu efeito. Ao remontar dos efeitos às causas, o filósofo estabelece um grau (índice) de realidade às idéias. As idéias que não possuem realidade extra-mental são vazias de significado, são invenções (ficções) da mente humana. A verdade implica não apenas a possibilidade de ser ou de existir, mas a existência atual. A coisa representada pela realidade objetiva da idéia atua no processo de conhecimento como causa formal (ou eminente) de uma idéia. Portanto, se tudo o que existe depende de uma causa para existir, isto é, se não existe efeito sem causa, então o *princípio da causalidade*²⁶⁹ constitui um axioma fundamental da estrutura operacional da razão. Nesse sentido, o valor objetivo das idéias depende, por um lado, da infalibilidade da razão quando opera com idéias claras e distintas e, por outro, do axioma segundo o qual não pode haver no efeito mais ser ou perfeição que na causa²⁷⁰.

Se a razão é a faculdade capaz de perceber idéias claras e distintas e se a vontade é a faculdade capaz de asserir acerca do verdadeiro e do falso, então a verdade brota do juízo. Portanto, as demais faculdades (os sentidos, a memória e a imaginação) desempenham apenas papel subsidiário (função auxiliar) na tarefa de conhecer. De igual modo, se a função representativa das idéias consiste em apresentar à mente objetos que devem corresponder às coisas que existem fora de nós, então, a objetividade do conhecimento consiste em converter a evidência racional em verdade pelo sujeito pensante.

Para o filósofo, foi Deus quem imprimiu as idéias em nossa mente, portanto, todas as possibilidades de pensamento já estão virtualmente determinadas em nós. Embora o conhecimento não seja inato, mas somente as idéias, a razão está metafisicamente determinada a pensar. Conhecer significa representar através de nossas idéias a essência das coisas. Por isso, a relação entre *mente e mundo* é sempre uma relação mediada por idéias. A nossa mente tem a capacidade de espelhar o mundo. A imaterialidade da mente torna problemática, mas não impossível a sua relação com o mundo (a materialidade).

²⁶⁹*Secondes Réponses*, IX-1, 127. Para Descartes, o princípio de causalidade não se aplica somente às coisas físicas, mas também à relação entre as coisas e as idéias.

²⁷⁰*Méditations*, AT IX-1, 33. “Ora, a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva”.

Em suma, a teoria da verdade²⁷¹ em Descartes concerne não só à coerência dos enunciados, mas à correspondência entre a idéia e o seu objeto representacional. A verdade de um enunciado pressupõe não só a consistência interna (lógico-conceitual) das idéias, mas o seu conteúdo representacional. Descartes parte, portanto, da análise do conteúdo representacional da idéia para aferir o seu valor objetivo, o que implica descrever um movimento que remonta do efeito para a causa; da realidade objetiva da idéia à sua realidade formal. Se pelo princípio de causalidade é possível explicar a origem (a gênese) das idéias, pelo princípio da correspondência a razão pode certificar-se do valor do conhecimento, isto é, da verdade ou falsidade de nossos juízos.

²⁷¹ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639, AT II, 597. Para Descartes, não é possível estabelecer a verdade acerca das coisas sem pressupor a idéia de verdade. Ou melhor, a *idéia de verdade* é uma noção comum (auto-evidente) para a razão, por isso, é-nos impossível duvidar acerca da idéia de verdade. Ou seja, duvidar da possibilidade da verdade significaria pressupô-la. Daí que a idéia de uma razão sem pressupostos (destituída de idéias ou princípios) é algo inconcebível para Descartes. A verdade pressupõe a certeza sempre que a razão concebe idéias simples (noções primitivas e noções comuns). Desse modo, tudo o que a razão concebe clara e distintamente torna-se regra geral da verdade. Embora Descartes afirme partir do pensamento puro (de um marco zero), isto não significa partir do nada. Nesse sentido, a filosofia de Descartes constitui um contraponto permanente, por exemplo, à teoria das idéias de J. Locke. Para este filósofo, as idéias simples têm origem nas coisas sensíveis; exceção feita às idéias complexas, mas tais idéias são redutíveis às simples. Para Descartes, ao contrário, as coisas sensíveis não têm o poder de causar em nós idéias.

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM DESCARTES

O problema antropológico constitui o núcleo central do pensamento de Descartes. É a partir dele que é possível reconstruir os fundamentos de sua filosofia (teórica e prática). Em outras palavras, é a concepção de homem (*unum per se*) que permite a Descartes estabelecer os princípios metafísicos, assim como derivar um método de pensamento, determinar o valor e a utilidade da filosofia. O tema antropológico perpassa, portanto, a obra cartesiana definindo sua própria concepção filosófica. Ao perguntar: *o que sou? Por que é possível conhecer?* Descartes deseja investigar as condições de possibilidade do conhecimento (certo e verdadeiro); descobrir os seus fundamentos e critérios, determinar a natureza do sujeito epistêmico enquanto realidade não sujeita às contingências de espaço e tempo. Porém, ao se indaga: *como devo viver?*, o filósofo deseja reconduzir a filosofia à vida prática; mostrar que o valor do conhecimento consiste em proporcionar bem-estar ao homem. Além da capacidade (e da necessidade) de conhecer, o homem tem a capacidade e a necessidade de agir.

Como dissemos, a partir de sua metafísica, Descartes estabelece dois planos (domínios) distintos em sua filosofia: a) o *plano do conhecimento* (metafísico e físico) – da separação substancial entre mente e corpo, mediante o qual é possível definir a natureza do conhecimento (sua origem e extensão), assim como estabelecer a ciência; b) o *plano da vida* – que diz respeito à experiência da união substancial entre corpo e mente, isto é, aos motivos e interesses de nossas ações. A transição da metafísica à física marca, porém, uma mudança de propósito na filosofia cartesiana – conhecer as leis que regem o funcionamento mecânico do universo; estabelecer a ciência, a fim de poder conferir ao homem domínio sobre a Natureza. O ideal cartesiano de ciência consiste, neste sentido, em proporcionar ao homem um conhecimento completo dos fenômenos físicos. É pela ciência que o homem pode tomar posse do mundo. A passagem da física à vida prática marca não só uma mudança de propósito, mas de plano na filosofia cartesiana. Ou seja, onde o conhecimento já não é possível, o que está em questão são as urgências da vida prática. Por isso, não se trata de seguir (nem de confiar) somente na razão, mas de satisfazer sob o controle da razão

nossas paixões. Portanto, não é a verdade que se deve buscar, mas aquilo que é útil à vida humana.

Embora estejamos acostumados a uma interpretação racionalista do pensamento de Descartes, cumpre observar que o pensamento sensível constitui o ponto de partida e de chegada na filosofia cartesiana. No plano do conhecimento, o pensamento sensível é excluído na metafísica e subordinado ao pensamento racional na ciência, mas no plano da vida prática, o pensamento sensível é afirmado e reintegrado ao pensamento racional. É do homem concreto (real) que o filósofo parte para constituir sua filosofia. Enquanto na metafísica a busca dos fundamentos do conhecimento implica uma depuração da razão (um afastamento da mente em relação aos sentidos), na vida prática é o intercâmbio entre mente e corpo que interessa.

Se, conforme dissemos, não é possível compreender nem explicar racionalmente a união entre mente e corpo, podemos, entretanto, assevera o filósofo, atestar pela experiência tal fato. Portanto, podemos conhecer e explicar os efeitos da ação da mente sobre o corpo, descrever os mecanismos de interação entre a substância material e espiritual. É pela experiência subjetiva e não pela ciência que se pode conhecer a consciência. Ora, conhecer a natureza humana implica saber como devemos agir (em face das contingências espaço-temporais), que conduta assumir diante dos problemas e das situações práticas, do imprevisto das circunstâncias.

Como vimos no Capítulo 1, o problema do conhecimento constitui o eixo sobre o qual gira toda a filosofia teórica de Descartes. Nesse domínio, a verdade só é possível porque a evidência e a certeza são possíveis. Ao estabelecer os princípios metafísicos, o filósofo tem a pretensão de fundar as ciências – tornar possível o domínio técnico-científico do homem sobre a Natureza. Descartes acredita ser possível através do conhecimento científico prolongar a vida humana, aumentar o bem-estar do homem sobre a face da Terra. A física nos permite conhecer a Natureza mediante a descoberta de leis que são as constantes (regularidades) universais que atuam como causa na produção dos fenômenos naturais. Ora, uma vez estabelecidas as leis naturais é possível ao homem prever (saber previamente) o comportamento da Natureza; ou melhor, o conhecimento das leis confere ao homem a capacidade de entender e intervir no funcionamento dos mecanismos naturais. O determinismo causal que governa a ação entre os corpos físicos, nos permite, por exemplo,

prever com relativa exatidão o seu movimento. As leis que regem o mundo físico na medida em que impõem uma ordem à Natureza são imutáveis ou irrevogáveis. Assim, isso, o que era desconhecido e assustador passa a ser conhecido e familiar.

Porém, embora necessário, o conhecimento teórico (proporcionado pela metafísica e pela física) é incapaz de resolver os problemas práticos da vida humana. O homem tem necessidade não só da metafísica e da ciência para viver, mas de meios ou de instrumentos técnicos. Para Descartes, o conhecimento que não traz benefícios ao homem (não responde às suas necessidades práticas) é de todo inútil. Ou seja, o valor do conhecimento não está na contemplação desinteressada (na especulação teórica), mas na subordinação da teoria à prática, no aperfeiçoamento das condições materiais e espirituais de existência do homem. O filósofo concebe, desta forma, a necessidade das ciências aplicadas (Mecânica, Medicina e Moral), a fim de conferir ao homem poder (domínio) tanto sobre a Natureza (natureza externa) quanto sobre si mesmo (a natureza interna).

A medicina é concebida por Descartes como uma técnica que resulta tanto dos fundamentos metafísicos quanto da aplicação das leis da física ao funcionamento do corpo humano. Como sabemos, o atraso em que se encontrava a medicina à época de Descartes devia-se, sobretudo, às práticas empíricas e supersticiosas da tradição médica²⁷². O desconhecimento acerca de como funcionava o corpo humano resultava na incapacidade de identificar (diagnosticar) as verdadeiras causas das doenças. Ora, tal condição condenava milhões de pessoas à morte precocemente. O filósofo, ao contrário, alimentava a esperança²⁷³ de poder estabelecer os fundamentos de uma medicina científica, que fosse capaz de livrar o homem das doenças (conservar a saúde) e prolongar a vida humana.

Nesse sentido, a saúde do corpo resulta do bom funcionamento de seus órgãos, ao passo que as doenças decorrem de seu mau funcionamento. A cura das doenças implica o conserto (a restauração) da função do órgão danificado (defeituoso)²⁷⁴. Ou seja, as doenças de origem orgânica podem ser explicadas e tratadas mediante a ação de causas físicas (fisiológicas). Se o corpo humano funciona como uma máquina (é regida pelas leis da

²⁷²As práticas médicas à época de Descartes seguiam a tradição antiga, os princípios da medicina de Hipócrates e de Galeno.

²⁷³*Correspondance*, Carta a Plempius, de 20 de dezembro de 1637, AT I, 649.

²⁷⁴A medicina cartesiana é considerada precursora da medicina medicamentosa que se serve de substâncias químicas e de procedimentos mecânicos (cirurgias) como forma de intervenção nos corpos doentes. Nesse

física), o homem, entretanto, não é uma máquina, porque nem seu pensamento nem suas ações são mecânicas. Isto significa dizer que apesar da interação substancial, corpo e alma têm funções distintas. Pensar é função da alma, ao passo que o movimento (involuntário) é função do corpo. Por exemplo, a circulação do sangue, a nutrição e o crescimento são funções do corpo²⁷⁵. Corpo e alma interagem a fim de assegurar a saúde e conservar a vida do ser humano.

A moral na medida em que é um conjunto de regras (máximas) com o objetivo de disciplinar ou dirigir nossa conduta, também é uma técnica. Porque o ser humano não é um puro espírito²⁷⁶ (um ser desencarnado), mas um ser composto de corpo e alma necessita agir (fazer constantemente escolhas, tomar decisões) para bem viver. Porém, nem sempre o homem tem controle sobre suas paixões, visto que suas ações sofrem influência tanto da alma quanto do corpo. A origem da moral decorre, portanto, da natureza humana, isto é, do fato de que o homem é um ser híbrido, um composto substancial; nem sempre aquilo que desejamos é aquilo que a razão nos aconselha a fazer. É, portanto, o conflito entre nossa *vontade* (querer) e a *razão* (saber) que dá origem à moral. Se fôssemos um puro espírito (um anjo), a nossa vontade (embora livre) seria instruída tão-somente pela razão. Neste caso, a possibilidade de errar seria apenas teórica e não prática (moral).

Se não somos anjos (espíritos desencarnados), mas um composto de corpo e alma, então ser-nos-á útil distinguir aquilo que é próprio do corpo (o movimento mecânico) e o que é função da alma (o pensamento), Se fôssemos apenas dotados de corpo viveríamos como os demais seres vivos (perseguindo ou buscando apenas a sobrevivência física

sentido, curar uma doença significa ativar ou desativar um mecanismo de ação do corpo, controlar suas funções e seus processos vitais, manipular tecnicamente o corpo.

²⁷⁵Atualmente, as descobertas da ciência médica nos informam que do ponto de vista fisiológico (das funções do corpo) existem diferentes sistemas em funcionamento no organismo humano: o circulatório, o nervoso, o respiratório, o digestório, o reprodutivo e o endócrino. Embora diferentes em suas funções, tais sistemas são interdependentes, ou seja, existe uma unidade funcional no organismo, portanto, se uma função orgânica está comprometida, as demais funções são afetadas por isso. A disfunção de um órgão afeta a função dos outros. Ora, tal fato parece confirmar a tese cartesiana segundo a qual o corpo humano é uno e indivisível, ou seja, as partes (órgãos) do corpo humano funcionam em vista do todo.

²⁷⁶*Correspondance*, Carta a Regius, janeiro de 1642, AT III, 493. “Pois se um anjo estivesse em um corpo humano, não teria sensações como nós temos, mas simplesmente perceberia os movimentos causados pelos objetos externos e, dessa forma, seria diferente de um ser humano genuíno”. *Sixièmes Réponses*, AT IX, 242. No dizer do filósofo, “[...] sont les memes hommes qui pensent et que ont des corps”. Portanto, a doutrina da união substancial visa refutar tanto o angelismo quanto o materialismo (o homem não é uma máquina). O angelismo é insustentável porque reduz o homem à sua alma (afirma à maneira de Platão no *Fédon*, um dualismo ontológico), o materialismo é inaceitável porque reduz o ser do homem à matéria, negando-lhe a liberdade (a autodeterminação).

individual). Porém, o fato é que somos seres compostos (de corpo e alma) e esta condição confere à vida humana uma característica singular, somos seres sociais ou morais e que desejam a felicidade. Nesse sentido, o homem é para si mesmo um problema e uma tarefa. Por isso as perguntas: por que existimos? Como devemos viver? Que caminho seguir? Como é possível alcançar a felicidade? A dualidade de nosso ser parece dividir nossos interesses e desejos instaurando um conflito entre a razão e a vontade. Para resolver tal problema, Descartes propõe a subordinação da vontade à razão. Desse modo, devemos saber não só como agir (ou viver), mas porque agir de um modo e não de outro. A mobilização e o disciplinamento da vontade (pela razão) são condições necessárias à conquista da felicidade.

Dito de outra forma, a condição humana (o fato de sermos um composto substancial) está na origem de todos os problemas morais. Por isso, a tarefa humana fundamental é viver de modo a conservar a união substancial. Aprender como deve agir nas diferentes circunstâncias da vida prática é o desafio que se apresenta ao ser humano. A filosofia deve, portanto, se converter em sabedoria (nos ensinar a viver. Resta saber, porém, quando a vida humana é louvável ou desprezível ou quando uma ação é boa ou má. Ora, o homem é, para Descartes, um ser dotado de razão e vontade. Possuímos a capacidade de conhecer e de querer. Por isso, a finalidade da vida humana está inscrita em nosso próprio ser. Viver significa agir segundo aquilo que a natureza nos ensina, buscar aquilo que é agradável e fugir daquilo que é desagradável. Porém, não basta agir segundo nossa natureza, é necessário aperfeiçoá-la, corrigir nosso modo de ser (nossa conduta). Assim, se pela razão temos a capacidade de conhecer, pela vontade temos a capacidade de querer (escolher, decidir e agir). Portanto, ao homem não é dado agir sem o conselho (esclarecimento) da razão; ou seja, a vida humana só tem sentido e valor quando instruída pela razão. O insensato e o louco são seres humanos que agem sem consultar (ou seguir) a razão, por isso não podem alcançar a felicidade.

Para Descartes, a *liberdade da vontade* é a única coisa que nos pertence; por isso, a verdadeira felicidade diz respeito às coisas que dependem inteiramente de nós. Isso significa dizer que em suas ações o homem deve conter a vontade dentro dos limites da razão. Nesse sentido, a moral cumpre na dinâmica das paixões, uma função reguladora ao invés de repressora. Não se trata de suprimir ou de eliminar nossas paixões, mas de fazer

bom uso delas. Ou seja, devemos agir segundo o que julgamos ser o melhor. Enquanto sujeito moral, o homem é capaz de agir em vista do bem e do mal. Se do ponto de vista epistêmico é dado à vontade o direito de suspender o juízo, do ponto de vista moral (da conduta prática ou da ação), porém, a vontade não pode permanecer irresoluta. A irresolução ou indecisão representa o colapso, a fraqueza e a derrota da vontade diante das vicissitudes e urgências da vida. O homem é livre (dotado de vontade) para escolher viver segundo o bem e a verdade, ou para viver segundo o mal e a falsidade. As ações práticas requerem do sujeito moral (do ser humano) a capacidade de discernir entre o bem e o mal sem a evidência racional. Portanto, se as ações humanas não podem ser orientadas pela verdade racional (como ocorre na metafísica e na física), então cabe ao homem orientar sua conduta segundo as opiniões mais sensatas ou prováveis, ou seja, segundo o sistema ou a moral vigente.

No plano da união substancial, a probabilidade assume o lugar da certeza, instaurando novos critérios de julgamento; por isso, o juízo moral não tem a mesma natureza do juízo epistêmico. Os juízos morais são sempre particulares (válidos para uma comunidade de homens), ao passo que os juízos epistêmicos são universalmente válidos. A moral de Descartes consiste, portanto, numa técnica de controle e de domínio das paixões. O homem nasce livre e indeterminado, portanto, é sua tarefa forjar seu próprio caráter, determinar para si o tipo de pessoa que quer ser. Ora, isso só é possível mediante a aplicação (determinação) da vontade. Porque não somos perfeitos (não nascemos prontos e acabados), devemos perseguir a perfeição. É a perfectibilidade (o desejo de perfeição) que caracteriza nosso ser moral. A finalidade da moral consiste em aperfeiçoar nossas ações através de nossa vontade. Nossas ações tanto constituem quanto manifestam nosso ser. Por isso, o combate ao erro (e ao mal) representa, para Descartes, o aperfeiçoamento moral do homem. O homem que se deixa vencer pelas paixões é, no dizer de Descartes, infeliz, porque instaura o mal e a desordem em si e na sociedade. O homem cartesiano deve ser resoluto (determinado), agir segundo o melhor juízo; a vontade deve aderir à razão, a fim de que nossas ações não sejam cegas ou impulsivas, evitando o arrependimento. Ou seja, se as nossas ações práticas não podem ser completamente racionais (uma vez que não são ações determinadas apenas pela razão), elas não podem ser, contudo, irracionais (contrárias à razão). Ao contrário, elas podem e devem ser *razoáveis* (orientadas pela razão). A

razoabilidade constitui, nesse caso, o critério de nossos juízos morais. A razão deve nos instruir ou nos conduzir segundo o que é o melhor (o mais razoável).

Portanto, aparentemente contraditórios e mutuamente excludentes o plano do conhecimento (da verdade) e o plano da ação (da vida prática) formam uma unidade no interior da filosofia cartesiana. Teoria e prática são integradas sob o conceito de *sabedoria* que, como veremos, implica o perfeito conhecimento de tudo o que o homem pode saber, a fim de poder melhor conduzir sua vida. A filosofia é o estudo da sabedoria, por isso todo conhecimento visa uma finalidade prática (moral ou técnica). A *ação moral* e a *ação técnica* pressupõem a capacidade de bem julgar; a capacidade de distinguir o certo do errado, o bem do mal. O homem filosofa, a fim de poder viver em conformidade com a razão. Se a sabedoria implica uma vida segundo a razão, então o homem deve buscar formar o melhor juízo possível sobre as coisas (escolher o que é melhor); agir conforme a razão. Por isso, a ação humana destituída de racionalidade (ou de justificativa racional) é, aos olhos de Descartes, absurda e inaceitável. O valor do conhecimento consiste em potencializar (aumentar) a capacidade da ação humana, seja ela técnica ou moral. Nesse sentido, a filosofia cartesiana seria impensável sem o seu pressuposto antropológico. Importa-nos, portanto, compreender não só como Descartes desenvolve seus argumentos a favor de sua concepção antropológica, mas como o filósofo concebe a vida humana a partir do pressuposto da união substancial. Para tanto, é necessário examinar as implicações (psicofisiológicas e morais) da doutrina cartesiana acerca da *união substancial*, a fim de compreender a sua coerência no interior do sistema cartesiano. Ora, se a interação causal entre mente e corpo é incompreensível à razão, a mesma razão, entretanto, pode adquirir um conhecimento (ainda que negativo) sobre tal fato, expresso sob a forma de um paradoxo²⁷⁷: é possível saber o que não se pode saber. Embora incompreensível, a união substancial é cognoscível (passível de conhecimento pelos sentidos). No domínio da união substancial, a razão não é suprimida; o que fica excluída é a possibilidade de se estabelecer certezas absolutas. Descartes constata a incapacidade natural da razão de ir além de seus limites cognoscitivos. E se tais limites são inerentes à razão, eles são, portanto, intransponíveis. A razão humana porque é finita não pode conhecer aquilo que por natureza está impossibilitada de conhecer. Ou seja, se a união substancial não é uma idéia clara ao

entendimento humano²⁷⁸, disso não resulta que ela não possa ser pensada ou concebida. Ao contrário, Descartes atribui à filosofia além de uma utilidade teórica, mas prática, qual seja, a de nos orientar em nossas ações mesmo na ausência de certezas. Se no domínio prático o problema mente-corpo deixa de existir, então, trata-se de circunscrever o fato da união substancial a partir de seu próprio estatuto, perceber seus pressupostos e suas implicações. Analisar e compreender as implicações da doutrina da interação substancial no contexto da filosofia prática de Descartes é o objetivo de nosso segundo Capítulo.

2.1 A natureza humana

A antropologia não constitui para Descartes uma área à parte de sua filosofia, mas o eixo central de sua metafísica. Ou melhor, os problemas metafísicos são essencialmente problemas antropológicos. Como dissemos, a filosofia de Descartes objetiva refutar a antropologia escolástica. Segundo esta concepção filosófica, há uma unidade substancial entre corpo e alma; à alma cabe a função não só de mover, mas de infundir vida ao corpo. Neste sentido, a alma é a própria forma substancial do corpo; é o princípio de formação e de conservação do ser vivo. Porém, para Descartes a vida se explica mecanicamente. Por isso, resulta contraditória a idéia de que alma e corpo são duas substâncias incompletas como quer o aristotelismo-escolástico. Ou seja, o homem não é uma substância individual, mas um composto substancial.

Para Descartes, tal forma de conceber a relação entre corpo e alma constituía um impedimento à compreensão (e explicação) daquilo que se passava com o corpo, como também inviabilizava a física enquanto ciência. Reduzida à especulação metafísica, a física aristotélico-tomista mostrava-se, aos olhos de Descartes, contraditória, porque abrigava idéias confusas e sujeitas à dúvida. A medicina, por exemplo, não poderia ser uma verdadeira ciência. Por isso, a distinção real entre o mundo físico e o mundo metafísico era a condição necessária para poder reconstruir os saberes e fundamentar as ciências. Por esta razão, a explicação do funcionamento do corpo humano, a partir dos princípios da

²⁷⁷Cumprer notar que também a ação de Deus no mundo é incompreensível para o homem, sem, contudo, ser incognoscível.

²⁷⁸Nas *Quintas Objeções*, Gassendi questiona a possibilidade da comunicação entre substâncias heterogêneas, assim como fez a princesa Elisabeth (AT III, 684) em sua correspondência com Descartes.

mecânica, tornava possível a física enquanto ciência. Neste empreendimento, apresentava-se como decisivo e urgente o estabelecimento de um único método, capaz de fundamentar todo critério de verdade. Por outro lado, cumpre ressaltar que a filosofia de Descartes introduz de forma decisiva o *mecanicismo* na Física e na Medicina. Desse modo, o filósofo concebe não apenas o Universo como uma grande máquina, mas também o corpo humano enquanto é parte do mundo sensível, porque tem em si a capacidade de se mover. Porém, o *mecanicismo* cartesiano que permite ao ser humano explicar e conhecer o movimento (comportamento) dos corpos físicos não pode ser aplicado ou estendido pura e simplesmente ao estudo da mente humana. Por isso, se a concepção mecânica do corpo humano pode ser em grande parte atribuída a Descartes, não se pode, contudo, encontrar no filósofo o precursor da reprodução mecânica da mente humana.

Portanto, os fundamentos da antropologia cartesiana encontram-se diretamente ligados aos seus princípios metafísicos. Se Descartes pôde mediante o exercício metafísico afastar a mente dos sentidos, descobrir a realidade indubitável (o *Cogito*) é porque a mente já se encontrava unida ao corpo (à realidade material e perecível). Portanto, parece razoável supor que a dúvida dos sentidos pressupõe a existência do corpo. Isto significa dizer que o *Cogito* (sujeito pensante) não surge *ex nihilo* (do nada); emerge do homem real e concreto, da experiência da união substancial. Ou seja, só é possível separar o que antes estava unido. A descoberta do *Cogito* implica a possibilidade da separação da alma em relação ao corpo. Ao que parece, o itinerário metafísico não prova que a alma e o corpo humano são realidades *separadas*, mas *separáveis*²⁷⁹, que podem existir separadamente (ao menos pelo poder de Deus). O “dualismo cartesiano” seria, portanto, melhor interpretado enquanto “dualismo de direito” ao invés de “dualismo de fato”. Se assim não fosse seríamos como anjos (seres desencarnados), constituídos somente de espírito. Porém, como seres puramente espirituais não teríamos necessidade de agir, nem problemas morais. Ora, o *homem cartesiano*²⁸⁰ na medida em que é um composto substancial está sujeito a todas as contingências da vida; encontra-se desde sempre em relação com os outros seres humanos.

²⁷⁹Vale observar que aquilo que Descartes entende por *real* abrange dois sentidos diversos: pode significar *atual* (o que existe de fato) e *possível* (aquilo que pode existir de direito).

²⁸⁰Note-se que Descartes (AT VII, 25; AT X, 516) recusa a definição de homem como “animal racional”, defendida pela tradição aristotélico-tomista. Para o filósofo, os conceitos animal e racional engendram na mente uma confusão interminável, o que contraria os princípios da verdadeira filosofia. Nesse sentido, diz o filósofo (AT IV, 574-575) que o corpo humano na medida em que é uma realidade física e biológica (uma

A natureza humana (a união substancial) diz respeito à nossa condição de seres humanos, à condição sob a qual nos encontramos inseridos no mundo. A natureza humana se apresenta ao homem como um fato irrenunciável e imutável, ou seja, não podemos escapar a esta condição nem modificar nossa natureza. Por isso, o que podemos fazer é mudar nosso modo de ser no mundo. Daí que se do ponto de vista epistêmico, o sujeito cartesiano é uma substância completa (*res cogitans*), uma realidade independente e separada das outras substâncias finitas, do ponto de vista da vida prática, o ser humano é dependente dos outros seres; é incapaz de subsistir sozinho²⁸¹. É na convivência com os outros homens que nos humanizamos. É extraindo da Natureza nosso sustento que podemos biologicamente existir. Porém, o que define a natureza do ser humano é a sua capacidade de pensar e de agir livremente, de distinguir o bem do mal, de fazer escolhas e de tomar decisões. É pelo poder irrepreensível de nossa vontade, isto é, pela liberdade que o ser humano justifica as suas ações.

Porém, do fato de que o ser humano é um composto substancial, segue-se que não é possível conceber clara e distintamente os efeitos dessa união; as sensações e paixões²⁸². Experimentamos, diz Descartes, em nós mesmos este fato (os efeitos dessa realidade). Ao corpo pertencem os “espíritos animais” (a causa próxima das paixões da alma). A função do corpo é sentir, nos informar acerca do mundo. Porém, a razão e a vontade pertencem à alma, que são, segundo o filósofo, tudo o que está em nosso poder. A função da alma é

máquina) nos faz semelhantes aos animais; porém, nosso corpo se encontra unido a uma alma de natureza espiritual (dotada da capacidade de pensar), logo, nosso corpo (aquilo que é comum entre nós e os animais) é incapaz de constituir a essência de nosso ser. É o fato de pensar, acrescenta o filósofo, que nos mostra que somos superiores aos animais (aos autômatos). A idéia de homem, pela qual podemos determinar a natureza humana, deve ser, portanto, uma idéia inata, simples e originária (apesar de não poder ser engendrada nem concebida pela razão, mas tão-somente pelo composto substancial).

²⁸¹ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 15 de setembro de 1645, AT IV, 293. “[...] embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras e, por conseguinte, cujos interesses são de certo modo distintos dos do resto das pessoas, devemos, contudo, pensar que não poderíamos subsistir sozinhos e que somos, efetivamente, uma das partes do universo e, mais particularmente ainda, uma das partes desta terra, uma das partes deste Estado, desta sociedade, desta família, à qual estamos unidos pela morada, pelo juramento, pelo nascimento. E devemos preferir sempre os interesses do todo, de que somos parte, aos da nossa pessoa em particular; mas com medida e discrição, pois seria errado expormo-nos a um grande mal no mero intuito de conseguirmos um pequeno bem para os nossos pais ou para o nosso país [...]”.

²⁸² *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 6 de outubro de 1645, AT IV, 309-311. Para o filósofo, “[...] pode-se, em geral chamar paixões a todos os pensamentos que são assim excitados na alma sem o concurso da sua vontade (e, por conseguinte, sem nenhuma ação que venha dela) pelas meras impressões que estão no cérebro, pois tudo o que não é ação é paixão. Mas, por via de regra, restringe-se este nome aos pensamentos que são causados por alguma agitação particular dos espíritos. Com efeito, os que vêm dos objetos exteriores, ou das disposições interiores do corpo, como a percepção das cores, dos sons, dos odores, a fome, a sede, a dor e outras semelhantes, chamam-se sensações, umas exteriores, outras interiores. “

pensar, por isso, cabe a ela o comando de nossa vida. Porque nossos pensamentos nos pertencem, somos, então, os autores (sujeitos) de nossas ações. Por isso, se não está em nosso poder suprimir os “espíritos animais”, podemos, entretanto, mudar o seu movimento; modificar artificialmente o seu curso através da vontade, reorientar nossos impulsos e desejos. A certeza moral diferentemente da certeza metafísica está fundada sobre uma opinião (crença ou convicção). O que o homem deve buscar é o melhor juízo (opinião), sabendo que não poderá alcançar um juízo objetivo.

Em sua crítica à tradição filosófica, Descartes vai afirmar que a alma não é o princípio do movimento do corpo; não é a alma que cabe infundir vida ao corpo. A vida²⁸³ do corpo se explica por processos fisiológicos. Por isso, a morte do corpo ocorre quando seus mecanismos entram em colapso, isto é, param de funcionar. Ora, o corpo só pára de funcionar quando seus órgãos sofrem uma deterioração (desgaste) irreversível de suas funções.

Portanto, se por um lado, a separação substancial operada pela metafísica cartesiana traz como consequência a possibilidade das ciências, por outro lado, acarreta uma impossibilidade teórica, qual seja, a de se poder conceber racionalmente a união entre substâncias diferentes. Ora, para os racionalistas, se algo se revela ininteligível é porque não pode existir. Descartes, entretanto, propõe a tese contrária. O plano da união substancial encontra-se aquém (ou além) da capacidade da razão (das idéias claras e distintas), impondo um limite ao nosso conhecimento. Embora independentes, as substâncias mente e corpo formam uma unidade no ser humano. A diferença substancial não impede a ação da alma sobre o corpo nem a ação do corpo sobre a alma, isto é, a existência de uma ação recíproca entre as substâncias. A interação causal entre mente e corpo não significa que a mente é produzida pelo corpo ou que o corpo é produzido pela mente, mas que os estados mentais e corporais (físicos) são reciprocamente produzidos e alterados.

Assim, o experimento metafísico que vai da *distinção real* à *união substancial* descreve um processo de alargamento ou de expansão do pensamento. No regime da representação mental, o pensamento se caracteriza pelas idéias claras e distintas (pela

²⁸³Para Descartes, a origem da vida e de tudo o que existe deve ser atribuído a Deus, por isso é algo que escapa ao poder da razão humana (finita). Porém, a geração (transmissão) e a conservação ou manutenção da vida podem ser racionalmente (ou cientificamente) explicadas e demonstradas.

evidência racional). Como assinalamos, a doutrina da união substancial introduz uma mudança de plano na filosofia; o que era obscuro e confuso passa a integrar o conceito de pensamento; as faculdades dos sentidos e da imaginação são restituídas ao sujeito pensante. Portanto, é necessário distinguir os conteúdos mentais que são objetos de percepções claras e distintas (as idéias)²⁸⁴ dos eventos ou estados mentais que são produtos da união substancial (objetos de percepções obscuras e confusas pelo entendimento). Portanto, se quisermos compreender a natureza do pensamento, devemos então, considerá-lo em seu duplo registro: o da separação e o da união substancial. Por exemplo, a dor enquanto conceito é clara e distinta, mas enquanto sensação, a dor apesar de ser clara não pode ser distinta²⁸⁵. Daí que nem todo pensamento é, para Descartes, claro e distinto. Embora o *sujeito psicológico* (dos estados mentais) tenha acesso imediato aos conteúdos de sua consciência, não é claro nem distinto o que ele percebe; portanto, nossas sensações, imaginações, paixões e apetites são pensamentos obscuros porque decorrem da união substancial.

Assim, cumpre ainda distinguir em Descartes, *operações mentais de estados mentais* (percepções, desejos, intenções, propósitos, expectativas, sensações, paixões, apetites, crenças etc.), ou seja, o ato de pensar dos conteúdos do pensamento. As operações mentais dizem respeito à percepção de idéias claras e distintas pela razão pura, ao passo que os eventos ou estados mentais referem-se ao comércio entre corpo e mente. Por exemplo, ter uma sensação é ter um estado mental, mas saber acerca desta sensação é um ato da razão. As operações mentais são modos do pensamento, propriedades da “coisa pensa”, assim como as propriedades da matéria são modos da extensão. Porém, enquanto, seres humanos somos uma entidade híbrida (um composto substancial). É a interação causal entre mente e corpo a causa de nossos estados mentais, porém, tais estados não têm a mesma natureza (a transparência) das idéias claras e distintas.

²⁸⁴ *Méditations*, AT IX-1, 29-30. Descartes estabelece uma diferença entre idéias inatas, fictícias e adventícias. O pensamento é aquilo que é percebido imediatamente pela mente; por exemplo, as operações da vontade, da razão, da imaginação e dos sentidos.

²⁸⁵ *Principes*, AT IX-2, 55. “Só nos restam os sentimentos, as afecções e os apetites de que podemos ter também um conhecimento claro e distinto, contanto que nos limitemos a incluir apenas nos juízos que deles fizermos o que conhecemos precisamente por meio de nosso entendimento, e de que nos tivermos certificado pela razão”. Ver também *Principes*, AT IX-2, 56.

Se para o sujeito substancial todo ato de pensamento implica o sujeito desse ato, assim também para o sujeito psicológico: todo estado mental pressupõe o sujeito desse estado. Daí que para Descartes, só o sujeito pode realmente saber o que ele pensa, assim como a dor que sente, porque tem a experiência dessa sensação. Ou seja, tanto a existência da dor assim como a experiência da dor são fenômenos subjetivos. O significado está presente na mente de quem pensa; é algo subjetivo, por isso, não se pode saber (com certeza) o que os outros seres humanos pensam, a menos que expressem²⁸⁶ o que pensam ou o que sentem. As sensações, as paixões e os apetites são experiências subjetivas porque só podem ser percebidas (experimentadas) por um único sujeito. Ou melhor, todo estado mental é um estado mental de um (e para um) sujeito. A mente é uma realidade subjetiva assim como os fenômenos mentais; por isso, o acesso que temos ao conteúdo do pensamento só é possível mediante o próprio pensamento.

Os estados mentais são fenômenos privados porque são impassíveis de observação em terceira pessoa)²⁸⁷. É sempre um sujeito que percebe e experimenta seus estados mentais. O caráter subjetivo (privado) dos fenômenos mentais requer a introspecção como modo próprio de percepção pelo sujeito de seus estados mentais. Assim, a inspeção da consciência converte-se ela mesma em consciência de si, à medida que a percepção do pensamento implica o sujeito dessa percepção. Desse modo, ser sujeito implica ser consciente de seus atos de consciência; ser capaz de perceber-se através de seus atos e estados de consciência como sujeito de seus atos. É pelo pensamento que o sujeito que pensa adquire consciência de si, chega à autoconsciência²⁸⁸ (ou sabe que pensa). Ou melhor, a capacidade de pensar implica para o sujeito que pensa a consciência de si mesmo²⁸⁹ à medida que pensa.

²⁸⁶ Entretanto, sabemos que o ser humano é capaz de simular e de dissimular (fingir) seus estados mentais, por isso, quando falta sinceridade torna-se impossível a verdadeira comunicação.

²⁸⁷ Dizer que o sujeito pensante é um sujeito substancial, significa dizer que sua essência é irreduzível aos modos de seu pensamento. A subjetividade para Descartes, é a revelação da natureza individual (subjetiva) e universal (objetiva) do pensamento. O caráter privado da mente nos diz que para todo pensamento há sempre um sujeito que pensa, ou seja, que não é possível pensar sem uma “coisa que pensa”. Não se trata, portanto, de um sujeito lógico-gramatical (ordenador ou enunciador de juízos), mas de uma realidade anterior e posterior a todo e qualquer juízo, um sujeito ontologicamente subsistente. O que Descartes deseja afirmar, é o primado do pensamento sobre a linguagem e as suas formas de expressão.

²⁸⁸ *Objectiones Tertiae*, AT VII, 176. Ver também, LANDIM FILHO, R. O destino da revolução racionalista. *Folha de São Paulo*, 24 de março de 1996. Caderno Mais, p. 5-10.

²⁸⁹ A metafísica cartesiana se constitui a partir da perspectiva epistemológica da primeira pessoa do singular; o sujeito pensante é o ponto de partida do processo do conhecimento. Porém, a busca pelos fundamentos do conhecimento, pelo saber certo e verdadeiro, impõe a Descartes dupla exigência: fundar e fundamentar

2.1.1 A unidade psicofísica do homem

Se pela separação substancial fora possível a Descartes estabelecer a metafísica e a física, pela união substancial o filósofo pretende constituir as ciências. Se como vimos, no domínio da separação substancial vigora a regra geral da certeza (as idéias claras e distintas), no plano da união substancial, porém, a evidência racional cede lugar às crenças e às opiniões prováveis (às idéias obscuras e confusas). Embora o conhecimento implique a experiência da união substancial, Descartes considera possível à física estabelecer certezas desde que os sentidos estejam subordinados ao corpo. Ou seja, é possível superar a obscuridade advinda da região dos sentidos mediante um procedimento metodológico. Porém, a obscuridade dos sentidos internos e das paixões é insuperável porque decorre de uma experiência imediata. Na vida prática, a razão deixa de exercer função cognoscitiva (representativa) e passa a assumir função regulativa (diretiva). Neste âmbito, não se trata de conhecer, mas de viver. A certeza metafísica dá lugar à certeza moral. Ou seja, no que diz respeito à vida prática, a razão aconselha a agir de acordo com aquilo que é mais verossímil, dado que nunca podemos saber (com certeza absoluta) se fizemos ou não a melhor escolha, se tomamos ou não a melhor decisão. Contudo, a necessidade de agir na ausência de certezas absolutas não me permite, diz Descartes, suspender o juízo, porque minha indecisão (ou irresolução) pode comprometer a minha vida, assim como a vida de outros seres humanos.

Embora Descartes tivesse demonstrado a tese da união substancial na Meditação Sexta (1641), o filósofo admite, entretanto em carta à Elisabeth, de 21 de maio de 1643²⁹⁰ não ter ainda desenvolvido esta questão em toda a sua abrangência e complexidade. O teor

metafisicamente seu sistema. Enquanto pela fundação se dá a instauração do *Cogito*, pela fundamentação, Descartes busca certificar-lo. O solipsismo (fechamento sobre si mesmo) a que o sujeito cartesiano parecia estar condenado *ab initio* é superado na medida em que a investigação metafísica revela a verdadeira origem e natureza do sujeito. Como vimos, a aparente reclusão do sujeito cartesiano é rompida pela progressiva descoberta de realidades situadas além dele mesmo. Assim, as provas da existência de Deus e a demonstração da existência do mundo externo, constituem momentos fundamentais do itinerário metafísico do sujeito cartesiano em busca de sua origem e natureza. Em Deus encontra a sua origem, na descoberta dos corpos encontra a prova de que é independente da matéria.

²⁹⁰*Correspondance*, AT III, 664-665. Descartes afirma nesta carta que até aquele momento quase nada tinha sido dito por ele acerca da união substancial, visto que o seu propósito principal era o de provar a distinção que há entre mente e corpo e não a sua união. Ver ainda, *Correspondance*, Carta a Clerselier de 12 de janeiro de 1646.

desta resposta deixa claro que o filósofo tinha algo de relevante a considerar sobre a questão, mas que por razões de ordem metodológica (ou de exposição) não pudera fazê-lo nas *Meditações*. Na verdade, são justamente as instigantes e provocadoras questões levantadas pela Princesa Elisabeth que despertam no filósofo o desejo de explicar o modo como concebe a união e a interação substancial. Em outra carta²⁹¹ à Elisabeth, de 28 de junho de 1643, o filósofo afirma que a idéia de união substancial é uma *noção primitiva* (assim como as idéias de alma e de corpo). Não é através da noção de alma nem através da noção de corpo que se pode pensar a união substancial. Resulta necessário, portanto, distinguir as noções primitivas, a fim de podermos aplicá-las corretamente aos objetos que correspondem.

A *união substancial*²⁹² que experimento (ou sinto) existir entre meu corpo e minha mente é algo sobre o qual não posso duvidar. Como vimos, não se trata de unir ou de reconectar o que foi separado, mas de seguir a ordem natural, ou seja, de experimentar a união substancial enquanto um fato irrecusável de nossa natureza. É fazendo uso tão somente dos sentidos que podemos conceber²⁹³ a união substancial, ou seja, cada um experimenta em si mesmo (sem filosofar) essa *noção primitiva* – os efeitos e as implicações da união substancial. Embora não seja possível demonstrar (provar racionalmente)²⁹⁴ a

²⁹¹ *Correspondance*, AT III, 691-692. “Premierement, donc, je remarque une grande difference entre ces trois fortes de notions, en ce que l’ame ne se conçoit que par l’entendement pur; le corps, c’est à dire l’extension, les figures et les mouvemens, se peuvent aussi connoistre par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l’union de l’ame et du corps, ne se connoissent qu’obscurément par l’entendement seul, ny mesme par l’entendement aidé de l’imagination; mais elles se connoissent tres-clairement par les sens. D’où vient que ceux qui se philosophent jamais, et qui se servent que de leurs sens, ne doutent point que l’ame ne meuve le corps, et que le corps n’agisse sur l’ame; mais ils considerent l’un et l’autre comme une seule chose, c’est à dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l’union qui est entre deux choses, c’est les concevoir comme une seule”.

²⁹² *Méditations*, AT IX-1, 64.

²⁹³ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 692; Carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648, AT V, 222; *Entretien avec Burman*, AT V, 163.

²⁹⁴ *Discours*, AT VI, 76-77. MADANES, L. ¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-corpo en Descartes. In: BENÍTEZ, L; ROBLES, J. (Org.). A. *El problema de la relación mente-cuerpo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 54. “La distinción entre probar y explicar se refiere a lo que una persona ya sabe o ignora. Si la persona sabe cuál es la conclusión, las premisas cumplen la función de explicar dicha conclusión; si, por el contrario, la persona ignora si la conclusión es verdadera o falso, las premisas cumplen la función de probar la conclusión”. Portanto, as causas servem mais para explicar que para provar. Ou seja, enquanto as causas são provadas pelos efeitos, os efeitos são explicados pelas causas.

união substancial²⁹⁵, podemos, entretanto, através de nossa experiência subjetiva provar por outras vias tal fato, adquirir tal certeza.

A certeza²⁹⁶ de que tenho um corpo e de que formo com ele uma só coisa não é fruto de uma evidência racional. No plano da união substancial, os critérios metafísicos de verdade (clareza e distinção) são revogados, deixam de ter vigência e validade. Tais critérios revelam-se inaplicáveis, porque são incapazes de constituir uma verdade de fato, a saber, a de que sou um homem (um composto de mente e corpo). Ou seja, a inaplicabilidade dos critérios metafísicos de verdade decorre do fato de que as *noções primitivas* de mente e de corpo são incapazes de nos informar (instruir) acerca da complexidade da união substancial. Se o funcionamento do corpo humano pode ser explicado através de leis fisiológicas, as ações do ser humano (dado que é constituído de mente e corpo) não podem ser, entretanto, inteiramente explicadas pela ação dos mecanismos corporais. É pela experiência da interação substancial que tomamos consciência de nossa condição humana, mas é através da vontade que escolhemos e justificamos nossas ações.

Descartes constata, portanto, que a regra da evidência perde validade ali onde a razão não tem mais jurisdição (alcance e poder). É abstendo-me de filosofar e de exercitar a imaginação, diz Descartes²⁹⁷ que concebo a união da mente com o corpo. É mais fácil para aqueles que não filosofam conceber a noção de união substancial, uma vez que não estão sob o império da razão. É inútil filosofar (meditar) quando se trata de sentir. Tal tarefa é fácil e evidente para o homem comum, mas é uma tarefa impossível para o metafísico²⁹⁸.

O ser humano é um união por composição e não de natureza ou por justaposição das substâncias, ou seja, uma totalidade indivisa, por isso, tudo o que acontece ao corpo também afeta a alma e vice versa. Há uma influência recíproca entre os processos mentais e cerebrais. A união substancial implica a comunicação (a ação recíproca) entre as

²⁹⁵*Respostas às Quintas Objeções*, AT VII, 355-356. “Quar is hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. [...] mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero”. A fim de evitar o equívoco que o termo alma (*anima*) sugeria na terminologia escolástica, Descartes prefere usar o termo mente (*mens*) não como parte da alma, mas como toda a alma pensante.

²⁹⁶*Principes*, AT IX-2, 323-324. A certeza moral difere da certeza metafísica na medida em que esta diz respeito ao conhecimento (suas condições de possibilidade) enquanto aquela concerne à ação, àquilo que é necessário para bem agir.

²⁹⁷*Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de Junho de 1643, AT III, 691-692.

²⁹⁸*Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 692-693.

substâncias. Nesse sentido, o composto humano é o lugar de encontro e de coincidência do pensamento e da extensão, um enigma para a ciência²⁹⁹. Formado pela união real e substancial da mente com o corpo, o homem é um ser único (na Natureza). Ou seja, o ser humano constitui um domínio próprio do conhecimento (o domínio da vida e da experiência ordinária); não pertence exclusivamente nem a um nem a outro domínio. Nem só à metafísica, nem só à ciência.

A função do argumento da distinção real (entre mente e corpo) é demarcar os limites entre o domínio científico e o domínio metafísico do conhecimento. Se do ponto de vista metafísico, mente e corpo são concebidos separadamente (como duas coisas diferentes), sob o ponto de vista antropológico, são conhecidos ou experimentados como uma só coisa (*unum quid*)³⁰⁰. Temos, portanto, de um lado, o conhecimento metafísico da mente e o conhecimento físico dos corpos; de outro, a experiência da união substancial que é pressuposta na aplicação técnica da ciência.

A tese da unidade psicofísica comporta, portanto, dois aspectos distintos: a) a *indivisibilidade* ou *individualidade* de nossa natureza e de nossas ações. Descartes não concebe o homem dualisticamente; de um lado, a alma e de outro, o corpo. O dualismo ontológico deixa de existir de fato (embora não de direito) no domínio antropológico. Por exemplo, experimentar sede não é o mesmo que saber intelectualmente que estou com sede; não equivale a descrever os eventos fisiológicos que correspondem à sensação de fome. A união da mente com o corpo se manifesta na unidade funcional de nosso ser. Por isso, experimentamos de modo imediato tudo o que nos ocorre. O todo e as partes de nosso ser mantêm entre si uma relação intrínseca, influenciando-se mutuamente. A dor que sinto no meu braço não é do braço, mas minha, porque sou eu quem a sente. Em outras palavras, o ser humano é indivisível porque a sua natureza é simples³⁰¹(indecomponível); ou seja, o funcionamento do organismo assim como da atividade mental estão referidos a um único ser humano. Há além de um sujeito de inerência (ou de atribuição) uma subjetividade dotada de consciência, lugar da experiência da união substancial. Embora a alma esteja

²⁹⁹ SEGOND, J. *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*. Paris: Vrin, 1932, p. 258.

³⁰⁰ *Meditations*, AT VII, 81.

³⁰¹ Vale notar que apesar do homem ser concebido por Descartes como um complexo substancial, a sua natureza é simples. Ou seja, se a união substancial é uma *noção primitiva*, é porque independe de outras idéias para se conhecida. Não enquanto algo em si, mas enquanto algo dado ao conhecimento a união substancial é Nesse sentido ela é simples.

presente em todas as partes do corpo, a mutilação do corpo não traz consigo a mutilação da alma nem dá origem a novos indivíduos³⁰². Em outras palavras, o corpo de um homem é parte de um único ser (não pode ser compartilhado por mais de um indivíduo)³⁰³. A vida humana não se restringe ao funcionamento do organismo.

A doutrina do *dualismo substancial* – mediante a qual Descartes estabelece a separação de fato entre espírito e matéria é válida para todos os corpos³⁰⁴, excetuando, porém, o corpo humano³⁰⁵. De fato, a mente humana³⁰⁶ não existe separada do corpo, embora possa vir a existir separada dele³⁰⁷. O homem constitui, neste sentido, um caso *sui generis*³⁰⁸. O que existe é uma separação de direito (entre mente e corpo) e não uma separação de fato. Por isso, os argumentos a favor da *união substancial* não têm a mesma validade em relação aos argumentos que pretendem provar a separação entre mente e corpo. Porém, disso não se segue que tais argumentos sejam desprovidos de força persuasiva. Como quer Descartes, a relação entre mente e corpo é um fato de nossa experiência, o qual só pode ser concebido se prescindirmos da metafísica (e da lógica). Portanto, sob um outro

³⁰² O corpo humano (diferentemente da alma) está sujeito a mudanças e é perecível.

³⁰³ O caso dos gêmeos siameses ou o transplante de órgãos não poderiam constituir uma exceção à regra.

³⁰⁴ DESCARTES, R. *Les météores*, AT VI, 239. Nessa passagem Descartes assume uma posição monista em relação ao “corpo”, sobretudo quando afirma que o mundo físico é constituído de uma só substância material.

³⁰⁵ Cumprir observar que, quando Descartes utiliza o termo “corpo” em sentido particular (definido), como acontece na Meditação Sexta (AT VII, 86), o filósofo está se referindo ao corpo humano. Vale notar, porém, que o título em Latim da Meditação Sexta expressa uma ambigüidade (*De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione*) que a edição francesa pretende corrigir: *De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'ame et le corps de l'homme*, ou seja, “Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem”. Contudo, Descartes adverte o leitor no Resumo (*Abregé*) das *Méditations*, ao dizer que o corpo humano difere dos outros corpos, na medida em que é formado ou composto por uma certa configuração de membros. Por isso, a mudança na figura de uma das partes do corpo faz com que ele deixe de ser o mesmo corpo. “Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza”. Ver *Principes*, AT IX-2, 75,92-93,96-98. Descartes observa que quando emprega o termo “corpo” quer indicar um indivíduo ou coisa qualquer, como, por exemplo, esta rocha, aquele pedaço de ferro, trata-se apenas de um modo de falar (*façon de parler*).

³⁰⁶ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 21 de maio de 1643, AT III, 664. “Pois havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele [...]”.

³⁰⁷ *Secondes Réponses*, AT IX-1, 131-132. Nessa passagem, Descartes invoca o poder onipotente de Deus para separar o que ele mesmo uniu.

³⁰⁸ Cumprir notar que tal restrição imposta por Descartes tornou-se motivo de intensa controvérsia entre os intérpretes de seu pensamento. Entretanto, em nossa análise tentaremos demonstrar que Descartes não pretendeu romper a unidade do homem, mas instaurar uma separação ontológica entre os seres (naturais e artificiais) e o ser humano.

sentido, isto é, ao nível pré-racional, diz o filósofo³⁰⁹, podemos conceber a *união substancial*³¹⁰.

b) A *identidade* de nosso ser. O ser humano é um indivíduo, porque sua natureza é indivisível. A natureza humana é não só universal (comum a todos os homens), mas imutável (sempre idêntica a si mesma). Embora possamos vivenciar diferentes situações, é sempre o mesmo indivíduo que experimenta esta ou aquela sensação, tem este ou aquele pensamento. A identidade diz respeito àquilo que é impassível de mudança (à essência de nosso ser). Podemos mudar nosso caráter, modificar nosso gosto e nossos hábitos de vida, mas não podemos alterar a constituição de nosso ser. Podemos desenvolver nossa inteligência e nosso caráter, mas nossos pensamentos e nossas ações pertencem sempre ao mesmo sujeito. Ou seja, conservamos ao longo de nossa existência o mesmo ser. Ora, isso significa dizer que existe algo em nós que é anterior a toda experiência. As contingências históricas e as condições sociais podem influenciar ou determinar o nosso modo de ser ou de pensar, mas não o que somos.

No dizer de Descartes³¹¹, a “natureza me ensina” pela sensação de dor, fome, sede etc., que estou intimamente ligado ao meu corpo³¹². Porém, as sensações são pensamentos confusos, oriundos da união substancial, isto é, da mistura entre mente e corpo³¹³. Dito de outro modo, não é possível obter conhecimento certo e indubitável³¹⁴ acerca daquilo que

³⁰⁹Embora os verbos *compreender* (entender) assumam em nossa linguagem uma conotação predominantemente intelectualista (ato de perceber pela razão), queremos significar aqui, o saber que decorre da experiência pessoal, a capacidade que temos de sentir em nós mesmos a profunda união e comunicação que a mente tem em relação ao corpo e vice-versa. Por exemplo, sentir sede, fome, frio, calor, dor etc. É somente nesse sentido, portanto, que podemos dizer que a união substancial é algo *compreensível* ou *inteligível* para o ser humano. Ver Carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648, AT V, 219-224. Descartes afirma que a mente é consciente de sua união com o corpo. Carta a Morus, de 15 de abril de 1649, AT V, 347; *Principes*, AT VIII, 41.

³¹⁰Ver GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1984, p. 249. Segundo este intérprete do pensamento cartesiano, a união substancial embora seja uma idéia primitiva, ela não é, entretanto, uma idéia inata do entendimento, mas adquirida pela sensibilidade.

³¹¹*Méditations*, AT IX-1, 64, 65. Descartes distingue a *natureza em geral* (que é o próprio Deus e a ordem ou disposição que existe nas coisas criadas) da *natureza humana* em sentido particular (que é o complexo de coisas que Deus me deu, isto é, que sou um composto substancial).

³¹²*Méditations*, AT IX-1, 64.

³¹³*Méditations*, AT IX-1, 64.

³¹⁴*Principes*, AT IX-2, 45. Quando alguém sente uma dor, percebe claramente esta dor, sem poder, entretanto, percebê-la distintamente. Por isso, uma idéia pode ser clara, sem ser distinta. Ver também *Sixième Reponses*, AT IX, 236-237. Descartes distingue três graus de certeza relativos às sensações. O primeiro grau de certeza diz respeito às sensações (aquilo que os objetos externos causam imediatamente nos órgãos corporais); ou seja, nos informam da existência (presença) de coisas físicas na medida em que desencadeiam movimentos

depende da união entre mente e corpo. A vida prática implica uma mudança de plano na filosofia, ou seja, a passagem do domínio da separação substancial ao da separabilidade das substâncias³¹⁵.

Assim, para Descartes³¹⁶, a mente não está unida ao corpo como um piloto em seu navio, mas constitui com ele uma unidade substancial. A *união substancial* é incompreensível (ininteligível)³¹⁷ para o entendimento puro, porque não se trata de uma

fisiológicos no nosso corpo. O segundo grau de certeza está relacionado àquilo que é imediatamente presente no espírito enquanto está unido ao corpo (são as sensações externas e internas). O terceiro grau de certeza resulta do julgamento que fazemos sobre aquilo que atinge os nossos sentidos.

³¹⁵*Méditations*, AT IX-1, 62. “E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus [...]”. *Respostas às Segundas Objeções*, AT IX-1, 131; *Principes*, AT IX-2, 51-52. Segundo Descartes, ao menos pelo poder de Deus, mente e corpo podem existir separadamente. Ver ainda, Carta à Elisabeth, de 28 de Junho de 1643, AT III, 692. Como se pode perceber, Descartes afirma (a um só tempo) a separação (entre a *res cogitans* e a *res extensa*) e a unidade substancial. Ao que parece, não foram as circunstâncias nem o receio das conseqüências teórico-práticas de sua filosofia que levaram o filósofo a afirmar teses aparentemente opostas. Considerada em sua totalidade (unidade interpretativa) a obra cartesiana permite-nos contestar as falsas interpretações de Descartes. Por isso, a nosso juízo, deixa de fazer sentido o rótulo (ou a etiqueta) de dualista freqüentemente imputada ao filósofo, quando consideramos mais atentamente os seus pressupostos antropológicos. Portanto, somente uma leitura fragmentária, parcial ou incompleta de sua obra, poderia nos levar a concluir que Descartes é um dualista. A hegemonia interpretativa da tese da distinção real (dualismo substancial) sobre a união substancial entre os estudiosos de Descartes, parece decorrer de uma tradição interpretativa reducionista e equivocada em relação à filosofia cartesiana. Ver a esse respeito, GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, 1978, p. 323-324.

³¹⁶*Discours*, AT VI, 59. Descartes toma de empréstimo a Aristóteles (*De anima*, II, 413a) essa expressão. Nesse sentido, sustenta que a união da alma com o corpo não é acidental, mas substancial. Porém, daí não se segue que o filósofo esteja afirmando a existência de uma nova substância. A união substancial não dá origem a uma nova substância, mas a um composto substancial (ao ser humano).

³¹⁷Cumprir notar que ao contrário do tomismo-escolástico, Descartes não distingue intelecto de razão. Em Tomás de Aquino, *intellectus* (inteligência, entendimento) é a faculdade de intuir a essência das coisas, e *ratio*, é a faculdade pela qual raciocinamos discursivamente, encadeamos raciocínios e fazemos inferências. Descartes entretanto, recusa tal distinção, porque se funda sobre um equívoco, qual seja, o de que a mente é uma parte da alma. Ao contrário, diz Descartes (AT VII, 356) mente e alma são uma só coisa, uma substância pensante. Por exemplo, sentir, imaginar, lembrar, querer, conceber são modos do pensamento; intuir e deduzir (raciocinar) são atos/operações distintas do intelecto ou da razão (AT X, 368). Nesse sentido, afirma: “No conhecimento há apenas que considerar dois pontos, a saber: nós que conhecemos e os objetos que estão por conhecer. Em nós, há somente quatro faculdades que podem servir-nos para esse uso: são o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória” (AT X, 411). A distinção modal das faculdades assenta-se no pressuposto da substancialidade da alma. Inteligir é o ato da inteligência ou do entendimento, e enquanto tal significa, para Descartes, pensar, conceber, conhecer (perceber a essência das coisas) e compreender (abarcado pela razão ou inteligência). Em carta à Elisabeth, de 28 de junho de 1643 (AT III, 693), Descartes afirma: “Mas julguei que foram essas meditações, mas do que os pensamentos que requerem menos atenção, que a levaram a encontrar obscuridade na noção que temos da união deles, não me parecendo que o espírito humano seja capaz de *conceber bem distintamente*, e ao mesmo tempo, a distinção entre alma e corpo e sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como duas, o que se contraria.” (O grifo é nosso). Descartes explica à Princesa que a união substancial não constitui um problema, porque experimentamos (observamos) em nós mesmos tal fato, e que o pensamento não é apenas um ato do intelecto (da razão), mas de outras faculdades mentais. Se a razão não pode conceber distintamente, ela pode, entretanto, conceber ainda que

idéia clara e distinta (pensamento racional), mas de uma *noção primitiva* (originária e não derivada), conhecida pela experiência sensível; é um fato experimentado por todo ser humano em sua vida cotidiana. Por isso, o conhecimento de nossos *estados mentais* (paixões, desejos, sensações, emoções, expectativas, crenças, intenções, esperanças etc.) não tem a mesma natureza nem a mesma função das idéias claras e distintas. Daí se segue que se a doutrina do dualismo substancial é válida para estabelecer a separação entre a mente (a realidade metafísica) e os corpos em sentido geral (a realidade material), ela não é válida, entretanto, para se pensar (conceber e conhecer) a relação entre a mente e o corpo humano. A razão que funda a possibilidade das ciências e que é capaz de conhecer e de explicar os fenômenos físicos é, entretanto, incapaz de pensar a misteriosa e complexa relação entre mente e corpo. Se a relação que a *mente humana* estabelece com os *corpos físicos* é de natureza epistêmica (dado que a idéia ou o conteúdo representacional é o correlato mental da coisa que é pensada ou representada), a relação entre a mente e o corpo humano não é conceitual (racional). Portanto, algo permanece inacessível à razão. Ou seja, Descartes estabelece uma diferença fundamental entre as idéias que são puramente metafísicas (concebidas pelo entendimento puro) e aquelas que dependem da interação entre mente e corpo.

Em conseqüência disso, vê-se a impossibilidade de constituir uma ciência³¹⁸ da mente. Tal impossibilidade resulta do fato de que a mente não é uma realidade física, mas uma entidade metafísica. Para que a ciência acerca da mente fosse possível seria necessário que seu objeto de investigação fosse passível de observação por todos os sujeitos racionais,

confusamente tal idéia. A idéia de união substancial, porque é uma noção primitiva (simples e originária), está em nós desde o nascimento. Portanto, se a relação mente-corpo revela-se ininteligível ou incompreensível (não passível de conhecimento puramente racional ou intelectual), disso não decorre que ela é inconcebível ou incognoscível, mas que é confusamente concebida ou percebida pela razão, sendo, porém, claramente percebida ou concebida pelos sentidos. Num outro sentido, isto é, no que concerne à vida prática, conceber e conhecer quer dizer ser capaz de experimentar determinados estados mentais, ser sujeito de uma experiência; sob este aspecto, é possível dizer que concebemos e conhecemos a união substancial entre mente e corpo, na medida em que experimentamos em nós mesmos tal fato. Ver ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1966, p. 310-311. Para Alquié, a união substancial não pertence ao domínio da representação mental, por isso, distingue as essências que são compreendidas sem serem experimentadas pelo sujeito, da união substancial que é vivida ou experimentada sem ser compreendida. LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1949, p. 220-254. Este autor situa a esfera da união substancial ao lado da razão, ou seja, a esfera da vida (ação) e da representação se excluem mutuamente. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, v. 2, p. 114. Para este intérprete de Descartes, a união substancial apresenta-se como um fato incompreensível para nosso entendimento.

³¹⁸Vale dizer que na filosofia cartesiana as ciências têm por objeto de estudo apenas os fenômenos que são redutíveis à extensão (matéria e movimento).

ou seja, que seu acesso fosse público. Ora, a mente e os conteúdos mentais só são acessíveis (epistemicamente) ao sujeito em primeira pessoa; só podem ser conhecidos pela consciência desse sujeito. Os eventos mentais são fatos privados (inescrutáveis) ou inacessíveis para um observador externo. Portanto, a objetividade que é requerida para as ciências não é possível no domínio da vida mental.

Cumprido notar que, se a natureza da mente não é passível de investigação científica, a causa dos estados mentais pode ser em parte de explicação científica enquanto estiver unida ao corpo. Embora os processos fisiológicos não sejam suficientes, são, entretanto, necessários para se entender a origem e a mudança dos estados mentais. Para Descartes, é possível saber não só como os estados mentais (as paixões e as sensações) são causados, mas prescrever uma técnica de domínio das paixões. Daí dizer que o pensamento que tem origem no composto substancial tem uma base fisiológica que nos permite explicar (ainda que não completamente) a ocorrência dos eventos mentais, assim como nossa disposição para agir desta ou daquela forma. Dito de outro modo, os estados cerebrais acompanham os estados mentais e vice-versa. A explicação do funcionamento mecânico do corpo humano (das atividades fisiológicas) permite compreender a sua influência sobre a atividade da alma. Embora o pensamento não seja uma função do corpo, aquilo que acontece no corpo repercute na alma (e vice-versa). Contudo, mente e corpo permanecem distintos³¹⁹ na união substancial. Descartes afirma, desta forma, a irredutibilidade dos estados mentais aos estados físicos (cerebrais).

Ao dizer que somos um composto substancial Descartes quer afirmar que as determinações de nosso ser que não dependem de nossa vontade, assim como aquelas que são *a priori* (independentes da experiência) revelam algo sobre o qual a liberdade de nossa vontade não tem nenhum poder. As atividades fisiológicas (vitais) que ocorrem em nosso corpo, ou seja, as funções orgânicas, assim como as sensações e paixões são involuntários (automáticos), menos, porém, a atividade do pensamento. Ora, esta é a condição humana. A vida do ser humano implica, portanto, o funcionamento mecânico (os movimentos involuntários) de nosso corpo (as sensações e paixões) e a liberdade de nosso pensamento.

Nossa conduta decorre da condição humana, é fruto tanto daquilo que é independente de nossa vontade quanto daquilo que depende da vontade. Ao definir

³¹⁹ *Principes*, AT IX, 51-52.

metafisicamente a natureza humana, Descartes afirma existir em nosso ser duas realidades distintas, o corpo e a alma. Ou seja, o sentido da vida humana (a felicidade que buscamos) depende de duas condições fundamentais: uma imposta pelo soberano criador e a outra imposta pelo próprio ser humano a si mesmo. Somos a um só tempo livres e determinados. Somos determinados na medida em que somos constituídos de uma determinada maneira e não de outra. Porém, somos livres porque somos capazes de determinar mediante a ação da vontade o sentido de nossa própria vida. Não podemos mudar nossa condição (o fato de sermos um composto substancial), ou seja, as determinações de nosso corpo e a liberdade de nossa alma. Podemos mudar, entretanto, a forma como dispomos do corpo e da alma. Assim, pela moral constituímos não a essência de nosso ser, mas o nosso modo de ser (existir). Nesse sentido, o aperfeiçoamento humano é necessariamente moral; ou seja, a vida humana só encontra sua realização à medida que o homem consegue empenhar todo o esforço da vontade em bem julgar. Daí que viver significa para o homem, agir segundo o conselho da razão, exercer a liberdade da vontade, a fim de se tornar (paradoxalmente) aquilo que ele é. Nossa natureza nos é dada, mas a felicidade tem que ser conquistada.

Embora dotado de razão e de vontade, o ser humano experimenta o efeito perturbador das paixões, cujo domínio deverá alcançar. O ser que nos criou nos fez de tal modo que o usufruto ordinário da vida humana implica a experiência das paixões. As paixões são fenômenos subjetivos (estados mentais) que ocorrem para um indivíduo, por isso, são intransferíveis. Daí decorre, por exemplo, que a psicologia não pode ser, segundo Descartes, uma ciência inteiramente empírica (ou experimental). Tal condição imposta à psicologia, resulta do fato de que a evidência racional (condição de possibilidade do conhecimento) é impossível no plano da união substancial.

Aos nossos pensamentos correspondem estados fisiológicos, porém, a essência do pensamento não é determinada fisiologicamente. O homem é a um só tempo, um ser da Natureza, porque possui corpo e um ser que transcende a Natureza, porque possui alma; ou seja, somos seres psicofísicos.

2.1.2 Privacidade e imediaticidade dos estados mentais

Para Descartes, a consciência é um fenômeno subjetivo, impassível de observação externa. Por isso, a introspecção é a única via de acesso à própria consciência. Porém, como é possível ao sujeito psicológico diferenciar a aparência da realidade na percepção dos estados mentais? Não seria possível (ao sujeito) enganar-se acerca daquilo que sente ou experimenta? Será possível distinguir a verdadeira consciência da falsa consciência? Como posso saber se o que experimento, isto é, minhas paixões são reais ou ilusórias?³²⁰ Para Descartes, da privacidade de nossa consciência³²¹ decorre da incorregibilidade (ou infalibilidade) das percepções de nossos estados mentais. A privacidade dos estados mentais decorre da natureza subjetiva da consciência³²², por isso, toda consciência é consciência para um sujeito. Daí se segue que tanto no plano da separação substancial quanto no plano da união substancial, a percepção que o sujeito tem de sua própria essência (e existência) não pode ser fruto de um auto-engano (ilusão), dado que não posso enganar-me a mim mesmo. Se Deus é veraz, então ele não pode me enganar. Ora, uma vez assegurada a credibilidade da razão, os critérios de clareza e distinção tornam-se infalíveis; aquilo que é clara e distintamente percebido é verdadeiro. Porém, se nossos *estados mentais* (são modos obscuros de pensamento), disso não se segue que são ilusórios³²³. Ao contrário, é impossível ao sujeito dos estados mentais se equivocar acerca daquilo que sente. Nisto consiste a incorregibilidade³²⁴ dos estados mentais; o sujeito não pode enganar-se acerca do

³²⁰ *Quartae Responsiones*, AT VII, 233. Descartes denomina de idéias materialmente falsas as idéias que não possuem realidade formal ou atual.

³²¹ Ver WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, §§ 243-253, 265. A crítica empreendida por Wittgenstein visa, de um lado, demonstrar as ilusões a que foram conduzidas as filosofias (metafísicas) do sujeito e, de outro, instituir um novo método em filosofia. A análise do argumento da linguagem privada revela a Wittgenstein, a sua contradição e impossibilidade lógica. Tal argumento sustenta o filósofo, repousa sobre dois equívocos fundamentais: o primeiro diz respeito à natureza subjetiva da experiência e o segundo está ligado à concepção instrumentalista da linguagem. Ora, não existe pensamento sem linguagem, na medida em que aprendemos a pensar no interior de uma prática social; daí que o ato de pensar não é um ato puramente intelectual, mas uma *praxis social*. Para pensar é necessário seguir regras e essas regras são instituídas socialmente. Portanto, é falsa e ilusória a divisão entre o mundo interior (privado) e o mundo exterior (público), entre pensamento e linguagem. A linguagem não apenas expressa, mas constitui o pensamento. Ou seja, nos enganamos quando acreditamos que o significado da experiência de nossos estados mentais é algo privado ou subjetivo. O significado de um “estado mental” não depende da experiência particular, mas do uso público da linguagem, isto é, de um determinado “jogo de linguagem”.

³²² *Objectiones Tertiae*, AT VII, 176.

³²³ Certamente Descartes concordaria com o fato de que sob o efeito de uma substância psicoativa alguém poderia estar vivenciando situações ilusórias. Porém, ressalvados os casos patológicos, Descartes diria que é impossível alguém enganar-se sobre o que se sente.

³²⁴ *Passions*, AT XI, 348. “[...] mas não podemos ser enganados da mesma forma quanto às paixões, porque elas são tão próximas e tão interiores à nossa alma que é impossível que esta as sinta sem que sejam realmente tais como as sente”.

que sente, porque não existe distância entre o que sinto e as minhas sensações internas ou paixões. Portanto, somente o sujeito em primeira pessoa pode saber e dizer o que sente; os eventos mentais acontecem para um sujeito e são unicamente por ele experimentados.

Ora, é como físico (*en physicien*) que Descartes³²⁵ pretende investigar as paixões, explicar os processos ou mecanismos psicofisiológicos que engendram nossos estados mentais e cerebrais. Embora os estados mentais possuem correlatos cerebrais (observáveis em terceira pessoa), não são, entretanto, passíveis de explicação científica, isto é, de verificação empírica. Enquanto são fenômenos subjetivos, os fenômenos mentais são propriedades de um sujeito psicológico, permanecem, portanto, inacessíveis ao observador externo. Em outras palavras, nossos pensamentos (vontades, desejos, propósitos, intenções, sensações, expectativas etc.) só podem ser conhecidos e experimentados por nós mesmos. O sujeito em primeira pessoa tem, nesse sentido, acesso privilegiado, porque é sempre ele quem pensa, sente, quer, imagina, intenciona etc.; não há pensamento sem um sujeito pensante, não há evento mental (dor, alegria, tristeza, ódio, inveja etc.) sem um sujeito psicológico que possa experimentar tais estados mentais como sendo seus.

Ora, se não posso ter os estados mentais de outra pessoa, segue-se também que não posso conhecê-los, isto é, ter deles experiências, uma vez que conhecer significa ter a posse de algo; e, nesse caso, implicaria ter não só a percepção mental de uma idéia, mas ter estados mentais (sentir dor, alegria, fome, sede, prazer, medo etc.). A privacidade dos estados mentais impede a verificação³²⁶ intersubjetiva (por outros sujeitos). Se não posso sentir a dor de alguém, também não posso saber de sua dor, dado que saber significa aqui ter a experiência da dor. Sentir dor é condição para saber da dor. É sempre um ser humano que experimenta em si as causas e os efeitos de seus estados mentais. Enquanto fenômenos subjetivos os estados mentais não podem ser compartilhadas. Os estados mentais pertencem

³²⁵ *Passions*, AT XI, 326.

³²⁶ Para Descartes, a linguagem apenas manifesta (expressa) o pensamento ao invés de constituí-lo, porque existe uma prioridade ontológica do pensamento sobre a natureza da linguagem. A metafísica enquanto exercício puro do pensamento é possível, porque implica a capacidade natural que a razão tem de pensar a si mesma, não a existência de instituições sociais. O *Cogito* é um “eu puro”, separado do corpo (da matéria); é um “eu” epistemológico, abstrato, simples e universal. Embora o “eu” seja ontologicamente anterior à sociedade, a sua existência atual se dá na sociedade. Nesse sentido, a sociedade é uma totalidade constituída de indivíduos indecomponíveis. Por isso, afirma Descartes, a racionalidade humana explica a origem da sociedade e não o contrário, como seria de se supor. Ou seja, não é a sociedade que produz o sujeito (a subjetividade). Nesse sentido, as línguas naturais funcionam como instrumento de expressão e comunicação do pensamento, não sendo, portanto, o seu elemento constitutivo.

a um sujeito, são estados mentais de alguém. Daí que somente a experiência subjetiva³²⁷ constitui um índice seguro acerca dos conteúdos mentais; portanto, tais estados são imperscrutáveis³²⁸ ou inacessíveis para outros sujeitos.

Portanto, a impossibilidade de se transcender a subjetividade dos estados mentais decorre do caráter subjetivo e intransferível da experiência que temos da união substancial. O conhecimento dos estados mentais não pode alcançar objetividade (validade universal) porque na esfera da ação, a razão não pode legislar sozinha. O sujeito psicológico permanece confinado em seus próprios limites, voltado para a vivência privada de seus estados mentais. Sujeito e objeto se identificam, não pela percepção do entendimento puro, mas pelos modos da união substancial.

Como se vê, entre a *esfera do conhecimento teórico (da verdade)* e a *esfera da vida prática (probabilidade)* há uma diferença de plano que concerne a sujeitos de naturezas distintas. A proposição “só eu posso saber a dor que sinto”, expressa o privilégio epistêmico que desfruta o sujeito dos estados mentais. Daí que a natureza humana é segundo a perspectiva cartesiana, irredutível à matéria ou à mente. Não se pode, portanto, reduzir os processos mentais a processos físicos (fisiológicos), nem os processos físicos a

³²⁷Então, como podemos saber da existência de outras mentes? Embora não possamos ter acesso ou perscrutar as mentes dos outros seres humanos, Descartes admite, entretanto, a existência de outras mentes. A evidência de que todos os seres humanos possuem mente (pensam) é antes intuitiva que empírica. Ou seja, não é o nosso modo de agir (nossa conduta) que prova a existência do pensamento, mas o pensamento que determina nosso modo de agir. Ou seja, agimos porque pensamos, não pensamos porque agimos. A nossa natureza consiste em pensar, por isso, o pensamento é ontologicamente anterior à ação propriamente dita. Daí que toda ação pressupõe a existência do pensamento. Portanto, a impossibilidade de se saber (ter conhecimento) acerca do pensamento dos outros seres humanos não constitui uma prova irrefutável de que eles não pensam e sim que o pensamento é um fenômeno subjetivo (privado), inacessível ao observador externo.

³²⁸A imperscrutabilidade (privacidade) dos estados mentais constitui, para Descartes, um obstáculo insuperável àqueles que desejam constituir uma ciência do mental. A consciência é um fenômeno subjetivo, por isso, é indevassável (não pode ser observada de fora). Nesse sentido, o ambicioso projeto técnico-científico de replicação da inteligência humana, de construção de máquinas pensantes e inteligentes (em curso nos grandes laboratórios de informática e nos institutos de pesquisa científica ao redor do mundo) seria cientificamente impossível de se realizar. A ciência experimental tem no estudo da realidade material (seja física ou biológica) o seu objeto de investigação; o conhecimento científico diz respeito aos eventos físicos e biológicos, ou seja, àqueles fenômenos que são observáveis em terceira pessoa. Entretanto, alguém poderia objetar contra o paradigma cartesiano de ciência ao dizer que o modelo das Ciências da Natureza não esgota a idéia de ciência. Contudo, em sua metafórica árvore do conhecimento, Descartes faz derivar todas as ciências dos fundamentos da Física e esta dos princípios ou fundamentos da Metafísica. Portanto, se assim for, a discussão que põe em confronto o modelo epistemológico das Ciências da Natureza e o modelo das Ciências Humanas é incapaz de solucionar tal questão, uma vez que toda ciência terá que comprovar experimentalmente suas hipóteses. Ou seja, toda ciência para Descartes é conhecimento certo e verdadeiro (não controverso) acerca das leis que regem a estrutura e a organização da matéria. Portanto, a idéia de uma “ciência da mente”, seria, aos olhos de Descartes, algo absurdo, uma vez que a mente não é um mecanismo, não opera mediante leis físicas, mas a partir de princípios lógico-metafísicos.

processos mentais. Embora a subjetividade de nossa consciência seja determinada metafisicamente, não se pode pretender explicar os eventos mentais metafisicamente. De igual modo, não se pode explicar cientificamente a experiência da consciência de nossos estados mentais, porque não são fenômenos objetivos. Embora nosso corpo seja uma realidade física capaz de produzir e modificar nossos estados mentais, não se pode identificar ou reduzir eventos mentais a eventos físicos. Ou seja, os fenômenos mentais não são passíveis de verificação empírica, visto que não são inobserváveis a um sujeito em terceira pessoa.

A cisão radical instaurada pela metafísica cartesiana entre o mundo interno (mental e privado) e o mundo externo (físico e público) nos conduz à idéia segundo a qual a ciência deve se ocupar das coisas extensas e a metafísica das coisas inextensas. Entretanto, se tal critério é válido para os domínios metafísico e físico do conhecimento, o mesmo não se aplica à vida prática. O homem não é somente corpo nem somente mente, mas o resultado da união e da interação causal dessas substâncias. Se pela metafísica ficou demonstrado que entre espírito e matéria não pode haver comunicação, no ser humano, entretanto, verifica-se a situação contrária. A mente intervém sobre o corpo e vice-versa, de tal forma que o estudo da mecânica, da medicina e da moral dependem, em grande medida, deste pressuposto. A separação substancial (necessária à fundação das ciências) não acarreta conseqüências no domínio prático (da vida humana), o que nos permite dizer que o estudo do homem não consiste numa investigação puramente racional (metafísica ou científica), mas pressupõe numa experiência que é pré-reflexiva e pré-científica.

É a *imaterialidade* (a inespacialidade)³²⁹ da mente que nos impede de concebê-la como uma coisa física ou mecânica (regida por leis determinísticas). Por outro lado, a fabricação de máquinas (a reprodução artificial de mecanismos físicos) revelou-se possível na medida em que os homens descobriram e explicaram os mecanismos de funcionamento dos corpos e passaram a dominar as leis do universo físico. Embora passível de assumir diferentes formas e configurações, a matéria não é apenas o suporte físico das máquinas, mas aquilo que constitui a essência de seu funcionamento. Em outras palavras, o funcionamento das máquinas é determinado mecanicamente.

³²⁹*Discours*, AT VI, 33; *Méditations*, AT IX-1, 68. A substância pensante não necessita de lugar, nem de qualquer coisa material para existir. Portanto, a imaterialidade (incorporeidade) implica a inespacialidade e a indivisibilidade da mente.

Porém, na ordem ontológica a mente é mais perfeita que a matéria, por isso, o menos perfeito não pode produzir o mais perfeito. Ou melhor, o mais perfeito não pode proceder do menos perfeito³³⁰. De acordo com o princípio de causalidade resulta contraditório supor que a matéria possa produzir algo não-material; logo, a mente não pode ser derivada de uma causa material. Daí que se a matéria não pode ser a causa da mente, então, deve existir uma causa imaterial capaz de explicar a sua origem e natureza³³¹. Por isso, em seu itinerário metafísico, a razão se vê compelida a admitir a existência (atual e eminente) de uma causa pela qual é possível explicar a origem de tudo o que existe.

Para Descartes, a existência dos seres naturais depende do poder de Deus, da ação criadora do ser infinito. O poder de criar convém somente ao ser soberanamente perfeito, autor de tudo o que existe. A capacidade de pensar (conhecer) assim como a liberdade da vontade são propriedades exclusivamente humanas infundidas em nós pelo poder de Deus. Daí que não é possível instanciar (reproduzir) em seres mecânicos a capacidade de pensar, porque tal poder excede a criação (invenção) humana. Embora a mente humana possa conhecer as relações causais que existem entre as coisas físicas, a sua natureza, contudo, não é determinada por causas físicas. O determinismo mecânico convém somente à matéria, não à mente.

Como se pode depreender, a *união substancial* (a natureza humana) não é uma questão menor (ou circunstancial) na filosofia cartesiana; ao contrário, constitui em nosso entender, o cerne de sua filosofia prática. Se o problema mente-corpo não aparece desenvolvido nos escritos de juventude, isso não significa dizer que Descartes não o tivesse concebido. Como vimos, é a diferença entre a ordem das razões (do pensamento ou da descoberta) e a ordem das matérias (das coisas) que impede Descartes de considerar e desenvolver de forma mais aprofundada o problema da união substancial no contexto das *Meditações*. O seu propósito nesse momento não era demonstrar que o homem é um composto substancial, mas assentar os fundamentos das ciências (demonstrar a independência que existe entre as substâncias mente e corpo). Portanto, parece-nos

³³⁰ *Principes*, AT IX-2, 33.

³³¹ *Principes*, AT IX-2, 123-124. Para Descartes, o mundo foi criado desde o início com toda a perfeição que deveria ter. Portanto, é evidente a influência da doutrina do criacionismo cristão no pensamento cartesiano. Porém, com Descartes tal doutrina pertence mais à teologia natural que à teologia positiva, porque a existência de um Deus criador é demonstrável pela razão. Assim, até os não-cristãos serão obrigados a

implausível afirmar que Descartes teria concebido e ou introduzido tardiamente a tese da união substancial em sua filosofia.

A formulação metafísica do problema mente-corpo deixa transparecer os limites lógicos da razão humana. Porém, no domínio prático da vida é impossível instituir princípios universalmente válidos e verdades absolutamente certas. Daí que se pela filosofia não se pode, segundo Descartes, explicar como é possível unir substâncias heterogêneas (de naturezas opostas) pode-se, entretanto, provar a interação substancial, descrever e explicar a ação recíproca entre mente e corpo.

A consciência dos *estados mentais* é uma prerrogativa da primeira pessoa; seu acesso é restrito ao sujeito psicológico desses estados. Portanto, a interioridade dos estados mentais implica a existência de um “eu” que é produto da união substancial. Ou seja, afirmar que o acesso à nossa mente e aos nossos estados mentais é imediato significa dizer que tal acesso não é conceitual, mediado por uma idéia ou representação. Enquanto a consciência epistemológica (“eu sou uma coisa que pensa”) não pressupõe a existência de outras mentes nem do mundo exterior, a consciência psicológica (“eu sou um composto substancial”) pressupõe não só a existência de outros seres humanos, mas a existência do mundo exterior. Do contrário, como poderia sentir sensações e paixões? Portanto, se é mediante a experiência metafísica do pensamento que o sujeito se percebe como “coisa pensante” é, porém, através da experiência da união substancial que o sujeito psicológico se percebe existindo como ser humano entre os outros seres. Do fato de que sou uma substância pensante segue-se que o conhecimento que tenho de mim mesmo é anterior e independente de todo e qualquer conhecimento. Porém, do fato de que sou um ser humano (um composto substancial) segue-se que a vida humana constitui o critério de utilidade do conhecimento.

2.1.3 A função epistêmica do sujeito substancial

Descartes é considerado o fundador da filosofia moderna porque descobre no interior do ser humano o princípio ordenador (estruturador) do conhecimento. Com Descartes, a

assentir, ou seja, aceitá-la. De forma semelhante, a união substancial (entre mente e corpo) requer uma causa não só exterior, mas superior ao homem, a fim de que possa ser concebida.

razão subjetiva, ou melhor, a subjetividade erige-se em princípio da verdadeira filosofia. Pode-se dizer que a metafísica cartesiana representa, neste sentido, a marcha (*démarche*) da própria razão em busca de si mesma. O processo de instauração do *Cogito* impõe a Descartes, dupla exigência: a) *epistemológica* – é necessário estabelecer os princípios e critérios de validação do conhecimento, determinar as condições sob as quais a verdade é possível, ou seja, estabelecer os seus princípios/fundamentos metafísicos. Porém, assevera Descartes, o problema do conhecimento não pode ser equacionado sem antes considerarmos a causa primeira, a origem de todas as coisas; b) *ontológica* – a razão finita é incapaz de validar-se a si mesma, por isso, recorre à razão infinita. Nesse sentido, as provas acerca da existência e da veracidade de Deus visam restabelecer a confiabilidade da razão. O ser infinito precede o ser finito na *ordem do ser*, mas o ser finito precede o infinito na *ordem do conhecer*. Pode-se dizer, portanto, que assim como o pensar implica o existir, assim também o ser finito implica o ser infinito, de modo que se Deus não existisse nenhum conhecimento seria possível³³².

Cumpra observar que somente quando o pensamento volta-se sobre si mesmo é que o pensar e o ser se identificam (se equivalem), ou seja, tal identidade ontológica é válida apenas para o *Cogito*. O pensamento tem o poder de representar as essências das outras coisas, entretanto, tais essências não podem ser (do ponto de vista ontológico) idênticas ao pensamento. O pensamento é distinto das coisas pensadas uma vez que a sua natureza não depende das representações; ao contrário, as representações é que são determinadas ou dadas no e pelo pensamento. Embora em sua atividade epistêmica, o sujeito pensante pressupõe a existência de uma relação de semelhança entre *ser* e *pensar* (uma similaridade entre a coisa representada e a representação) permanece a diferença ontológica. Se pela capacidade representativa da razão determinamos o conteúdo de nosso conhecimento³³³, entretanto, é pelas coisas representadas que estabelecemos uma relação de correspondência entre o pensamento e o seu objeto. A validação do conhecimento depende da correlação existente entre aquilo que está na mente e o que está fora dela e não o contrário. Se a razão tem acesso às essências das coisas é porque possui uma capacidade representacional. Daí

³³²*Méditations*, AT IX-1, 56.

³³³Cumpra observar que, mais tarde o filósofo alemão Kant, em sua obra *Crítica da razão pura* (1781) retoma e aprofunda as implicações epistemológicas dessa tese cartesiana, diferenciando *noumenon* (a coisa em si) de *fenômeno* (o que aparece ao sujeito racional).

dizer que tudo o que é possível conhecer é dado pela realidade objetiva da idéia ou pela representação da coisa. Desse modo, o que não pode ser representado também não pode ser conhecido. Contudo, o filósofo não nega a presença ou a existência de qualidades sensíveis nas coisas; o que pretende negar é que tais qualidades possam constituir objeto de conhecimento.

Como se vê, há uma diferença entre o modo como a mente conhece a si mesma e o modo como ela conhece as outras coisas. O conhecimento que o sujeito pensante pode possuir de si mesmo concerne ao seu ser, à natureza de suas capacidades mentais. Assim, enquanto o conhecimento do “eu” se dá mediante a intuição de um princípio, por isso, é não-representativo (não-correspondencial), o conhecimento das coisas é sempre representativo e correspondencial. As verdades metafísicas são indubitáveis porque são dadas pelo exercício do entendimento puro, ao passo que, as verdades científicas, embora indubitáveis, são limitas e parciais, visto que dependem não só do entendimento, mas do auxílio da imaginação e dos sentidos.

A indubitabilidade do *Cogito* – a impossibilidade de duvidar da própria existência ou da existência de seu próprio pensamento faz ver a Descartes que há um reduto que permanece indevassável (imune) ao ataque da dúvida. É a própria dúvida que ao voltar-se contra si mesma se converte em certeza; da impossibilidade de duvidar que duvido, segue-se que quando duvido estou pensando³³⁴. É nesse instante que se dá a emergência da consciência subjetiva, constitui-se (ou institui-se) a subjetividade.

Entretanto, a certeza de minha existência, diz Descartes, impõe a necessidade de saber o que sou³³⁵. Se o pensar constitui a minha natureza é porque a razão me permite assegurar que a consciência de mim mesmo é anterior e independente das coisas que ainda não conheço³³⁶. Isto significa dizer que para conhecer-se a si mesma, a *res cogitans* não necessita do corpo. Por isso, o sujeito pensante é, para Descartes, uma substância completa,

³³⁴ *Principes*, AT IX-2, 29.

³³⁵ *Méditations*, AT IX-1, 21, 26. O pensamento não é apenas um ato do entendimento, mas dos sentidos, da memória e da imaginação. Pensar é apreender uma idéia pelo entendimento, saber que algo é. Conhecer entretanto, implica saber o que algo é, qual a sua essência. Daí a necessidade irrefreável de saber do ponto de vista metafísico, o que sou, qual é a minha natureza.

³³⁶ *Méditations*, AT IX-1, 21-22; *Principia*, AT VIII, 228-29. Nessa passagem, Descartes afirma a *substancialidade* da mente, a fim de assegurar a sua total e completa independência diante do corpo.

capaz de existir sem o corpo. Ou seja, a *mente* (o espírito)³³⁷ é mais fácil de ser conhecida que o próprio *corpo*³³⁸; pela intuição o *Cogito* é conhecido em toda a sua plenitude, ou seja, a razão percebe através de um único ato de pensamento a existência e a essência de uma realidade que é completa em si mesma. É o acesso privilegiado ao seu próprio ser (enquanto algo certo e indubitável) que possibilita ao sujeito pensante conhecer-se independentemente dos outros seres. A consciência de si é, portanto, do ponto de vista epistemológico, anterior a toda consciência possível; ou seja, a certeza do *Cogito* é a condição de possibilidade de todo conhecimento. Assim, a *res cogitans* (a mente) passa a ser o sujeito de atribuição dos enunciados cognitivos; é referida e designada como sujeito dos atos cognitivos.

Por outro lado, se o sujeito não é consciente de todos os seus atos mentais, disso não se segue que ele não pensa. A autoconsciência (a percepção de ser sujeito de seus atos de pensamento) não resulta de um processo espontâneo da razão; ao contrário, é necessário empreender uma luta contra nossa tendência natural (habitual) de pensar, de não refletir metafisicamente. Trata-se, conforme dissemos, de “afastar” a mente do corpo (*abducere mentem a sensibus*), de pensar somente com a razão, o que requer a meditação metafísica, a fim de poder conduzir o pensamento por si só em direção à verdade. A subjetividade em sua dimensão epistêmica é constituída mediante um processo de descoberta da razão, o que implica a libertação da mente da influência dos sentidos e da tradição. O surgimento da consciência subjetiva só se dá após um longo e exigente esforço investigativo e metódico da razão. A distância epistêmica que aparta inicialmente o sujeito pensante da consciência de seus atos deixa de existir na medida em que se dá a descoberta da primeira verdade; por isso, saber que penso é o mesmo que pensar. Nesse processo, Descartes encontra, portanto, aquilo que de algum modo já possuía. É pela via analítica, isto é, pelo processo demonstrativo que prova como os efeitos dependem das causas que Descartes conduz a razão à descoberta do fundamento absoluto, a fim de fundar todo conhecimento.

³³⁷ *Méditations*, Abregé, AT IX-1, 9. Nas *Quintas Respostas*, AT VII, 356, Descartes emprega o termo espírito (*mens*) com o sentido de alma (*anima*), a fim de evitar a ambigüidade introduzida pela Escolástica.

³³⁸ *Principes*, AT IX-2, 11. “Se, por exemplo, me persuado de que há uma terra, por a tocar ou ver, por razão ainda mais forte devo estar persuadido de que o meu pensamento é ou existe, porque pode suceder que eu pense tocar a terra, embora não haja talvez nenhuma terra no mundo, e que não seja possível que eu, isto é, a minha alma, nada seja enquanto ela tem este pensamento”. Ver *Discours*, AT VI, 33; *Méditations*, AT IX-1, 26; *Secondes Réponses*, AT IX-1, 126; *Principes*, AT IX-2, 29; *Correspondance*, Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, 394.

Se do ponto de vista epistêmico, o sujeito se diz autônomo, é porque é capaz de conhecer por si mesmo a verdade. Ora, a determinação metafísica a que está submetido o sujeito epistêmico impede-o de ser determinado por outras instâncias. As relações com os outros sujeitos não são constitutivas de seu ser, uma vez que não têm o poder de mudar (ou de alterar) a sua natureza ou essência. É pela meditação metafísica que o sujeito adquire consciência de sua natureza. A subjetividade resulta de um inquérito metafísico, do qual depende a percepção dos atos de pensamento, assim como a percepção da natureza do sujeito desses atos. Ser sujeito, portanto, é ser consciente, saber-se pensante.

Ora, se a prova de que existo enquanto *sujeito epistêmico* é o fato de pensar, então a natureza do sujeito epistêmico se revela enquanto faculdade de pensar³³⁹; sua identidade é dada no e pelo pensamento; todos os atos cognitivos são sempre realizados por um sujeito epistêmico (por uma substância pensante). E se pensar implica a posse de si para depois apossar-se do mundo, então é a experiência metafísica do pensamento que funda a racionalidade do sujeito e a possibilidade das ciências. Em outros termos, a certeza do enunciado *Cogito ergo sum*, o conhecimento da natureza metafísica do sujeito é dado pelo entendimento puro.

O atributo principal de uma substância é aquilo que define a sua natureza, seja ela material ou espiritual. Assim, o pensamento (o único atributo que me pertence), não pode ser subtraído de mim; ou seja, o pensamento constitui a minha natureza (identidade) enquanto me percebo sujeito dos meus atos de pensamento (ou de consciência). É a substância pensante (a *res cogitans*) que define a identidade ou unidade do sujeito epistêmico; tal sujeito é sempre idêntico a si mesmo na diversidade (ou multiplicidade) de seus atos. Daí que todo ato de pensamento ou de consciência supõe o sujeito desse ato, assim como, o pensamento supõe alguém que pensa. Por isso, ser sujeito significa ser consciente de seus atos de pensamento. À percepção clara e distinta de minha natureza corresponde a consciência de que sou uma realidade distinta dos outros seres. Disso decorre que o “eu” subsiste ao longo de sua existência enquanto sujeito que pensa.

Porém, a substância pensante difere de seu atributo essencial (do pensamento) na medida em que é aquilo que sustenta o atributo e seus modos. A substancialidade da mente define-se pela identidade e pela imaterialidade (natureza espiritual) de suas propriedades. A

³³⁹*Méditations*, AT IX-1, 21, 22.

subjetividade, porém, descreve um movimento que vai do interior para o exterior, de dentro para fora; da reclusão metafísica do sujeito à abertura ontológica.

Cabe, pois, perguntar: como posso saber se (durante a minha existência) permaneço idêntico a mim mesmo? Para Descartes, é a *memória intelectual*³⁴⁰ (ao invés da memória corporal) que preserva as evidências passadas, de modo que eu sei que sou e o que sou durante todo tempo de minha existência. Ou seja, a memória intelectual me assegura de que sou o mesmo sujeito que agora existe e de que se lembra de existir. A evidência atual encontra na evidência passada não a sua garantia, mas a certeza de que o sujeito subsiste ao longo de sua existência. Do fato de que todo pensamento é sempre o pensamento de alguém, assim também, a memória é sempre a memória de alguém. É necessário que exista um sujeito substancial, alguém que tenha a posse e a consciência de si para poder conhecer o que é distinto de si; deste modo fica demonstrado para Descartes que a interioridade da consciência precede o conhecimento do mundo exterior³⁴¹.

É mediante a razão que o homem pode conhecer a sua natureza (a imperfeição e a finitude) de seu ser, assim como a sua própria faculdade de conhecer ou de representar as coisas. Ou seja, é pela capacidade representacional da razão que o sujeito pensante conhece; pode dizer o que são as coisas e porque não podem ser de outro modo. A capacidade de conhecer revela-se perfeita em sua natureza; ou melhor, a razão não possui nenhuma deficiência (nem carência) quando considerada em seus próprios poderes ou faculdades. O poder do entendimento é em si mesmo perfeito na medida em que é capaz de conhecer tudo o que está dentro de seus limites epistêmicos³⁴². Ora, se a razão é perfeita em

³⁴⁰*Entretien avec Burman*, AT V, 150.

³⁴¹HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986. Embora nesta obra o autor se proponha pensar à maneira cartesiana, seu objetivo é superar os limites da metafísica cartesiana. A objeção de Husserl contra Descartes consiste em mostrar que o autor das *Meditações metafísicas* não pode afirmar o *Cogito* enquanto fundamento primeiro (ou realidade primeira na ordem do conhecimento) porque toda consciência é sempre “consciência de”. Ora, isto significa dizer que todo ato de consciência implica intencionalidade (direcionalidade), ou seja, exterioridade. Em outras palavras, a experiência do *Cogito* não é possível sem a experiência do mundo exterior. Descartes, entretanto, parece ter respondido a esta objeção ao distinguir o conteúdo do pensamento da “coisa que pensa”. Ou seja, é a recusa da substancialidade do sujeito que impede Husserl, assim como Locke, Hume, Kant entre outros, de concordar com Descartes.

³⁴²*Méditations*, AT IX-1, 47-48: “[...] pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele. Pois não tenho nenhum motivo de me lastimar pelo fato de que Deus não me deu uma inteligência mais capaz, ou uma luz natural maior do que aquela que dele recebi, posto que, com efeito, é próprio do

seu poder, é porque Deus que é seu autor é perfeito. Entretanto, da perfeição da capacidade da razão não se segue a perfeição de nosso conhecimento. Ou melhor, o nosso conhecimento é perfeito em relação àquilo que conhecemos, mas é imperfeito em relação àquilo que falta conhecer.

Nesse sentido, o *Cogito* é percebido como *noção primitiva* visto que o seu ser é conhecido independentemente das outras substâncias. Se o conhecimento de mim mesmo (de minha mente) não pressupõe³⁴³ nem a existência de meu corpo, nem a existência de nenhum outro corpo e de nenhuma outra mente, então a prioridade epistêmica do *Cogito* está assegurada. Em outras palavras, o “eu” não é constituído por nenhum outro “eu”, a não ser pelo Outro absoluto (o soberano criador).

A intuição é o modo pelo qual conhecemos a nossa natureza. A dúvida que levou Descartes a revogar suas opiniões não pode, contudo, abalar a confiança na intuição intelectual, dado que todo pensamento pressupõe um sujeito que pensa. Ou melhor, a evidência da intuição revela-se irresistível, à medida que inclina a vontade ao assentimento. Daí que recusar a evidência racional implica recusar a própria razão; resistir à evidência da razão implica empregar de modo incorreto o poder da vontade. Seja como for, temos sempre o poder de decidir pela falsidade mesmo quando percebemos a verdade. A intuição é um poder que pertence à razão e o conhecimento que dela deriva é imediato e indubitável. Se é pela introspecção (pela via interior) que Descartes pretende alcançar a certeza metafísica de sua existência, então, a intuição do *Cogito* é imediata, por isso, não necessita de raciocínio para ser aceito ou afirmado.

Enquanto *noção primitiva* (originária e fundante), o *Cogito* não depende de nenhuma outra idéia para ser conhecido. Nesse sentido, diz-se que a consciência do *sujeito metafísico* (substancial)³⁴⁴ é imediata e não representacional, porque não se faz mediante

entendimento finito não compreender um infinidade de coisas e próprio de um entendimento criado o ser finito [...]”.

³⁴³Se a mente é uma substância imaterial, então ela é determinada por propriedades imateriais; portanto, é não só independente, como também impassível frente às determinações do mundo físico, da cultura e da sociedade. Ou seja, a sua natureza é imutável, sempre idêntica a si mesmo, ou insuscetível à mudança. Nesse sentido, o sujeito cartesiano é metafísico, ahistórico (intemporal).

³⁴⁴Dizer que o sujeito pensante é um sujeito substancial, significa dizer que sua essência é irreduzível aos modos de seu pensamento. A subjetividade para Descartes é a revelação da natureza individual (subjetiva) e universal (objetiva) do pensamento. O caráter privado da mente nos diz que para todo pensamento há sempre um sujeito que pensa, ou seja, que não é possível pensar sem uma “coisa que pensa”. Não se trata, portanto, de um sujeito lógico-gramatical (ordenador ou enunciador de juízos), mas de uma realidade anterior e

um ato de representação. O sujeito pensante concebe (apreende) pela intuição intelectual a essência e a existência de seu ser³⁴⁵, adquire mediante um só ato intuitivo toda a consciência de que precisa. A autoconsciência surge, portanto, como conquista individual, fruto do esforço meditativo do pensamento puro. Em outras palavras, não é possível a consciência sem o pensamento metafísico, assim como não é possível o pensamento metafísico sem a consciência de pensar. Ora, se não temos acesso à substância pensante senão pelo pensamento, é porque a consciência de si é sempre uma consciência mediada pelo pensamento.

A instauração do *Cogito* mostra, portanto, a identidade entre o ato de pensar e o conteúdo desse pensamento; o sujeito substancial subsiste na multiplicidade de seus atos, porque a substância pensante continua a existir nos modos de seus atributos. Assim, a independência da mente em relação ao corpo mostra para Descartes, a imaterialidade da mente, assim como a função epistêmica do sujeito pensante. A unidade operacional da razão pressupõe a identidade substancial do sujeito. Em outras palavras, a realidade objetiva da idéia do sujeito pensante coincide com a sua realidade formal. Não se pode aplicar para o caso do *Cogito* o princípio de correspondência que é aplicado aos demais casos para se aferir a relação entre sujeito e objeto do pensamento. O *Cogito* não é uma idéia representativa à maneira das idéias que temos dos corpos externos ou de Deus. Ao contrário, a idéia que tenho do “eu” é percebida imediatamente pela razão pura.

2.1.4 O estatuto do sujeito psicológico

É a prova da união substancial que dá origem na filosofia cartesiana à consciência psicológica. Ou seja, antes da prova da união substancial, o sujeito de atribuição dos enunciados era designado pela *res cogitans*, uma vez que todos os atos desse sujeito eram ou bem atos da razão ou bem atos da vontade. Porém, a partir da prova da união substancial, Descartes opera uma mudança de plano no interior de sua filosofia, constituindo um novo sujeito, capaz de experimentar paixões e sensações (perceber a

posterior a todo e qualquer juízo, um sujeito ontologicamente subsistente. O que Descartes deseja afirmar, é o primado do pensamento sobre a linguagem e às suas formas de expressão.

³⁴⁵*Regulae*, Regula XIII, AT X, 368. “Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas somente, um corpo esférico por uma única superfície [...]”.

existência de corpos físicos). Se no domínio da metafísica a busca do conhecimento se dá através da razão “desligada” do corpo, no caso da física, o conhecimento só é possível através da união da mente com o corpo. O exercício da vida (o viver humano) só é possível mediante o concurso de todas as faculdades mentais. Daí que, se as percepções sensíveis não têm estatuto nem função epistêmica, elas possuem, entretanto, função prática, regulam nossa conduta. Se os sentidos não podem nos dar a conhecer as coisas, eles podem, contudo, nos fazer ver o que é útil ou nocivo à nossa vida.

As paixões da alma³⁴⁶ (consideradas em sentido estrito) são uma espécie de pensamento que tem sua origem no composto substancial; é a ação do corpo (dos “espíritos animais”) que produz em nós as paixões. Por isso, cumpre saber: *qual é a utilidade das paixões?* Ora, diz Descartes, a liberdade da vontade (capacidade de se autodeterminar) não impede de ser influenciada em seus pensamentos pelo corpo. O comércio que existe entre alma e corpo torna impossível conhecer clara e distintamente uma paixão. Enquanto são modos da união substancial, as paixões são eventos (estados e processos) mentais; são fenômenos especificamente humanos que resultam da interação causal entre alma e corpo. Enquanto fenômenos psicofísicos (da natureza humana), as paixões estão relacionadas à preservação da unidade substancial. O principal efeito das paixões consiste em predispor ou incitar a alma a querer certas coisas e a evitar outras para as quais preparam o corpo³⁴⁷. Relacionadas às ações humanas, as paixões impelem (impulsionam) nossa alma a buscar (a perseguir) aquilo que é útil ou benéfico e a fugir daquilo que é nocivo ou maléfico ao nosso ser. Por que são manifestações da natureza humana, as paixões determinam os conteúdos de nossas vivências mentais, predispondo ou inclinando nossa alma (vontade) a consentir acerca delas, a fim de conservar ou aperfeiçoar nosso corpo³⁴⁸. As paixões podem ser, neste sentido, definidas como impulsos ou movimentos de nosso corpo sobre (ou contra) nossa alma, cuja finalidade é mobilizar a vontade a escolher e a decidir o que é útil (ou vital) ao composto humano (ao homem). Portanto, a ação do corpo sobre a alma não cumpre uma função epistêmica, mas prática; visa nos informar a respeito da (in)utilidade das coisas em relação a nós.

³⁴⁶*Passions*, AT XI, 347-348, 349.

³⁴⁷*Passions*, AT, XI, 359.

³⁴⁸*Passions*, AT XI, 429-430.

A alma é imediatamente informada sobre aquilo que é prejudicial ou benéfico ao corpo através da sensação de dor e de prazer. Enquanto fenômenos de nossa natureza, as paixões são inevitáveis (e insuprimíveis), por isso exercem um papel determinante no exercício de nossa vida prática. Na vida prática o homem se revela por completo, porque se encontra constantemente sob o efeito das paixões. Não é possível ao homem eliminar as paixões porque são inerentes à natureza humana³⁴⁹. Somos como que inclinados ou impelidos pela força das paixões a buscar tanto o bem quanto o mal. Daí dizer que é o uso que fazemos das paixões que, em última instância, vai assegurar nossa felicidade ou infelicidade, explicar o bem ou o mal que praticamos³⁵⁰. Portanto, o bem-estar de nossa vida depende, em grande medida, do bom uso das paixões que estão diretamente ligadas à nossa vida moral. Ou seja, se não está em nosso poder suprimir ou eliminar as paixões, podemos, entretanto, modificar ou aliviar os seus efeitos em nossa vida prática. A vida do ser humano depende tanto da atividade da alma quanto da atividade do corpo. O corpo age através do movimento dos “espíritos animais”, enquanto a alma age através do pensamento (da razão e da vontade). A doutrina da união substancial estabelece uma dependência causal entre eventos mentais e eventos físicos³⁵¹. O que se passa no corpo repercute na mente e vice-versa. A reciprocidade causal entre eventos mentais e físicos determina uma correlação³⁵² (ou correspondência) entre fenômenos mentais e corporais; ou seja, se o homem constitui uma unidade psicofísica, então corpo e mente não podem permanecer impassíveis ou indiferentes entre si.

A conexão causal que existe entre mente e corpo torna possível não o intercâmbio das propriedades substanciais, mas a influência recíproca entre eventos mentais e corporais. E porque são intercambiáveis, os processos fisiológicos e psicológicos se manifestam concomitantemente. A presença de estímulos externos e internos põe em movimento os mecanismos psicofisiológicos de nosso corpo, os quais suscitam e despertam na alma as

³⁴⁹ *Dióptrique*, AT VI, 130; *Passions*, AT XI, 357, 430.

³⁵⁰ *Passions*, AT XI, 488.

³⁵¹ A dificuldade gerada pela doutrina cartesiana da união substancial diz respeito à natureza da interação causal, ou seja, como uma realidade imaterial (a alma) pode agir sobre uma realidade física (o corpo)? Ora, do ponto de vista racional somente entidades físicas (que existem no espaço) podem agir sobre outras. Portanto, a idéia de causalidade impedir-nos-ia de pensar (conceber) uma ação entre coisas de naturezas diferentes. Porém, para Descartes, embora a alma não ocupe espaço, ela exerce uma ação causal sobre o corpo, influenciando e determinando seus estados.

³⁵² Os estados mentais são causados pelo movimento dos espíritos (AT XI, 380-382; 387-388) ou são acompanhados por eles (AT XI, 396-397; 401-429).

paixões correspondentes. Dito de outra forma, as paixões resultam da repercussão das ações do corpo sobre a alma e vice-versa. Conforme dissemos, as paixões são fenômenos naturais (instituições da natureza humana)³⁵³, portanto não podem ser negadas nem desprezadas pela vontade humana. Ao homem compete tão-somente usar e dominar as paixões, a fim de poder alcançar a sabedoria e felicidade.

Como se vê, a interação causal pressupõe a união substancial. Embora a força com a qual o corpo move a alma (e vice-versa) permaneça inconcebível (ininteligível)³⁵⁴ à razão humana, a experiência subjetiva atesta tal fato; experimentamos em nós os efeitos da união substancial, isto é, as paixões. A alma sente através das paixões o influxo do corpo. Ora, isto mostra que a natureza humana é indecomponível³⁵⁵ (forma uma unidade indissolúvel); não podemos subtrair o corpo ou o espírito de nosso ser sem deixarmos de ser (de existir) enquanto seres humanos. Ou seja, para existirmos é necessário que a mente esteja unida ao corpo e não separada dele. Em outros termos, viver significa preservar a integridade funcional do ser humano, manter em funcionamento (ou em atividade) tanto a alma quanto o corpo.

Embora a diversidade e a diferença de natureza das funções orgânicas e mentais, a vida do ser humano depende da capacidade funcional de suas partes. Para Descartes, há um determinismo psicofisiológico o qual impõe à vida humana determinadas condições. Ou melhor, o soberano criador nos fez de uma determinada maneira e não de outra. Por conseguinte, todos os homens³⁵⁶ possuem do ponto de vista ontológico condições semelhantes, isto é, a faculdade da razão e a liberdade da vontade. Ser homem significa viver ou agir segundo a razão, dominar as paixões em vista da felicidade. Portanto, é porque constituem a nossa natureza que as paixões não podem ser eliminadas nem

³⁵³ *Passions*, AT XI, 430.

³⁵⁴ Vale notar que se algo é *inconcebível* é porque fere o princípio lógico da não-contradição, não pode ser conhecido racionalmente ou conceitualmente. Por outro lado, se algo é *ininteligível* é porque viola o princípio da consequência ou da necessidade lógica. No caso da interação causal entre substâncias diferentes temos a ocorrência desses dois princípios. Porém, disto não se segue que a filosofia cartesiana seja contraditória ou inconsequente. A lógica das idéias claras e distintas tem validade apenas no plano da distinção substancial, ao passo que no plano da união substancial (das idéias confusas e obscuras) tal princípio é inaplicável.

³⁵⁵ Conforme fizemos notar, apesar de estarem substancialmente unidos no ser humano, mente e corpo permanecem irredutíveis entre si. Não se pode reduzir o homem à matéria ou ao espírito sem impor graves consequências à vida humana.

³⁵⁶ Descartes afirma que todos os homens são iguais quanto à razão, mas são desiguais quanto à nobreza de sua alma (espírito). Isso significa dizer que do ponto de vista racional todos os homens dispõem da mesma faculdade, embora sejam diversamente constituídos sob o ponto de vista de seus espíritos.

desprezadas. A vida humana requer o governo da razão sobre as paixões. Do contrário, não realizamos nossa natureza, não desenvolvemos nossas capacidades.

Embora o sujeito psicológico (que é produto da união substancial) seja um sujeito de atribuições (um “eu” que pensa), ele não pode pretender-se epistêmico, porque os conteúdos de seus pensamentos não têm existência objetiva, mas apenas subjetiva. Por isso, o seu pensamento não tem valor representativo, uma vez que não diz respeito à relação sujeito, objeto e coisa, mas à relação de si a si, ou seja, de um sujeito para consigo mesmo. De modo contrário, o pensamento (metafísico e científico) é constituído de idéias claras e distintas, as quais possuem valor representativo, por isso, o sujeito diz-se epistêmico, ou seja, é capaz de conhecer. Porém, o pensamento que é produto dos estados mentais (e corporais) é confuso e obscuro, por isso, não pode produzir conhecimento. A natureza dos estados mentais está sujeita às mudanças qualitativas, uma vez que depende da ação recíproca entre mente e corpo. Por esta razão, o sujeito psicológico é um sujeito de estados mentais os quais são inacessíveis (imperscrutáveis) ao observador externo.

Portanto, a constituição do sujeito psicológico (que sente e que imagina) não se dá por um processo metafísico (pela experiência do pensamento puro), mas por uma experiência prática cuja importância consiste em restabelecer as relações com os outros seres humanos e com todos os demais seres naturais. Ou seja, o conteúdo dos estados mentais resulta do intercâmbio humano, das relações que o homem mantém consigo, com os outros homens e com a Natureza. O homem percebe-se inserido e conectado ao mundo e que precisa decidir e agir sem a possibilidade da evidência racional.

Enquanto o sujeito substancial é essencialmente experiência de si enquanto conhece, o sujeito psicológico é, por sua vez, essencialmente experiência do mundo e dos outros seres humanos enquanto sente. À diferença da consciência epistêmica (que conhece os outros seres e a si), a consciência psicológica não emerge do pensamento puro, mas da íntima conexão (comunicação) que existe entre os estados corporais e mentais. Isto significa dizer que existem dois sujeitos diferentes no mesmo ser humano.

A prova da união substancial mostra que a esfera de competência do sujeito epistêmico é limitada externamente pelas sensações. É necessário, portanto, compreender a mudança de estatuto do sujeito, se quisermos compreender a natureza do agir humano.

Nesse caso, o sujeito de atribuição deixa de ser a *res cogitans* para ser uma pessoa³⁵⁷ (o composto substancial). A razão por si só é insuficiente para dizer o que nós devemos fazer ou como devemos agir. Ou seja, se uma substância pensante não pode sentir (fome, sede, dor, alegria etc.), então é necessário identificar o sujeito dessas sensações. No plano da união substancial, o homem se revela por completo, adquire estatuto de pessoa (ser capaz de liberdade e de ação). Nesse sentido, as ações morais são imputáveis ao sujeito do composto substancial, visto que é ele quem além de possuir um entendimento (a consciência de que sente), experimenta sensações (internas e externas).

As *sensações* constituem, portanto, a prova de que estou de modo *íntimo e estreito* ligado ao meu corpo. Não sou um puro espírito nem um piloto que se encontra alojado em seu navio. Tais metáforas são, para Descartes, inadequadas para designar a natureza desse novo sujeito que se constitui como pessoa. Ser sujeito nesse domínio significa ser capaz de sentir paixões, apetites e sensações. Em suma, poder-se-ia dizer que a vida humana se desenrola sob três relações diferentes: a) a relação consigo mesmo (assentada sobre uma base psicofisiológica); b) a relação com os outros seres humanos (assentada sobre uma base moral); c) a relação com a Natureza (fundada sobre uma base física – a necessidade de um corpo para existir.

Não sou, portanto, no domínio da união substancial um ser destituído de corpo, mas um ser que é o resultado de um composto substancial, cujas ações e pensamentos são influenciados pela interação da mente com o corpo. Contudo, a união substancial³⁵⁸ não dá origem a uma nova substância como seria de se supor, mas a um novo ser (ao ser humano). Como já dissemos, Descartes afirma contra Regius³⁵⁹ que o homem é uma união substancial ao invés de accidental. Há uma interação substancial entre mente e corpo e não uma mera justaposição de substâncias. Porém, como é possível ao homem ser sujeito de atribuição se ele não é uma substância, mas um composto substancial? Em sentido estrito, somente as substâncias podem ser sujeitos, ou seja, possuir atributos ou propriedades³⁶⁰. No entanto, sob outro sentido, ser sujeito não implica necessariamente ser uma substância. Assim, é

³⁵⁷ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 693-694.

³⁵⁸ *Resposta às Quartas Objeções*, AT VII, 222. Descartes afirma que quando considerados isoladamente, mente e corpo são duas substâncias (completas), porém, quando considerados um em relação ao outro mente e corpo são substâncias incompletas. Nesse sentido, o exemplo do braço é esclarecedor.

³⁵⁹ *Correspondance*, Carta a Regius, 24 de janeiro de 1642, AT III, 493. “[...] et mentem corpori et substantialiter esse unitam”.

possível que num sujeito estejam presentes duas substâncias. Portanto, as condições de possibilidade do sujeito são duas: a) ser conhecido por uma noção primitiva (original e não-derivada) ou composta; b) ter uma unidade de natureza. Ora, o homem é justamente uma unidade de composição que se deixa conhecer através da *noção primitiva* e confusa de união substancial.

Nesse sentido, as *sensações*³⁶¹ resultam da união substancial, por isso, não possuem valor cognitivo, mas prático e informativo (na medida em que nos permitem perceber o que é útil ou nocivo à vida do composto substancial). Ou seja, a prova da união substancial restabelece a relação entre as faculdades (intelecto, imaginação e sentidos); restitui ao sujeito pensante a corporeidade, isto é, aquilo que havia sido excluído por força da meditação metafísica. O sujeito dos enunciados: “tenho sede”, “estou alegre”, “sinto calor”, não pode ser o sujeito substancial, visto que, nesse caso, é necessário possuir não apenas uma mente, mas um corpo para sentir. Assim, a união substancial permite que o “eu” que havia se “desligado” do mundo exterior, se volte para fora de si, adquira corpo (matéria).

Embora Descartes afirme a substancialidade da alma, é sempre o homem (o composto substancial)³⁶² que pensa, não o seu corpo nem a sua alma considerados isoladamente. Como vimos, a meditação metafísica pode, nesse sentido, ensinar-nos a “desligar” a mente da influência dos sentidos, mas não pode separá-la dos sentidos. Portanto, a ação do sujeito substancial não está em conflito com o sujeito psicológico, porque o mesmo homem é capaz de fazer uso diferenciado de suas faculdades. Na esfera da ação, o sujeito de enunciação é sempre o composto substancial; a pessoa é o sujeito dos atos que implicam a interação substancial; os estados mentais (subjetivos) expressam, nesse sentido, a ação recíproca entre corpo e mente.

Embora intimamente unidos (no ser humano), mente e corpo conservam suas propriedades substanciais, ou seja, sua independência e separabilidade. Isto significa dizer que assim como a vida do corpo não é dada pela alma, a vida ou a existência da alma não é dada pelo corpo, mas pelo poder criador de Deus. Portanto, o mesmo ser que uniu pode

³⁶⁰*Objectiones Tertiae*, AT VII, 175-176.

³⁶¹*Sextae Responsiones*, AT VII, 436-439. É bem verdade que Descartes atribui ao termo *sentir* significados diversos. O termo sentir pode significar tanto a receptividade dos órgãos sensoriais diante das coisas físicas quanto a consciência do caráter involuntário das sensações, assim como o juízo de percepção sensível que pressupõe a ação do intelecto.

³⁶²*Sixièmes Réponses*, IX-1, 242.

separar as substâncias. E se corpo e mente são substâncias independentes, então, o corpo detém os princípios de seus movimentos, assim como a mente traz consigo os princípios de suas operações. O corpo age através de seus órgãos (mecanismos fisiológicos) enquanto a alma atua através de suas faculdades, isto é, do pensamento. A vida do corpo humano se caracteriza pela unidade funcional de seus órgãos, pela capacidade de funcionar segundo as leis da física (fisiologia). Daí que a morte não acontece porque a alma abandona o corpo, mas porque o corpo deixa de funcionar; ou seja, a alma não é princípio vital, mas epistemológico. Porquanto, se conhecer é próprio do sujeito pensante, viver (sentir, ter apetites e afetos) é próprio do ser humano, isto é, do *sujeito psicológico*. No domínio da união substancial Descartes reconduz a filosofia de volta à vida, restabelece as relações entre o pensamento e as requisições práticas da vida humana. O homem conhece para tornar mais aprazível a sua existência.

2.2 Unidade e interação causal entre mente e corpo: origem e natureza das paixões

Conforme dissemos, mente e corpo mantêm entre si uma interação causal, porém, tal relação não pode ser compreendida segundo o modelo físico de causalidade. A união entre mente e corpo não se dá por justaposição (agregação de partes) como nos corpos físicos, mas por composição³⁶³ substancial. Na união por justaposição, não há comunicação entre os corpos físicos, isto é, não há interação, porque a relação entre eles é por contato (impacto) mecânico; a superfície de um corpo se choca contra a superfície de outro gerando movimento – que é o deslocamento dos corpos no espaço. Por isso se diz que a relação entre os corpos físicos é estática e não dinâmica; as partes não transmitem nada de si às outras partes. Submetidos à lei da ação e reação, os corpos físicos (apesar de próximos) permanecem separados e indiferentes. A agregação pressupõe a desagregação.

No caso da união substancial, porém, mente e corpo (embora substâncias diferentes) interagem de tal modo que o que ocorre na mente repercute no corpo e vice-versa. Em ><outras palavras, mente e corpo se relacionam interna e dinamicamente. Enquanto composto substancial, o homem é um ser indivisível, nele as substâncias não estão separadas, mas unidas. Isso significa dizer que as mudanças que o corpo causa nos estados

da alma, assim como as mudanças que a alma causa nos estados corporais não afetam a natureza humana, mas podem afetar nossa sua existência (as condições sob as quais vivemos, pensamos e agimos). Portanto, a transitoriedade – o caráter dinâmico dos estados mentais e corporais revelam a existência de uma causalidade recíproca entre mente e corpo.

Porém, querer saber como a alma (que é essencialmente distinta do corpo) pode causar estados corporais e o corpo causar estados mentais, é algo que escapa à nossa compreensão? Descartes define o homem como um composto substancial – um ser híbrido, resultado da união entre substâncias diferentes, portanto, a existência humana não se dá à maneira dos outros seres vivos (que são constituídos unicamente de matéria e movimento). A conexão causal entre mente e corpo deve-se à existência (em nosso corpo) daquilo que Descartes denomina de “espíritos animais”. Tais espíritos são responsáveis pela transmissão das informações que têm sua origem no corpo, assim como daquelas que têm sua origem na alma. O que possibilita a ação de mecanismos físicos no corpo humano é, portanto, a ação de pequenas partículas físicas que têm origem no cérebro e que funcionam como veículo transmissor de mensagens entre mente e corpo. Os “espíritos animais” circulam pelo sangue e pelos nervos até os músculos, impelidos pela ação do calor do coração (que é o motor do corpo), transmitindo informações e desencadeando reações no organismo.

O homem é o único ser (entre os seres criados) que é capaz de pensar e agir racionalmente. Embora os movimentos de nosso corpo sejam mecanicamente determinados, dependem tão-somente da disposição de seus órgãos, a ação da alma é inteiramente livre para se autodeterminar. Nesse sentido, liberdade e determinismo coexistem no ser humano. A causalidade que brota do corpo é determinada pela ação das leis físicas, ao passo que a causalidade que brota da alma (vontade) é livre (não determinada). Descartes descobre que os movimentos involuntários (automáticos) de nosso corpo são causados pela ação de mecanismos fisiológicos específicos. Porém, o pensamento é algo que escapa ao determinismo físico.

Para Descartes, a interação entre mente e corpo é instituída pela natureza³⁶³, pelo complexo processo psicofisiológico de nosso ser. O corpo humano é um organismo dotado

³⁶³ *Sixièmes Réponses*, AT IX, 242.

³⁶⁴ AT VII, 88. A natureza do homem foi instituída por Deus. *Traité de l'homme*, AT XI, 143. Deus é quem une a alma ao corpo (à máquina).

de diferentes funções. A diversidade de funções do corpo diz respeito às suas diferentes capacidades e necessidades. Como dissemos, o automatismo corporal³⁶⁵ (a ação de mecanismos fisiológicos) resulta da aplicação das leis da física ao corpo humano. Os mecanismos das funções corporais são as causas próximas das paixões³⁶⁶, por isso, compreender como funciona a máquina de nosso corpo é condição necessária para aprender a controlar (e a modificar) o efeito das paixões.

Do ponto de vista psicofisiológico, porém, o movimento dos “espíritos animais” é causado (desencadeado) tanto pela ação dos corpos externos quanto pela ação da alma. Isto significa dizer que sob um aspecto, o fluxo ou o movimento dos “espíritos animais” é causado fisicamente, mas sob outro, a causa é não mecânica. Ao circularem pelo organismo (sangue, fibras nervosas e musculares), os “espíritos animais” transmitem diferentes informações às diferentes partes do corpo, causando-lhe movimentos diferentes.

Contudo, a descrição cartesiana acerca de como a alma age sobre o corpo e de como o corpo age sobre a alma deixa na penumbra (na obscuridade), isto é, sem explicação a possibilidade da interação substancial. Descartes percebe que tudo o que pode fazer é explicar as paixões da alma, não o fato da união substancial. O poder causal da mente sobre o corpo e do corpo sobre a mente permanece, para o filósofo, ininteligível (ou inexplicável).

Como vimos, o empreendimento metafísico de Descartes, instaura a partir das provas da distinção real (separação substancial) e da união substancial, duas ordens aparentemente contraditórias em seu pensamento: o *conhecimento* e a *ação*. É através da lógica de construção (exposição e demonstração) das *Meditações*, que Descartes pretende mostrar a via pela qual é possível descobrir novas verdades seguindo a ordem das razões. Porém, o desejo de fundar as ciências não poderia se realizar sem a demonstração da diferença que existe entre o sujeito que pensa (“a coisa pensante”) e o corpo (“a coisa que não pensa”), ou seja, sem demonstrar a diferença que existe entre o pensamento racional e o pensamento sensível.

³⁶⁵Vale notar que os processos fisiológicos são automáticos (involuntários ou inconscientes). A base fisiológica (orgânica) de nosso ser determina em grande medida a natureza das paixões.

³⁶⁶ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986. “A alma não é apenas o lugar das idéias, é a sede das paixões”. Ou seja, não se pode confundir a causa próxima das paixões com as próprias paixões. As paixões (em sentido estrito) são fenômenos que acontecem *na* alma, mas não são fenômenos *da* alma.

A prova da união substancial permite afirmar que os estados mentais³⁶⁷ e os estados corporais (cerebrais) embora correlacionados, são irredutíveis entre si; ou seja, apesar de os estados cerebrais causarem e acompanharem a ocorrência dos estados mentais, eles não são, contudo, idênticos entre si. No plano da separação substancial, possuir mente é condição necessária e suficiente para alguém pensar, mas no plano da união substancial, não. Embora seja necessário possuir cérebro para pensar, tal condição não é suficiente. O cérebro é aquilo *segundo o qual*, mas não aquilo *pelo qual* pensamos. Apesar de ser independente do corpo (poder existir sem ele), a mente existe e se manifesta através dele.

As *Meditações* descrevem o modo como o espírito (a mente) pode produzir diferentes tipos de conhecimentos, na medida em que faz uso de diferentes faculdades. O uso puro do pensamento (o pensamento “desligado” dos sentidos) nos permite conhecer a natureza da própria razão.

O itinerário metafísico das *Meditações* descreve a história de um espírito, mostra o modo como o homem Descartes se converte ele mesmo em sujeito epistemológico, e como o sujeito epistemológico ao término de seu percurso se encontra com seu corpo – transformando-se em sujeito psicológico (concreto e particular). Se a Meditação Segunda nos mostra o momento em que o meditador (pensador) constata e atesta a sua existência (“eu sou, eu existo”) para, em seguida, alcançar o conhecimento de sua natureza (sou uma “coisa que pensa”), a Sexta Meditação, por sua vez, revela a natureza do composto substancial (do ser humano). Porém, é na Meditação Segunda que Descartes anuncia a possibilidade do sujeito psicológico quando se pergunta: o que é uma “coisa que pensa”? E ao responder que uma “coisa que pensa” é uma coisa que duvida, que quer, que afirma, que nega, que sente, que imagina³⁶⁸ etc., o filósofo está afirmando que o pensamento não é apenas um ato do intelecto, mas também da imaginação e dos sentidos. Entretanto, no decurso da Meditação Segunda, Descartes não poderia estabelecer a prova da existência dos corpos físicos; portanto, a distinção que faz entre mente e corpo também não poderia ser real (por exclusão e negação), mas somente por abstração (separação de direito). A

³⁶⁷Convém observar a diferença fundamental existente entre *mente* e *estados mentais*, assim como entre *corpo* e *estados corporais* (ou cerebrais). Ora, a mente não é um estado ou um evento, mas uma “coisa pensante”, algo subsistente e permanente; assim também o corpo não é um estado, mas uma “coisa extensa”. Aos estados mentais correspondem às paixões, as emoções e os sentimentos. Aos estados cerebrais corresponde o movimento dos *espíritos animais*, àquilo que segundo a linguagem médica atual chamaríamos de neurotransmissores (processos fisiológicos).

separação real ou de fato, vale lembrar, só vai acontecer na Meditação Sexta, quando, enfim, Descartes prova a existência dos corpos. Portanto, não seria possível provar a existência de todos os modos de pensamento, sem as conclusões da Meditação Sexta. O percurso que vai da Meditação Segunda à Meditação Sexta mostra como Descartes investiga a natureza e as faculdades do sujeito pensante, a fim de poder fundamentá-las.

Assim se Descartes estabelece provisoriamente uma interdição ao sujeito psicológico (no início das *Meditações*) é para poder encontrá-lo ao final do processo meditativo, quando então, torna-se possível provar tanto a sua existência quanto a do mundo exterior. Importa-nos, pois, considerar aqui, a diferença que existe entre a *res cogitans* (o sujeito substancial) que se constitui a partir da dúvida metódica (a certeza de que sou uma “coisa que pensa”) e o *ser humano*, que se apresenta no final da Meditação Sexta enquanto uma alma que se encontra unida substancialmente ao corpo (o sujeito psicológico). Entretanto, o método que Descartes emprega em suas *Meditações* parece sugerir a coexistência de dois sujeitos com estatutos diferentes num único homem³⁶⁹, o que à primeira vista tornaria senão contraditória, ao menos problemática a sua proposta. Por exemplo, a que sujeito referimos nossos enunciados quando dizemos, “eu penso”, “eu sinto”? Que diferença de natureza e de estatuto existe entre os sujeitos substancial e psicológico? O que significa ser sujeito do conhecimento e ser sujeito dos estados ou eventos mentais (sujeito psicológico)? Como é possível delimitar o domínio de competência desses sujeitos? Em nossa análise, pretendemos mostrar que a tese cartesiana não é incompatível com os pressupostos de sua filosofia, o que possibilita afirmar a existência de duas realidades diferentes no ser humano: a mente (ou substância pensante) considerada em si mesma e a interação mente e o corpo.

2.2.1 As bases psicofisiológicas das paixões da alma

³⁶⁸*Meditationes*, AT VII, 28.

³⁶⁹LANDIM FILHO, R. A Referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a *res cogitans* ou o homem? *Analítica*, São Paulo, vol. 1, n. 2, 1994, p. 41-66. KOLESNIK-ANTOINE, D. *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI Méditation*. Paris: Kimé, 1998.

Para Descartes, o corpo humano é constituído de matéria e movimento, por isso, funciona à semelhança de uma máquina. A matéria é por definição, homogênea³⁷⁰, idêntica em sua natureza e estrutura; por isso, os corpos estão sujeitos à ação das mesmas leis da Natureza. O movimento dos corpos vivos é causado por impulso mecânico, ou seja, as leis da física determinam o funcionamento orgânico dos seres vivos. O automatismo dos movimentos corporais decorre da disposição dos órgãos. Sob esse sentido, o funcionamento do corpo humano é semelhante ao de uma máquina, dado que os seus mecanismos seguem as leis da Natureza. Tais leis são, segundo o filósofo, universais, porque se aplicam a toda e qualquer porção de matéria. Em outras palavras, se o corpo humano é composto de matéria (figura e movimento), então é pelo corpo que o homem faz parte da Natureza.

Embora funcione como (à semelhança de) uma máquina, o corpo humano não é, entretanto, uma máquina porque está ligado a uma alma. Ou seja, os processos biológicos (geração, crescimento, digestão, respiração, reprodução da vida etc.) são, em última instância, fenômenos físicos, portanto, são inteiramente explicáveis mediante a aplicação das leis da mecânica. Do fato de ser uma coisa extensa, composta de matéria e movimento, segue-se que o corpo é um sistema físico (anatômico-fisiológico) dotado de movimentos mecânicos. Portanto, a origem e o fim da vida do corpo não dependem da alma, mas da ação de mecanismos fisiológicos de que é dotado. A vida do corpo é puro movimento mecânico, de modo que quando o corpo pára de funcionar a alma o abandona. A alma se separa do corpo quando este cessa de agir ou de funcionar.

De acordo com os princípios da antropologia cartesiana, os movimentos do corpo humano podem ser classificados em dois tipos: a) *voluntários* ou *livres* – quando a sua causa não está no corpo, mas na alma. Tais movimentos são livres porque são independentes da matéria; b) *involuntários* ou *automáticos* – quando independem da nossa vontade ou de nossa determinação; são os movimentos produzidos espontaneamente pelos órgãos de nosso corpo em vista de sua conservação. Ou seja, existe algo em nós que é pré-consciente (ou inconsciente), e que é compartilhado com os animais, como, por exemplo, a respiração, a circulação do sangue e a digestão. Os movimentos involuntários (automáticos)

³⁷⁰*Principes*, AT IX-2, 75. O céu e a Terra são feitos da mesma matéria. Ou seja, se a matéria é regida pelas mesmas leis físicas, então as leis da física terrestre são as mesmas da física celeste. Descartes representa o movimento de superação da velha noção de cosmos (unidade fechada e hierárquica) para a noção de universo infinito enquanto unidade aberta.

ocorrem em nosso corpo sem que deles tenhamos alguma consciência. Porém, o homem para Descartes, não é só um corpo, mas um composto substancial; por isso, interessa-nos aqui descrever e analisar, de um lado, os princípios do mecanicismo cartesiano que nos permitem explicar como o corpo funciona e, de outro, analisar os princípios que regem a atividade da alma. Sob esse sentido, pode-se dizer que as bases psicofisiológicas constituem o aspecto fundamental da antropologia cartesiana. Se o homem é além de uma realidade metafísica, uma realidade física, então as bases psicofisiológicas de seu ser exercem uma função determinante em seus estados mentais. Ou seja, as paixões (em sentido estrito) são concebidas por Descartes como ações do corpo sobre a alma; porém, a alma tem o poder de controlar ou de dominar os efeitos das paixões em nosso ser.

2.2.1.1 O funcionamento mecânico do corpo humano

Segundo Descartes, o movimento dos corpos não é explicado pela ação de uma força interna (*vis insita*), oculta e misteriosa, mas pela ação de uma causa mecânica. Ao definir a matéria como substância extensa, o filósofo afirma que o vazio (vácuo) é impossível. Ou seja, o movimento decorre do choque ou do impacto entre os corpos. Enquanto modificação da matéria, o movimento é o deslocamento dos corpos no espaço. A natureza mecânica do movimento explica os fenômenos físicos em geral e o funcionamento do corpo humano em particular. Daí se segue que aquilo que ocorre ao corpo humano quando considerado isoladamente não tem outra causa explicativa, a não ser as leis do movimento³⁷¹. Ora, se os corpos físicos, vivos e inanimados estão submetidos à ação das mesmas leis da Natureza, então o homem pode explicar através da descoberta dessas leis todos os fenômenos naturais. A Natureza deixa de ser misteriosa (impenetrável e assustadora) na medida em que se torna passível de explicação científica.

Portanto, o corpo³⁷² humano (assim como os outros corpos vivos) possui em si mesmo os princípios necessários ao seu movimento e à sua manutenção. Portanto, não é a alma que anima, produz a vida e os movimentos do corpo. Ao contrário, a alma acompanha

³⁷¹ AT IX, 84-87.

³⁷² *Le monde, Traité de l'homme*, AT XI, 120. Considerado isoladamente, isto é, separado da alma, o corpo humano é uma máquina de terra. Ou seja, seu funcionamento depende tão-somente da disposição de seus órgãos.

o funcionamento da máquina de nosso corpo (que possui em si a causa que a faz funcionar)³⁷³. Considerado *qua res extensa*, o corpo não é nada além de matéria e movimento. Portanto, ao comparar a organização funcional do corpo humano à estrutura de funcionamento de uma máquina, o filósofo pretende explicar fisicamente o seu funcionamento (suas funções); a máquina constitui, neste caso, um modelo de explicação do funcionamento de todos os organismos vivos. Ou seja, para o filósofo, todas as funções orgânicas são comparáveis ao funcionamento de uma máquina; o funcionamento corporal é mecânico porque é determinado pelas leis da mecânica.

O filósofo reduz o biológico ao físico e este ao mecânico. Ou seja, não há diferença substancial entre os corpos vivos e os corpos inanimados (inorgânicos); o que nos permite distinguir um corpo vivo de um não vivo não é a sua natureza (a extensão) que é comum a ambos, mas seu aspecto qualitativo, o grau de complexidade funcional de órgãos. Os corpos são essencialmente idênticos entre si³⁷⁴ (uma vez que todos fazem parte de uma mesma substância extensa). A diferença que existe entre os corpos físicos não é, portanto, de essência, mas de modo, isto é, depende da organização da matéria. Ou melhor, a diferença dos corpos animados em relação aos corpos inanimados não está na matéria de que são feitos, mas na disposição de seus órgãos e na configuração de seus membros. Por isso, se o movimento dos corpos inorgânicos é explicável em base às leis do impacto – também o é o movimento dos corpos vivos (orgânicos). Ou seja, a causa do movimento dos corpos vivos (assim como a causa do movimento dos corpos inanimados) é plenamente explicável pelas leis da mecânica. O que faz um corpo se mover não é uma força oculta ou inclinação (tendência) natural, mas a ação de uma causa exterior, isto é, de um outro corpo (ou de corpúsculos). De acordo com o mecanicismo cartesiano somente o impacto pode produzir movimento; o movimento ocorre porque um corpo colide (se choca) contra outro corpo produzindo o seu deslocamento no espaço segundo as leis da mecânica.

Portanto, a redução da realidade física (à matéria e ao movimento) nos impede de supor alguma causa desconhecida (oculta) agindo no interior da Natureza. A realidade física torna-se, para Descartes, inteiramente transparente à razão, passível de conhecimento

³⁷³ *Passions*, AT XI, 330-331; *La Description du corps humain*, AT XI, 225

³⁷⁴ *Principia*, II, art. 4, 11. O filósofo afirma que a natureza da matéria não consiste no fato de ser pesado, colorido, duro ou mole, mas apenas em ser extenso em comprimento, largura e profundidade, ou seja, são os aspectos quantitativos ou mensuráveis que determinam a natureza dos corpos.

e explicação. Assim, tanto os movimentos externos (a locomoção) quanto os movimentos internos (a respiração etc.) dos corpos vivos são atribuídos à ação das leis da física. Enquanto os movimentos exteriores dos corpos vivos são mecanicamente determinados, os seus movimentos interiores são mecanicamente produzidos (engendrados) pela ação de minúsculas partículas de matéria que se deslocam movidas pelo impacto. Embora invisíveis, as pequenas partículas do sangue, por exemplo, ao serem impulsionadas pelo coração causam a circulação sanguínea, assim como a ação da luz (de pequenas partículas) sobre a retina provoca automaticamente o seu fechamento. Portanto, o corpo humano (assim como todos os corpos vivos) é dotado de um mecanismo de funcionamento do qual depende a manutenção de sua vida, a sua conservação. O automatismo corporal constitui, nesse sentido, a base mecânica sobre a qual a vida transcorre, ou seja, se o corpo tem em si os princípios de seu funcionamento, isso se deve às leis da Natureza e à disposição de seus órgãos.

Ora, dizer que o corpo funciona à maneira de uma máquina implica, portanto, considerar dois aspectos distintos: a) a *base física* – pela qual o corpo é concebido como uma entidade física que tem em si o princípio de seus movimentos, ou seja, funciona independentemente de nossa vontade (alma). Nesse sentido, pode-se dizer que a mecânica de nosso corpo – o automatismo dos movimentos corporais assegura uma relativa autonomia do corpo frente à mente. As leis da Natureza que regem o funcionamento da máquina orgânica são imutáveis e irrevogáveis, por isso, o corpo humano está determinado a funcionar sempre da mesma maneira; b) a *base fisiológica* – pela qual o corpo é concebido como um *organismo* (sistema vivo). A idéia de organismo indica que o corpo tem uma unidade funcional; é um todo composto de órgãos e funções que visam a mesma finalidade: conservar a vida do composto substancial. O corpo humano não é um conglomerado de matéria, mas uma entidade biológica organizada e constituída de órgãos que funcionam em vista de uma determinada finalidade (a sua autopreservação). Ora, se o corpo humano age em vista de um fim é porque a sua constituição anatômico-fisiológica, constitui um sistema funcional. Ou melhor, a ação de mecanismos fisiológicos garante o funcionamento (ou a vida) do corpo humano.

Ora, se o corpo (enquanto porção de matéria) é constituído fisicamente por partículas divisíveis, então é possível intervir mecanicamente no movimento das partículas, a fim de

ativar/desativar as funções dos órgãos corporais³⁷⁵. A descoberta das leis da Natureza permite ao homem não só conhecer e explicar o funcionamento do corpo humano, mas intervir tecnicamente em seus mecanismos, a fim de restaurar a sua saúde (seu equilíbrio funcional). Como dissemos, o homem para Descartes não é apenas corpo (matéria e movimento), mas a união entre corpo e alma. Por isso, além de seguir a Natureza (suas leis), o homem deve conhecer e seguir aquilo que ensina a *natureza humana* (a natureza interior).

Embora dotado de autoregulação, a máquina corporal se torna, segundo a concepção cartesiana, passível de manipulação técnica pela Medicina; ou seja, o homem pode intervir nos mecanismos fisiológicos do organismo, a fim de restabelecer o seu funcionamento. Descartes vislumbra, portanto, através de sua concepção mecanicista do corpo humano a possibilidade de estabelecer uma psicoterapêutica³⁷⁶ para as patologias (doenças) humanas. Ou seja, uma vez lançadas as bases da Medicina científica seria possível ao homem não só restabelecer a saúde, mas prolongar a sua vida mediante o uso de remédios (substâncias físico-químicas). Tais remédios seriam, porém, de tipos diferentes: a) os *remédios da alma*³⁷⁷ (interiores ou morais) – que consistem no bom uso das paixões. Para Descartes, cada um pode ser seu próprio médico³⁷⁸, porque ninguém conhece melhor do que a si mesmo o seu próprio corpo. A experiência que tenho de meu corpo (da percepção de seus estados) me permite falar com propriedade sobre ele. Ninguém pode sentir em meu lugar a dor que me incomoda nem o prazer que me alegra. O olhar que tenho sobre o meu corpo é interior (em primeira pessoa), ao passo que o olhar do outro ser humano (apesar de seus conhecimentos médicos será sempre exterior), estranho a mim. Dizer que o meu melhor médico sou eu mesmo significa dizer que tenho em meu poder a capacidade de influenciar de modo positivo ou negativo o estado de funcionamento de meu corpo. Se sou um complexo substancial, então meus pensamentos e minhas ações estão correlacionados. O que se passa na alma repercute no corpo (e vice-versa). Daí que toda terapia é uma autoterapia; para ser curado é necessário querer ser curado.

³⁷⁵ A idéia de que os remédios possuem um princípio ativo que age no interior do organismo produzindo determinados efeitos, tem certamente, em Descartes seu precursor.

³⁷⁶ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, julho de 1647, AT V, 65.

³⁷⁷ *Passions*, AT XI, 441-442. A prática da virtude é, para Descartes, o soberano remédio contra os desregramentos das paixões.

³⁷⁸ *Correspondance*, Carta ao Marquês de Newcastle, outubro de 1645, AT IV, 329-330.

b) Os *remédios exteriores* (físicos) – que implicam seguir uma dieta (alimentação adequada) e praticar exercícios físicos para reabilitar funcionalmente o corpo. O bom funcionamento de nosso corpo requer cuidados tanto com a sua nutrição quanto com os exercícios que possam fortalecer (pela prática contínua) seus órgãos, músculos e membros, evitando assim, a sua deterioração funcional. Se os movimentos físicos trazem benefício ao corpo humano (restauram sua capacidade funcional) é porque a sua natureza e estrutura são mecânicas. Em outros termos, o corpo foi feito para funcionar bem, portanto, é pelo movimento (exercício) que recobramos suas funções. Exercitar-se fisicamente confere bem-estar ao organismo, porque expande sua capacidade, o que significa prolongar a sua vida. Diante disso poder-se-ia dizer que todos os órgãos são fortalecidos com o uso, de modo que o desuso debilita ou enfraquece sua capacidade funcional.

2.2.1.2 O funcionamento não-mecânico da mente

É no transcurso da Meditação Segunda, após a descoberta do *Cogito*, ou seja, ao concluir que sou uma “coisa que pensa” – que só o pensamento não pode ser separado de mim, que Descartes se pergunta: mas, o que é uma “coisa que pensa”? Diz o filósofo: uma “coisa que pensa” é uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, que quer e não quer, que imagina e que sente³⁷⁹. A nosso ver, nesta passagem está contida ainda que de forma sintética, a concepção cartesiana de pensamento. Se na Meditação Segunda³⁸⁰, o filósofo anuncia a distinção entre razão e imaginação, é, no entanto, na Meditação Sexta que esta questão será desenvolvida. A prova acerca da existência dos corpos físicos pressupõe a imaginação. Descartes define o pensamento como uma atividade (função) da mente, mas determinados modos de pensamento só podem existir porque a mente encontra-se unida ao corpo. Por exemplo, não posso sentir, imaginar ou lembrar sem ter um corpo.

A meditação metafísica nos ensina que a mente e o corpo são substâncias distintas e independentes entre si. A *mente*³⁸¹ é uma substância imaterial, por isso, indivisível (una); ou seja, não tem partes, mas faculdades³⁸². Porém, a experiência da vida prática me ensina que

³⁷⁹ *Meditationes*, AT VII, 28.

³⁸⁰ *Méditations*, AT IX-A, 22.

³⁸¹ *Meditationes*, AT VII, 86.

³⁸² *Regulae*, Regula XII, AT X, 411. “Assim, passando ao primeiro ponto, desejaria expor neste passo o que é a inteligência do homem, o que é seu corpo, como este é informado por aquela, quais são em todo o *composto*

estou tão estreitamente ligado e tão profundamente unido ao meu corpo que componho com ele um único todo. Enquanto o exercício metafísico do pensamento requer tão-somente a razão, o exercício da vida prática implica o concurso de todas as faculdades mentais. Se é possível ao sujeito racional operar independentemente do corpo, o ser humano, entretanto, não é somente razão, um puro espírito. Ao contrário, é um composto substancial, por isso experimenta em si tudo o que é próprio da união das substâncias (mente e corpo).

Portanto, se pelas leis da física é possível explicar o funcionamento do corpo, a atividade da alma, porém, não pode ser explicada fisicamente. A natureza da mente é oposta a do corpo, por isso, o pensamento não é uma operação mecânica, nem tampouco uma operação puramente lógica. Pensar é uma atividade de uma mente. Daí que é impossível parar de pensar, a menos que deixemos de existir.

O funcionamento da mente não se dá segundo um procedimento mecânico, dado que não se trata de uma substância material. Ao dizer que a natureza da mente (o poder de pensar) é espiritual, Descartes responde, portanto, à pergunta: *o que é o pensamento?*, mas não pode vir a saber *como é possível pensar*. O poder de pensar nos é dado, não, porém, a possibilidade de explicá-lo. Ademais, no ser humano, aquilo que é não-mecânico (a alma) interage inexplicavelmente com aquilo que é mecânico (o corpo) e vice-versa modificando nossos estados de consciência, causando alterações psicofisiológicas. No entanto, há em todo estado mental um pressuposto metafísico (um “eu” que tem consciência de existir). Apesar de ser uma realidade imaterial, a mente está no ser humano conectada ao corpo. Porém, os estados mentais não são inteiramente explicados pela física, porque tais estados não são inteiramente causados ou determinados por leis físicas. Há uma região da realidade que permanece opaca à razão. A base fisiológica (física) de nosso ser intervém sobre a alma, alterando seus estados (as paixões). Contudo, somos livres (indeterminados), porque somos (em parte) capazes de agir contra as determinações causais de nosso corpo. Ora, isto prova, de um lado, que embora não sendo uma realidade física, os estados mentais são suscetíveis à ação do corpo. Ou seja, os estados corporais provocam mudanças nos estados mentais; por sua vez, mudanças no pensamento geram mudanças no corpo.

humano as faculdades que servem ao conhecimento e o que faz cada uma delas em particular” (grifo nosso). Nessa passagem das *Regulae* há uma clara alusão à tese da união substancial, embora ainda não tematizada (desenvolvida). É somente na Meditação Sexta (AT VII, 78), que Descartes prova a distinção substancial. Em carta à Elisabeth, de 28 de junho de 1643 (AT III, 690-695), Descartes concebe as faculdades mentais segundo suas funções.

Assim, saber *o que causa* em nós o pensamento é uma questão de ordem metafísica; porém, saber *como é possível pensar* é uma questão que não pode ser abarcada pela investigação científica nem pela investigação metafísica *simpliciter*. Ou seja, a faculdade de pensar é distinta do pensamento. Se a conexão entre mente e corpo é um *fato* de nossa natureza, tal fato, porém, evidencia ao mesmo tempo as possibilidades e os limites da fisiologia na explicação das paixões humanas. Trata-se de aliar à metafísica e à física, a experiência que todos fazemos cotidianamente da união substancial. Daí que a metafísica e a doutrina mecanicista, embora sejam necessárias, elas são insuficientes para a experiência da união substancial.

No plano da ação (da união substancial) o que importa não é o pensamento puro (abstrato) da metafísica, mas o pensamento concreto, o modo habitual ou natural de pensar, isto é, o uso das faculdades híbridas (que resultam da união substancial). Isto não significa dizer que o homem deva agir segundo o ímpeto ou a força cega (impulsiva) das paixões, mas que para agir necessitamos levar em conta aquilo que as paixões nos informam. No domínio da união substancial, a razão deve operar em regime de cooperação com as demais faculdades, porque o que está em jogo é a vida humana, a preservação e a manutenção de nosso ser. Por isso, não cabe ao homem negar nem suprimir as paixões, mas dominá-las, uma vez que são inerentes à condição humana³⁸³.

Por outro lado, a ação recíproca (a comunicação) entre as faculdades mentais funda-se sobre o pressuposto da união substancial. Se a razão pode agir sobre os sentidos e a imaginação e vice-versa é porque existe uma profunda interação (comunicação) entre as substâncias mente e corpo. Ou melhor, o homem não é apenas um ser racional, mas um ser sensível (dotado de sentidos) e passional (sujeito às paixões). Por isso, o pensamento que decorre da união substancial não é puramente espiritual, mas corporal (ligado ao corpo). Dito de outra forma, os modos de pensamento que pressupõem a união entre mente e corpo, requerem, além da atividade mental uma atividade fisiológica correspondente. Isto, porém, não significa que a atividade mental possa ser explicada pela atividade fisiológica ou vice-versa, mas que existe uma correlação entre os eventos mentais e físicos (corporais). Ora, esta é a condição de nossa natureza: somos seres compostos de duas substâncias diferentes.

³⁸³*Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 1 de setembro de 1645, AT IV, 287; Carta a Silhon, de abril ou maio de 1648, AT V, 135. Carta a Chanut, de 1 de novembro de 1646. Nossa alma, afirma Descartes, não teria motivos para estar unida ao corpo se não pudesse sentir paixões.

Embora pensar seja uma função da alma, aquilo que pensamos, entretanto, não depende somente da alma. O corpo, como dissemos, tem o poder de causar ou alterar nossos estados mentais, influenciar nossa vida mental. Por isso, se não podemos mudar a natureza de nossa mente, podemos mudar nossos pensamentos; controlar nossas emoções, mudar nossas expectativas, adiar nossos desejos, suspender nossos julgamentos. Ora, isso demonstra que apesar de funcionalmente complexa, a mente não é uma máquina. O corpo não tem poder para determinar nossa conduta moral. Somos livres para decidir agir ou suspender nossa ação. Apesar de recebermos informações externas através do corpo, nossas decisões podem ser livres. No mundo físico, os corpos transmitem uns aos outros o movimento através de uma relação mecânica. É a ação das leis da física que determina o comportamento dos corpos. A mente humana (embora unida ao corpo) pode opor-se ou resistir às influências do mundo físico. Nossas ações e paixões resultam da ação de mecanismos fisiológicos (de nosso corpo) sobre nossa alma. Entretanto, a alma permanece livre para julgar e determinar nossas ações. Portanto, aquilo que constituía um entrave à vida teórica (as idéias confusas e obscuras advindas dos sentidos) é para a vida prática, a sua condição de possibilidade.

Se, como dissemos, a mente é uma “coisa que pensa”, então as faculdades mentais devem pertencer à substância pensante. Se o corpo é, por natureza, matéria e movimento, então, todo pensamento ou provém da alma ou tem sua existência na alma (na medida em que é percebido por ela). Embora una, a mente é capaz de uma multiplicidade de funções; ou seja, cada modo de pensamento corresponde a uma faculdade; ou melhor, as diferentes espécies de pensamento estão relacionadas a objetos diferentes. A diferença de funções da atividade mental decorre da diferença de natureza dos objetos de pensamento. Por exemplo, quando se trata de conhecer é a faculdade da razão que opera; mas, quando se trata de pensar os objetos físicos ausentes é a imaginação que é solicitada. O funcionamento da mente depende, portanto, dos objetos de nosso pensamento. O modo de pensar é determinado pelo sujeito que pensa, mas o seu conteúdo (aquilo que pensamos) depende dos objetos.

Portanto, a mente funciona segundo uma ordem (disposição) natural³⁸⁴. As funções da alma são instituídas pela natureza humana. A idéia cartesiana de que a mente é

naturalmente capaz de pensar e de que o seu funcionamento depende das diferentes faculdades nos conduz à afirmação de que nenhuma máquina pode pensar, dado que é um dispositivo puramente mecânico. Daí que se quisermos compreender o funcionamento da mente será necessário explicar a natureza e a função de cada uma de suas faculdades. Embora para sentir e imaginar seja necessário possuir um corpo, as faculdades dos sentidos e da imaginação³⁸⁵ são, para Descartes, atividades da alma. Assim enquanto vivemos, mente e corpo não deixam de funcionar, porque parar de funcionar significa deixar de viver ou de existir. Ora, isto significa dizer que se os movimentos vitais de nosso corpo são contínuos e automáticos (mecânicos), o movimento do pensamento embora contínuo não é mecânico, mas autônomo. É a autonomia funcional de nossa mente que constitui o principal obstáculo àqueles que defendem a possibilidade da reprodução mecânica da inteligência (a construção de “máquinas inteligentes”). O que é artificial é sinônimo do poder humano, ao passo que aquilo que é natural diz respeito ao poder do criador. Se pensar é uma função espontânea da mente, porém, dirigir nosso pensamento sobre determinados coisas ao invés de outras, depende da intervenção da vontade. Querer pensar não significa para Descartes, começar a pensar, mas voltar o pensamento para outra direção, pensar em algo que não estávamos pensando.

A relação entre as faculdades mentais pressupõe um conflito de interesses entre corpo e mente; porém, o palco de tal conflito não é o plano teórico (das idéias claras e distintas), mas o plano da vida prática (das idéias obscuras e confusas). O que está em jogo não é o valor de nossas idéias, mas o uso das paixões. Por isso, é tarefa da faculdade da razão pôr fim aos conflitos que decorrem tanto dos interesses e das necessidades do corpo quanto dos interesses e das necessidades da alma. Em outras palavras, a razão não pode eximir-se diante das inclinações de nossa vontade e da força arrebatadora de nossas paixões. Ao contrário, disciplinar a vontade e regular o uso das paixões constitui a função prática da razão. A função disciplinadora (ou reguladora) da razão consiste em adequar nossa conduta, ou seja, aquilo que podemos fazer àquilo que sabemos. Regrar nossos desejos é, portanto, sinal de sabedoria e condição para a felicidade. A hierarquia natural que

³⁸⁴ Porém, porque o homem é um ser livre, poderá inverter a ordem natural das coisas. Subordinar, por exemplo, a razão às paixões.

³⁸⁵ *Correspondance*, Carta a Mersenne, 19 de janeiro de 1642, AT III, 479. Descartes afirma que sentir e imaginar são faculdades que pertencem à alma, por isso são espécies diferentes de pensamentos. A memória é a imaginação passiva.

existe entre as faculdades mentais, e que se encontra expressa tanto na doutrina do dualismo substancial quanto na doutrina da união substancial é determinada pela natureza humana. Ora, é essa determinação ontológica o pressuposto fundamental da antropologia cartesiana.

Enquanto no domínio metafísico, o combate da razão se dá contra as ilusões advindas dos sentidos e da imaginação (de modo que nada é aceito sem o crivo da razão), tal, porém, não ocorre no domínio da união substancial. Nesse caso, não é a busca do conhecimento que está em questão, mas a conservação e a realização da vida humana, por isso, aquilo que os sentidos nos informam é determinante para as decisões e as ações humanas. Por exemplo, pelos sentidos externos, percebemos os objetos do mundo exterior que ao atingirem nosso corpo imprimem sua imagem na glândula pineal³⁸⁶; sentir significa entrar em relação com o mundo exterior, perceber aquilo que é útil ou nocivo à nossa existência.

A imaginação pode influenciar os estados da alma³⁸⁷ de diferentes modos; ao imprimir³⁸⁸ na glândula pineal a imagem de objetos ausentes, imaginação (e memória) tornam presentes coisas distantes (no tempo e no espaço). Assim, pela imaginação é possível prever ou antecipar as conseqüências de nossos atos. Porém, a imaginação pode tanto incitar (induzir) o homem à prática do bem quanto do mal. Por exemplo, quando aquilo que imaginamos não corresponde à realidade das coisas, aumentamos o objeto de nosso desejo, persuadimos a vontade a querer algo ilusório ou irreal. A imaginação pode, portanto, induzir a vontade a querer tanto aquilo que é útil quanto o que é prejudicial à vida humana, dado que o objeto de nosso desejo pode servir de estímulo àquilo que procuramos (queremos). Na imaginação os objetos de nossos desejos são trazidos do futuro para o presente, antecipando de alguma forma, a sua realização (satisfação). Portanto, somente quando contida pela razão, a imaginação pode nos auxiliar na vida prática. Ou melhor, o uso da imaginação depende daquilo que é logicamente (ou racionalmente) possível.

³⁸⁶*Conversa com Burman*, AT V, 162-163.

³⁸⁷*Méditations*, AT IX-1, 58. É no contexto dessa passagem que a concepção cartesiana de imaginação aparece de forma mais precisa. Ou seja, enquanto modo de pensamento, a imaginação pressupõe a união entre corpo e alma.

³⁸⁸*Conversa com Burman*, AT V, 162-163.

Para Descartes, a imaginação³⁸⁹, assim como as sensações constituem uma prova irrefutável acerca da união substancial, o que demonstra *ipso facto* que a natureza humana não pode ser concebida segundo as *noções primitivas* de mente ou de corpo; ou seja, não sou um puro pensamento. As imagens sensíveis pertencem ao corpo e não à mente. A união substancial dá origem a novos modos (ou formas) de pensamento, a saber, as sensações e as paixões, as quais são irredutíveis às propriedades do corpo e da mente quando tomadas separadamente.

Ora, se a imaginação é uma faculdade ligada ao corpo, então, assim como o corpo está por natureza subordinado à alma, também a imaginação deve subordinar-se à razão. Ou seja, os conteúdos da imaginação necessitam da sanção da razão para justificar os atos da vontade. Se, contudo, a imaginação dominar a razão, o corpo passa a dominar a alma; e, neste caso, a vida humana estará ameaçada. Quando a alma é submetida aos impulsos ou apelos do corpo, o ser humano passa a ser comandado pela força cega das paixões, o que significa (na maior parte das vezes) pôr em risco a integridade da própria vida e a vida de outros seres humanos. A perda de controle da razão sobre a vontade causa um ofuscamento em nossa percepção racional, tornando-nos como que incapazes de distinguir o bem do mal. Nesse caso, somos irremediavelmente vítimas de nós mesmos. Ou seja, a imaginação pode, por vezes, extrapolar os limites da razão – nos fazer pensar em coisas logicamente impossíveis ou humanamente irrealizáveis. Ou seja, a faculdade de imaginar tem o poder de causar em nós estados ilusórios (de engano), os quais nos induzem a confundir a ficção com a realidade. Porém, para Descartes, nem tudo o que existe na imaginação³⁹⁰ existe (ou pode existir) na realidade. Ou melhor, quando não é contida ou regulada pela razão, a imaginação pode nos afastar da realidade.

Portanto, o poder natural da imaginação (de associar, combinar e de compor imagens a partir de coisas pré-existentes) nos permite tanto inventar coisas factíveis quanto extrapolar os limites do racionalmente possível. Assim, poder-se-ia dizer que aos olhos de com Descartes, o projeto de criação ou construção de “máquinas inteligentes” seria mais

³⁸⁹ *Conversa com Burman*, AT V, 162. Descartes afirma que os anjos (espíritos puros ou desencarnados) não podem imaginar.

³⁹⁰ Podemos pensar em uma figura de mil lados, mas não podemos imaginá-la. Podemos conceber nossa alma, mas não podemos imaginá-la. A imaginação é materialmente limitada, porque é uma faculdade ligada ao corpo. Sua função não é criar, mas inventar (reproduzir) coisas novas através da recombinação de elementos que existem na Natureza.

fruto da imaginação que da razão. A criação nunca é produto da imaginação, mas tão-somente da razão. Ou seja, somente a faculdade da razão é capaz de conceber idéias, pensar em algo inteiramente novo. Ora, é este caráter ambivalente da imaginação que nos conduz às vezes ao engano, noutras vezes, à prática de atos de coragem e de grande sabedoria. Porém, quando persuadidos pela imaginação somos facilmente levados a tomar o mal pelo bem, a ficção pela realidade, a imagem das coisas pela idéia das coisas. Supor que as invenções tecnológicas possam equiparar *mentes e máquinas* é, segundo a perspectiva cartesiana, afirmar um falso pressuposto; o de que a evolução tecnológica é comandada mais pela imaginação que pela razão, o que significa dizer que seria mais fruto da irracionalidade que da racionalidade. Para Descartes, porém, nem tudo o que é imaginável é igualmente inteligível (objeto de entendimento); razão e imaginação operam sobre objetos diferentes. Enquanto a imaginação opera com imagens, a razão opera com idéias (as quais têm valor representacional). Por outro lado, quando subordinada à razão, a imaginação presta grande auxílio ao ser humano, na medida em que lhe permite antever e avaliar os efeitos (ou as conseqüências) de suas ações.

Se a razão é a única faculdade capaz de conhecer, então as outras faculdades estão a ela subordinadas. Os sentidos e a imaginação desempenham um papel subsidiário na busca do conhecimento. A seu ver, os sentidos e a imaginação tanto podem ajudar quanto impedir o conhecimento da verdade³⁹¹. A inversão da ordem natural das faculdades acarreta o mau funcionamento da mente. Vale notar que não são os sentidos e a imaginação em si que constituem um impedimento ao conhecimento, mas o mau uso que deles fazemos ao supor que a realidade é tal qual aquilo que os sentidos e a imaginação nos revelam.

. O homem cartesiano é um ser único no mundo, porque seu ser não se reduz às propriedades da matéria. Se é possível do ponto de vista metafísico reduzir o homem a uma substância pensante (à sua alma), do ponto de vista antropológico, entretanto, devemos considerar a complexidade funcional de nosso ser. Não somos espíritos puros, mas homens, por isso, a característica fundamental de nossa natureza não está no exercício metafísico do pensamento (no afastamento da mente da influência do corpo), mas na experiência da união substancial. Porque somos seres complexos (compostos), podemos ao mesmo tempo em que pensamos, saber que pensamos, ter experiência e consciência de nossos pensamentos

³⁹¹ *Regulae*, Regra VIII, AT X, 398.

(percepções, sensações e paixões). Embora o pensamento seja uma atividade da alma, não poderíamos pensar como homens (ter sensações, apetites e paixões) se fôssemos destituídos de corpo. Existe uma profunda e intensa comunicação entre nossos estados mentais e corporais, de modo que aquilo que sentimos é sentido imediatamente através da alma. É função do corpo nos informar acerca das circunstâncias em que nos encontramos, mas é função da alma determinar (julgar e decidir) acerca do que devemos fazer. Ou seja, o funcionamento dos órgãos de nosso corpo depende do funcionamento do coração, que ao bombear sangue mantém não só a vida do corpo (pelo transporte de nutrientes), mas conduz os “espíritos animais” até o cérebro de onde serão mobilizados por nossas paixões e por nossa vontade. Nossas sensações só são possíveis porque os órgãos sensoriais funcionam segundo as leis da matéria (do impacto). A visão, a audição, o gosto, o olfato e o tato são sensações produzidas pelo movimento dos corpos que ao atingirem o sistema nervoso converte-se em informação que é transmitida à glândula pineal.

Assim, porque somos seres compostos possuímos uma base orgânica que é responsável por nossas sensações. Nosso organismo está biologicamente aparelhado; possui um complexo sistema funcional cuja finalidade é manter a vida do próprio organismo. Porém, a vida humana não se reduz à vida orgânica. Possuímos também um complexo sistema psíquico que funciona diversamente do sistema orgânico. Porque somos dotados de vontade temos a capacidade de escolher (eleger) e decidir – liberdade para determinar nossa conduta. Nesse sentido, o pensamento atua como causa de nosso comportamento. Mas tal causa não é de natureza mecânica, ou seja, o efeito não é necessariamente proporcional à causa. Podemos deter nossa vontade, conter nossos impulsos ou apetites – o que demonstra por si só que o homem é livre (não-determinado). Por isso, a vida do ser humano não se limita à satisfação das necessidades do corpo, à manutenção das funções orgânicas (vitais); somos seres em desenvolvimento (em busca de aperfeiçoamento físico, moral e intelectual).

Para Descartes, o pensamento não é produzido pelo cérebro, pela atividade fisiológica de nosso organismo. Embora ligada ao corpo, a alma conserva sua autonomia e independência funcional. No entanto, os estados mentais são causados pelos estados cerebrais e vice-versa. A implicação mútua (a ação recíproca) entre nossos estados mentais e cerebrais sugere que se fosse possível fabricar “máquinas pensantes”, seria necessário resolver antes a inextricável questão da união substancial. Se uma máquina pudesse pensar,

ela deveria também sentir. Mas para sentir não basta possuir corpo, é necessário uma alma. A idéia de máquina implica não só ausência de vida, mas de alma. Portanto, a máquina não tem estados mentais porque não tem alma.

2.3 A terapêutica moral das paixões da alma

Em *As Paixões da alma*, Descartes se propõe não apenas descrever e explicar a origem (causa) das paixões, mas apresentar uma técnica de domínio das paixões. Essa técnica é a própria moral na medida em que nos permite regradar ou disciplinar nossas ações, ou seja, conter a vontade dentro dos limites da razão. Como vimos, para Descartes, o homem é um ser composto de naturezas diferentes (corpo e alma), por isso, está sujeito à influência das paixões. As paixões são manifestações da natureza humana cuja finalidade é informar o homem sobre aquilo que lhe convém (o que é útil) ou sobre aquilo que não lhe convém fazer (o que é prejudicial). Diversamente dos estóicos (que acreditam ser possível suprimir totalmente a influência das paixões), dos epicuristas (que propõem uma vida inteiramente entregue às paixões) e dos cristãos (que propõem o desprezo e a renúncia às paixões), o filósofo postula que é possível ao homem alcançar um controle total das paixões, o que implica um conhecimento da natureza e da função da alma e do corpo, a fim de nos instruir acerca de como devemos agir na vida prática.

Conforme veremos, a conquista do *soberano bem* nesta vida consiste no bom uso das paixões. Portanto, as paixões não são intrinsecamente más. Viver felizmente (*vivere beate*) depende, em grande medida, do bom uso que fazemos das paixões. A natureza humana nos impõe uma condição inescapável (da qual não se pode fugir). Ou controlamos as paixões e as submetemos a nosso favor, ou seremos controlados (governados) por elas. É ilusório supor, segundo Descartes, que o homem possa neutralizar (negar) a influência das paixões em sua vida. O homem não pode investir contra as determinações de sua natureza. Por isso, cumpre saber não só qual é a origem das paixões ou por que sentimos paixões, mas *qual é a sua utilidade*. Como é possível submetê-las ao domínio da razão? Que relação existe entre as paixões e a conquista do soberano bem? O que nos torna melhores seres humanos? Ora, tais questões dizem respeito à origem e à natureza do problema moral. Para

Descartes, todos desejam ser felizes³⁹², porém, nem todos conhecem os meios pelos quais é possível alcançar a verdadeira felicidade. Por isso, trata-se, de instituir, segundo o filósofo, um outro critério para julgar nossas ações e assim assegurar a plena fruição da vida humana.

A moral cumpre na filosofia cartesiana uma função terapêutica (à semelhança da medicina) na medida em que visa restituir ao ser humano não a saúde do corpo, mas a saúde (ou o equilíbrio) da alma, sua força e vigor. Se o desregramento moral das paixões torna a vida humana vã e desprezível, o tratamento moral das paixões consiste em submeter os seus efeitos ao julgamento da vontade (assistido ou esclarecido pela razão). Porém, a vontade pode conduzir o homem tanto à desorientação (ao erro e ao mal) quanto à busca da perfeição de sua alma (à verdade e ao bem). A conduta prática depende do controle da razão sobre a vontade ao ser influenciada ou inclinada pelas paixões. É o reto uso da razão que pode recolocar o homem no caminho da verdadeira sabedoria. Assim, o valor da vida humana não está na busca (aquisição) de bens materiais, mas no cultivo da razão, dado que os prazeres do espírito são superiores aos do composto humano.

Embora sejam instituições de nossa natureza, as paixões podem, entretanto, ser modificadas pelo hábito (disposição adquirida). Isto significa que o homem (ser imperfeito) é passível de educação (de aperfeiçoamento moral). É tarefa do homem aperfeiçoar-se, desenvolver as suas faculdades em vista da verdade e do bem. Fazer tudo o que estiver ao seu alcance constitui o princípio maior da moral cartesiana. Portanto, a busca da sabedoria implica pôr-se continuamente em questão: quem sou? Por que existo? Como agir? Que devo fazer?

2.3.1 Razão e vontade: o domínio das paixões

Para Descartes, o ser humano se caracteriza (e se distingue dos outros seres) pela capacidade de pensar e de agir racionalmente. Ou seja, não basta dominar e transformar a natureza externa é necessário dominar e transformar (aperfeiçoar) a natureza interna, ser senhor de si mesmo. O saber que o homem produz não é algo desinteressado, não tem apenas valor teórico, mas prático, porque é na ação que encontramos a finalidade da vida humana. O homem é o único ser dentre os outros seres naturais que é capaz de dispor

³⁹²*Correspondance*, Carta à Elisabeth, 1º de setembro de 1645, AT IV, 282.

livremente de sua vida; somos do ponto de vista moral, o resultado de nossos juízos, escolhas e decisões. As ações humanas são determinadas pelo próprio ser humano, por isso, ele é responsável pelo que faz. Enquanto ser livre, o homem é capaz tanto de praticar o bem quanto de praticar o mal. Se praticarmos o mal, seremos censurados pela degeneração (ou pelo desvirtuamento) que infligimos a nós mesmos; mas se praticarmos o bem, seremos estimados pelo aperfeiçoamento de nossa natureza.

Porém, os significados de bem e mal segundo os quais seremos louvados ou censurados não são entidades metafísicas, nem valores universais e imutáveis. São as contingências da vida, as situações concretas que nos obrigam a tomar decisões e agir segundo o reto juízo de nossa vontade esclarecido pela razão. Não se pode saber o que é o bem sem praticar uma boa ação. Por isso, os princípios morais de bem e mal não são racionalmente conhecidos (apreendidos) à maneira dos conceitos matemáticos. Aprendemos o que é o bem e o mal não mediante uma definição conceitual, mas pelo hábito ou pela prática de ações boas ou más. A vida humana não se efetiva fora da sociedade, ou seja, no âmbito individual; ao contrário, depende de princípios e valores que são compartilhados pelos membros de uma determinada sociedade; ou melhor, a fonte da moral é a própria sociedade (a cultura). Daí que embora racionais em sua formulação, as regras morais extraem seu conteúdo da experiência vivida (compartilhada), isto é, das leis e costumes de um povo ou país. Em vista disso, é necessário, diz Descartes, constituir um dispositivo moral capaz de nos orientar com segurança em nossa vida prática, a fim de tornar possível a convivência humana.

2.3.1.1 Saber e querer: a busca de proporcionalidade

Como vimos, a dúvida metódica opera como instrumento de revogação de nossas crenças e preconceitos³⁹³, a fim de restituir à razão a sua natural capacidade de conhecer. Ora, se no plano teórico, a dúvida cumpre um papel crítico (negativo) no sentido de livrar a mente de todos os prejuízos, o juízo é capaz de produzir o conhecimento verdadeiro, na medida em que resulta da aplicação do entendimento e da vontade sobre o conteúdo de

³⁹³*Recherche de la vérité*, AT X, 495-496. Descartes afirma que a crença na autoridade da tradição e na autoridade dos preceptores, constituem as duas principais fontes geradoras de preconceitos e de falsas idéias, servindo, por isso, de obstáculo à autonomia do pensamento e à busca da verdade.

nossas idéias. Por exemplo, quando a vontade julga a partir do que é claro e distinto, então a verdade é não só possível, mas certa e indubitável. Contudo, a vontade pode querer aquilo que é obscuro e confuso ao invés do claro e distinto. Embora a busca da verdade resulte da inclinação ou do desiderato natural da razão, o erro e a falsidade surgem quando aplicamos mal nossa capacidade de querer. O erro nasce da insubordinação da vontade em relação às percepções da razão. A liberdade da vontade é, para Descartes, infinita porque podemos querer aquilo que se encontra além da percepção clara e distinta. Assim, se por um lado, a liberdade de nossa vontade nos torna semelhantes a Deus, por outro, a liberdade humana difere da liberdade divina na medida em que podemos querer a falsidade ao invés da verdade. Em nós, o ato de conhecer não se identifica com o ato de querer, vontade e intelecto não são idênticos.

Na busca do conhecimento (ou na investigação da verdade), a vontade pode agir contra ou independentemente da orientação do entendimento; o poder da vontade é sempre livre³⁹⁴ para duvidar, suspender o juízo, para afirmar ou negar, assentir ou dissentir apesar das percepções evidentes (e irresistíveis) do entendimento. Logo, o erro é possível mesmo na presença de idéias claras e distintas. Em outras palavras, o erro consiste em julgar que as idéias que estão em mim assemelham-se às coisas fora de mim. A possibilidade de tomar o duvidoso pelo certo resulta não do entendimento, mas da liberdade da vontade. É a vontade que ao estender-se além das idéias claras e distintas gera em nós, o erro e a falsidade. Porém, quando o entendimento opera com idéias claras e distintas, o nosso pensamento é, por sua própria natureza, perfeito e infalível. Ou melhor, o erro não é produto da percepção do entendimento, mas do juízo, do ato da vontade. Assim, a confiança na razão pressupõe não uma crença injustificada, mas um fundamento absoluto.

Ora, pergunta Descartes: se a razão e a vontade são perfeitas em suas naturezas, então, de onde provêm os nossos erros?³⁹⁵ Por que erramos? Segundo o filósofo, o erro é o resultado do mau uso da vontade³⁹⁶, visto que o sujeito pensante tem o poder de deliberar

³⁹⁴*Méditations*, AT IX-1, 45, 143. A vontade consiste em fazer uma coisa ou deixar de fazê-la, afirmar ou negar, perseguir ou fugir. Na Carta ao Pe. Mesland de 2 de maio de 1644, AT IV, 116, Descartes afirma: “[...] chamo livre tudo o que é voluntário [...]”. *Objectiones Tertiae*, AT VII, 190. Para Descartes, fazer algo livremente é o mesmo que fazê-lo voluntariamente.

³⁹⁵*Objectiones Tertiae*, AT VII, 190. Para Descartes, fazer algo livremente é o mesmo que fazê-lo voluntariamente.

³⁹⁶*Méditations*, AT IX-1, 46, 47-48. O poder de escolher ou de eleger (a vontade) e o poder de conhecer (entendimento) atuam conjuntamente.

ou de determinar-se contra os interesses da razão. Dado que o juízo é um ato da vontade, então o princípio de correspondência está subordinado ao princípio de causalidade. Porém, é pela vontade que somos semelhantes a Deus³⁹⁷. Todo conhecimento pressupõe a *liberdade da vontade*³⁹⁸, por isso, está em nosso poder transgredir os limites das percepções claras e distintas e tomar o obscuro pelo claro, o falso pelo verdadeiro, o duvidoso (o incerto) pelo certo, o mal pelo bem. O poder de assentir ou de dissentir pertence à vontade na medida em que somos livres para escolher entre o que é indubitável e o que é duvidoso, o que é útil ou prejudicial. Entretanto, o exercício da dúvida conduz a vontade a assentir sobre aquilo que a razão concebe clara e distintamente. Assim, no plano do conhecimento, a vontade move o sujeito a querer conhecer, mas é a razão que conhece. Por isso, a autonomia (autodeterminação) do sujeito depende tanto da razão quanto da vontade. Por exemplo, diante de uma percepção clara e distinta, a vontade sente-se como que inclinada (impelida) a assentir ou aderir ao entendimento³⁹⁹, ou seja, a afirmar ou negar. Entretanto, é possível que a vontade resista ao apelo e ao poder persuasivo da evidência racional e decida não orientar-se pela luz natural. Por isso, assevera Descartes, a vontade deve estar subordinada à razão, a fim de conhecer a verdade e evitar o erro. Portanto, se erramos é porque fazemos mau uso de nossa vontade. Enquanto a razão propõe, representa e certifica o valor das idéias, a vontade tem o poder de dispor, isto é, de aderir ou não às idéias percebidas pelo entendimento. Porém, quando a nossa vontade excede os limites do entendimento, da clareza e da distinção, então erramos e fracassamos.

Ora, aquilo o que vale para a *ordem do conhecer* vale também para a *ordem do agir*. Ou seja, a vontade deve permanecer subordinada à razão, do contrário, nossas ações tornar-se-ão irracionais (injustificáveis). De igual modo, a alma deve exercer um domínio sobre o corpo, a fim de determinar aquelas ações que não são de natureza mecânica. Da subordinação do corpo à alma decorre que a vontade será tanto mais livre quanto menos estiver subordinada às sensações, apetites e paixões. À vontade compete eleger os objetos de nosso querer, enquanto que à razão cabe esclarecer a vontade acerca de suas motivações e ações. Desse modo, o entendimento presta auxílio inestimável à vontade na medida em

³⁹⁷*Méditations*, IX-1, 45.

³⁹⁸*Principes*, IX-2, 41.

³⁹⁹*Correspondance*, Carta ao Pe. Mesland, 2 de maio de 1644, AT IX-2, 116. “Pois é certo, parece-me, que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*”. Ou seja, de uma grande luz no entendimento resulta uma inclinação na vontade.

que fornece razões (motivos) para realizar ou deixar de realizar uma ação, para perseguir ou desistir de um propósito. Porque o homem é um ser capaz de se propor objetivos, de agir em vista de um determinado fim, é necessário saber aquilatar o justo valor de nossas ações.

No ser humano pode existir uma relação de assimetria entre aquilo que sabemos e aquilo que queremos. Nem sempre conhecemos o que queremos assim como nem sempre queremos o que conhecemos. A desproporção entre aquilo que sabemos e aquilo que queremos gera um desequilíbrio de forças, uma desordem na alma (no interior da consciência) que dá origem aos problemas morais. A relação entre vontade e razão pode ser rompida toda vez que a razão não se fizer acompanhar pela vontade ou sempre que a vontade não se deixar orientar pela razão. No primeiro caso, seremos vítimas de nossa falta de vontade; no segundo caso, seremos vítimas de nossa ignorância, porque a vontade revela-se impermeável aos conselhos da razão. Ora, quando isso acontece, ou seja, quando a vontade não se volta para a razão nem a razão para a vontade, instala-se no interior do ser humano um conflito (uma oposição de forças) que pode levá-lo à estagnação e à decadência.

Embora do ponto de vista das ações humanas, a razão conserva sua autonomia, ela não é, contudo, soberana. A vida do ser humano depende de processos psicofisiológicos; não transcorre à semelhança da vida dos animais (dos seres destituídos de alma), tampouco à semelhança dos anjos; ao contrário, a vida humana deve ser expressão do controle e domínio da alma sobre o corpo; da harmonia entre as faculdades mentais. Conforme dissemos, a unidade substancial impede-nos de conceber o homem dualisticamente; ora como mente, ora como corpo, ou a mente e o corpo separadamente. A vida prática diferentemente da vida teórica implica tomar o homem em todo o seu ser. Se a razão e a vontade, têm respectivamente, o poder de discernir entre o bem e o mal e de decidir acerca deles, por outro lado, são os sentidos (internos e externos) que nos informam sobre o que é útil ou nocivo ao composto humano.

Portanto, somente quando o homem consegue dominar as paixões, ele se torna um ser humano melhor. A razão é necessária a fim de que o ser humano não se afaste do caminho da sabedoria e da felicidade. Enquanto faculdade do conhecimento, a razão pode instruir e orientar nossas ações, dado que somente pela razão podemos vir a saber o que é bom ou mau, certo ou errado; ou seja, saber o que devemos fazer e o que devemos evitar.

Se no plano teórico orientar-se pela razão significa perseguir a verdade, no plano prático implica agir segundo aquilo que julgamos ser o melhor.

É o conflito entre a faculdade da razão e a faculdade da vontade que permite explicar, em Descartes, a origem do erro e do mal. Para evitar o erro epistêmico, a razão deve abster-se de julgar; deve suspender o juízo na presença de idéias confusas e obscuras. Ora, se isto é possível no plano da separação substancial (do conhecimento certo e verdadeiro), tal, porém, não é possível no domínio da união substancial. Nesse domínio, duvidar é impossível, porque a certeza nunca é absoluta. A dúvida metódica não incide sobre nossas crenças morais porque não se trata de seguir o caminho que nos conduz do incerto ao certo, mas de perseguir aquilo que julgamos ser o melhor. O homem necessita agir na ausência de certezas, tal é a urgência da vida humana. Ou seja, para evitar o erro moral, devemos conformar a vontade à razão.

Porém, a boa ação (o bem agir) diferentemente do conhecer não decorre somente da razão, mas da relação recíproca entre razão e vontade. Se as ações humanas não podem ser motivadas exclusivamente pela razão, elas devem ser, entretanto, determinadas pela razão. É a razão que deve nos guiar na vida prática (assim como na vida teórica)⁴⁰⁰. Trata-se, portanto, de instaurar um novo uso da razão no domínio prático. O conhecimento certo e evidente das proposições da metafísica e da física cede lugar no domínio da vida prática, ao conhecimento provável (verossímil). Os juízos morais impõem um novo critério (diferente daquele das idéias claras e distintas) para justificar-se. Não é a busca da verdade, mas a conquista do soberano bem o objetivo da ação moral.

Contudo, o homem é segundo Descartes um ser imperfeito, por isso, os interesses da vontade nem sempre coincidem com os da razão. A razão é sempre infalível (quando opera com idéias claras e distintas), embora finita em sua capacidade de conhecer. No plano da união substancial, porém, a infalibilidade da razão é revogada em nome da probabilidade. No domínio da união substancial, a razão não alcança senão idéias obscuras e confusas. A vontade, ao contrário, é sempre infinita em sua capacidade de querer; por isso, é mais pela vontade que pela razão que nos tornamos semelhantes ao criador. Contudo, somente quando iluminada pela razão a vontade pode nos mover em direção ao bem (promover o aperfeiçoamento de nosso ser). Se, de um lado, a vontade expressa nossa condição de seres

⁴⁰⁰ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 4 de agosto de 1645, AT IV, 265.

imperfeitos, de outro, é ela que evidencia nossa condição de seres perfectíveis. A vida humana transcorre entre a imperfeição e a busca da perfeição. A perfeição moral é uma idéia reguladora cuja função é mobilizar (mover) a vontade a querer aquilo que convém ao composto substancial. É a repetição de atos bons (a formação de hábitos) que torna boa a vontade; a disposição para fazer o bem implica a educação da vontade. O problema moral consiste em saber conduzir a vontade no caminho do bem. Porém, como é possível regular a vontade, a fim de querer somente o bem? De acordo com Descartes, o homem é um ser de múltiplas possibilidades.

Portanto, a condição humana implica a ação moral; um conjunto de regras (ainda que provisórias) para bem conduzir a vontade em suas ações. A vontade necessita de regras para orientar suas escolhas, assim como da razão para esclarecer seus juízos. Não obstante, a vontade será sempre livre para seguir ou resistir aos impulsos (as paixões) que vêm do corpo ou ao comando que vem da parte superior da alma (da razão). Ou seja, as paixões podem induzir ou inclinar a vontade a querer o que é inútil ou prejudicial. A vontade pode, portanto, ultrapassar os limites do entendimento; podemos, por exemplo, afirmar ou negar aquilo que não conhecemos ou não entendemos, isto é, aquilo que se apresenta de forma obscura e confusa ao nosso pensamento; podemos ainda querer aquilo que a razão desaconselha, ou seja, podemos praticar o mal. Daí resulta que a razão (a faculdade do conhecimento) tem por função impor limites à vontade, a fim de contê-la dentro do que é razoável. Em outras palavras, o homem deve submeter a vontade à razão se quiser aprender a bem se conduzir na vida prática. Nosso mérito e dignidade dependem do modo como dispomos da liberdade de nossa vontade. Nesse sentido, não basta querer, é necessário querer o que se conhece, escolher ou eleger aquilo que é útil e recusar aquilo que é prejudicial à vida humana. Nesse sentido, querer implica conformar a vontade à razão, ou seja, adquirir autodomínio. A conduta prática depende, portanto, da resolução dos conflitos de interesse entre aquilo que a razão aconselha e aquilo que a vontade quer.

Como se vê, a faculdade da razão e a faculdade da vontade desempenham papéis diferentes no âmbito moral. Enquanto à vontade cabe mover e dispor a alma para a ação, à razão cabe conceber aquilo em vista do que se age, ou seja, instruir e orientar a vontade para a ação moral. Como dissemos, a relação entre as faculdades é conflituosa. Do confronto entre os interesses da razão e da vontade surge o conflito interior que só o sujeito

moral pode pôr fim. Para Descartes, a vontade não pode sobrepujar a razão, porque tornaria as ações humanas injustificáveis. Por isso, é a vontade que deve se subordinar ou se submeter aos interesses da razão e não o contrário. Ou seja, os motivos da vontade podem não ser legítimos (válidos), o que justifica a intervenção esclarecedora da razão. O juízo da vontade será bom ou mau (melhor ou pior) segundo as representações da razão; de acordo com os efeitos e as conseqüências de nossos atos. O assentimento da vontade implica necessariamente a participação da razão. Daí que o valor moral de nossas ações depende, em grande medida, do esclarecimento da vontade pela razão. Por isso, só me é lícito querer aquilo que sei, caso contrário estarei sujeito aos efeitos da força cega e perturbadora das paixões. Portanto, a vontade deve se conformar à razão para tornar possível a vida humana, o convívio entre os seres humanos. Não seguir o conselho da razão significa, nesse caso, desgovernar-se, perder o controle e a direção de sua vida. A insubordinação da vontade à razão é a causa do desregramento das paixões.

Para Descartes⁴⁰¹, a vida prática ou imediata (assim como a vida teórica) implica o reto uso da razão. No domínio da ação moral ou da vida prática, a urgência impede-nos de permanecer irresolutos⁴⁰². Não é possível suspender o juízo acerca de nossas crenças, normas e valores morais. Ou seja, em relação à conduta prática, o sujeito psicológico (empírico) não pode suspender o juízo em vista de uma certeza absoluta. O ser humano deve agir segundo aquilo que é mais razoável, o que significa agir com a convicção de ter feito o melhor. A utilidade da filosofia prática não consiste em saber como é possível unir o que está separado nem como é possível separar o que está unido⁴⁰³, mas em saber como se deve viver, a fim de alcançar a felicidade. Ou seja, como é possível preservar a união substancial. Em suma, Descartes afirma o primado da vida e da ação sobre o conhecimento.

2.3.1.2 Os preceitos da moral cartesiana

Como se pode perceber, o problema moral está referido à vida prática. Para o filósofo, existe uma diferença fundamental entre aquilo que vale para a vida teórica (a

⁴⁰¹ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 4 de agosto de 1645, AT IV, 265.

⁴⁰² *Passions*, AT XI, 376; *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 4 de setembro de - 2ª regra

⁴⁰³ Para Descartes Deus é a causa da união e da separação substancial.

busca da verdade) e aquilo que vale para a vida prática (a busca do bem)⁴⁰⁴. A ação moral implica a experiência da união substancial, a unidade do ser humano. Na ordem da ação tem sua própria lógica, diferente, entretanto, da lógica do pensamento puro. O que importa no domínio prático não é a evidência racional (a busca da certeza que é impossível), mas a nossa opinião, a convicção de que fizemos aquilo que julgamos ser o melhor. Se no plano especulativo (na ordem do conhecimento) é possível suspender o juízo até alcançar a evidência racional, no uso da vida (na ordem da ação), isso não é possível. As contingências e urgências da vida impedem-nos de sermos inconstantes, indecisos ou irresolutos em nossas ações. Os problemas da vida prática têm caráter inadiável; é esta inadiabilidade que nos obriga a agir apoiados em opiniões. Viver significa agir, fazer constantemente escolhas, tomar decisões. Porém, nossas escolhas e decisões podem resultar em boas ou em más ações. Em última instância, o sujeito moral é sempre responsável pelas conseqüências de suas ações, uma vez que ele é senhor absoluto de sua vontade.

Na Terceira Parte do *Discurso do método* Descartes anuncia as regras de *une morale par provision* (uma moral por provisão), a qual é necessária (útil) enquanto não tivermos reconstruído todo o edifício científico. Interpretada como moral provisória, as regras da moral cartesiana deveriam ser posteriormente substituídas por outras de natureza racional ou científica. Na Carta-Prefácio aos *Princípios de filosofia*⁴⁰⁵, Descartes parece antever a possibilidade de uma moral definitiva ou científica. Porém, numa carta à Elisabeth, de 1 de setembro de 1645, o filósofo retoma as regras da moral enunciadas no *Discurso* e acrescenta uma nova regra: o *cultivo da razão*.

Com efeito, se a intenção de Descartes era lançar mão de uma moral provisória enquanto a ciência não tivesse sido constituída, tal propósito não se confirmou. Descartes nunca chegou a escrever (a elaborar) uma moral científica. Se, porém, a intenção do filósofo era mostrar a impossibilidade de uma moral definitiva, então será possível dizer que toda moral é provisória (relativa), ao invés de científica (universal). Contudo, poder-se-ia perguntar: o fato de Descartes ter abandonado o projeto de uma moral definitiva não constitui uma evidência de que o filósofo percebeu seu próprio equívoco? E mais: se a

⁴⁰⁴*Secundae Responsiones*, AT VII, 149. Ver também, GILSON, E. *René Descartes: discours de la méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1987, p. 233.

⁴⁰⁵*Principes*, AT IX-2, 14. Segundo Descartes, “[...] a mais alta e a mais perfeita moral pressupõe um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último degrau da sabedoria”.

moral é uma ciência (aplicada) não estaria ela também sujeita à demonstração racional? As suas máximas e preceitos não deveriam ser evidentes para a razão? Ora, se a constituição da moral pressupõe o conhecimento de todas as ciências, disso não se segue que a moral é uma derivação lógico-dedutiva das ciências. As regras morais assim como os juízos práticos (morais) possuem um grau de evidência racional inferior àqueles da metafísica e da física. No plano da moral nossas ações nunca são puramente racionais. Por isso, uma moral *more geometrico* seria impossível para Descartes. Ao que parece, a moral cartesiana só é inteligível em face do propósito fundamental de sua obra, qual seja, o de fundar as ciências e de instaurar o domínio da razão.

O homem é ser dotado de mente e corpo. Assim como a mente, o corpo tem uma ordem própria⁴⁰⁶ de funcionamento. Existem em nós mecanismos fisiológicos sobre os quais não temos consciência nem controle racional (voluntário), mas que são as causas de nossos estados mentais. A alma age sobre o corpo mediante a vontade. A alma separada do corpo não sente paixões. Embora infalível em seu uso epistêmico, a razão tem necessidade de regras para assegurar a eficiência de suas operações e de seus resultados. Porém, no domínio moral, é a vontade que necessita ser disciplinada (contida) para não se afastar do caminho do bem, daquilo que julgamos ser o melhor. O problema moral emerge das exigências e necessidades da vida prática. Entretanto, o ser humano pode fazer bom ou mau uso da liberdade de sua vontade. É nessa perspectiva que Descartes propõe suas regras morais⁴⁰⁷, a fim de orientar a conduta humana. É preciso regular a ação da vontade através da razão para melhor agir. As regras morais funcionam como princípios práticos, porque dizem respeito às nossas escolhas e decisões. Por isso, o poder de escolher, ou seja, a liberdade que decorre da faculdade da vontade constitui o fundamento de nossa vida moral. Contudo, os atos de nossa vontade permanecem livres, porque a faculdade de escolher é,

⁴⁰⁶GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998, p. 250.

⁴⁰⁷Devemos, entretanto, perguntar: as regras morais são derivadas da razão ou de outra fonte? Por qual motivo Descartes apresenta tais regras após a apresentação das regras de seu método? Seriam as regras do método cartesiano uma consequência das regras morais? Em nosso entender, as regras morais não são regras racionais (princípios universais), porque não são hauridas da experiência metafísica. Entretanto, tais regras também não são contrárias à razão na medida em que consistem na aplicação da razão à vida prática. Ver a esse respeito, GILSON, E. *René Descartes: discours de la méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1987, p. 234. Para este intérprete de Descartes, as regras morais têm duplo caráter: embora não sejam verdades teóricas ou demonstradas racionalmente, as regras morais asseguram àquele homem que sob o ponto de vista prático não pode conhecer o bem com certeza (ou o ignora por completo), muitas possibilidades de encontrá-lo.

por natureza, incoercível. Trata-se, portanto, de aprender a bem usar a liberdade da vontade, a fim de conquistar o *soberano bem* (do qual depende a verdadeira felicidade nesta vida).

Em sua primeira máxima moral, Descartes prescreve a obediência às leis e aos costumes de seu país. Para o filósofo, a tradição e a cultura de uma sociedade são parâmetros seguros quando se trata de agir ou de fazer juízos morais. Sempre ajuizamos ou julgamos a partir de critérios e valores hauridos de uma tradição; pertencemos a uma sociedade assim como ela nos pertence, por isso, compartilhamos valores, crenças e costumes, os quais integram o nosso modo de pensar e agir. Descartes preconiza, portanto, seguir⁴⁰⁸ os costumes e a tradição (aquilo que está de acordo com a opinião da maioria). Por isso, a aprovação ou desaprovação moral não depende apenas do juízo individual, mas de critérios e valores socialmente aceitos ou compartilhados. O bom uso da liberdade implica a adequação da vontade àquilo que é um bem tanto para si quanto para a sociedade. No plano da vida prática, a sociedade tem precedência (e ascendência) sobre o indivíduo. Ou seja, a identidade do sujeito moral se constitui em relação aos valores sociais vigentes.

A segunda máxima prescreve firmeza e resolução em nossas ações, se quisermos evitar os erros de uma vontade fraca (indecisa e inconstante). A irresolução é prejudicial à vida moral porque paralisa nossa vontade diante das urgentes⁴⁰⁹ necessidades da vida prática. Ou seja, a fraqueza da vontade constitui o maior defeito de nosso caráter; o maior obstáculo à formação de novos hábitos morais. É, portanto, sensato seguir no âmbito moral, as opiniões mais prováveis, dado que não é possível conhecer ou distinguir as opiniões mais verdadeiras das menos verdadeiras. Se a certeza é impossível de ser alcançada no domínio das idéias obscuras e confusas, resta-nos, então, guiar nossa vontade segundo o que é mais razoável. A firmeza da vontade consiste, portanto, em seguir o conselho da razão; fazer aquilo que julgamos ser o melhor⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Se do ponto de vista epistêmico, Descartes pode ser visto como um crítico das tradições na medida em que instaura uma ruptura com as formas anteriores de se conceber a filosofia, o mesmo, talvez não se possa dizer em relação à moral. Segundo o filósofo, a vontade é livre (autônoma) para escolher, mas não para criar e instituir suas próprias normas ou máximas morais. O exercício de nossa liberdade depende da sociedade em que estamos inseridos. Do ponto de vista de seus objetos (conteúdos), a liberdade da vontade é sempre situada, limitada no tempo e espaço. Diante disso caberia perguntar: a moral cartesiana não representaria os valores morais de uma classe social em ascensão? A moral de Descartes não poderia servir de legitimação (no plano filosófico) da ordem social vigente? Se assim for, o conservadorismo moral de Descartes não seria incompatível com a sua crítica epistemológica?

⁴⁰⁹ *Correspondance*, Carta a XXX, de março de 1638, AT II, 34-46.

⁴¹⁰ *Passions*, AT XI, 439.

Porém, as paixões e os apetites podem inclinar a vontade a buscar aquelas coisas que não são úteis à vida. Vontade e razão não se encontram justapostas no homem, mas correlacionadas de tal modo que a busca do bem implica o assentimento ou a adesão da vontade sobre aquilo que é esclarecido e iluminado pela razão. A virtude é justamente a aquisição deste hábito; a constante disposição da vontade em querer somente os bens que a razão aconselha. Ora, isto acarreta muitas vezes um combate da vontade contra a força das paixões, a fim de regradar nossos desejos e regular a nossa conduta moral. A alma através da vontade tem o poder de impor um movimento contrário aos “espíritos animais”, de modo que uma sensação desagradável pode vir associada a uma representação mental, causando sensações agradáveis e vice-versa. Descartes atesta, deste modo, a ação dos mecanismos psicofisiológicos que são responsáveis pelas mudanças orgânicas e mentais. O nosso sistema sensório-motor constitui, portanto, a base física de nosso ser.

A terceira máxima moral⁴¹¹ consiste em distinguir aquilo que depende de nós daquilo que não depende. Ora, diz Descartes, somente os meus pensamentos estão totalmente sob o meu poder. Devo, portanto, modificar não a ordem existente no mundo (que não depende de minha vontade), mas os meus pensamentos. Por isso, é sinal de sabedoria resignar-se diante daquilo que não depende de nossa vontade. Ou seja, a verdadeira *felicidade* (beatitude) depende tão-somente de nossa vontade, dos bens que estão no nosso alcance. A moral cartesiana cumpre, neste sentido, dupla finalidade: nos auxilia na prática da virtude e no regramento dos desejos e paixões. Porém, resulta necessário aprender a disciplinar a vontade, isto é, querer o bem e persegui-lo. Por isso, *saber viver* (saber se conduzir na vida) é a grande divisa da moral cartesiana. Contudo, se aprende a viver, vivendo. A vida humana transcorre numa dada situação, é condicionada por fatores sociais, históricos e culturais. A

⁴¹¹SÊNECA. *Da vida feliz*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994, p. 58. “Resistirá com coragem e suportará todos os acontecimentos, não pacientemente, mas de boa vontade e sabendo que toda dificuldade nascida das circunstâncias da vida é uma lei da natureza”. Para o estóico, a resignação diante das adversidades da vida deve ser uma atitude moral. A felicidade está ligada àquilo que depende de nós; suportar o sofrimento e os infortúnios significa aceitar a ordem natural das coisas. Como se vê, a influência estóica no pensamento moral de Descartes é um fato incontestável. Aliás, o filósofo recomenda expressamente numa carta à Elisabeth, de 4 de agosto de 1645 a leitura da obra *De vita beata* de Sêneca. Porém, é na carta à Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, que o filósofo francês analisa a teoria moral de Sêneca contida em *De vita beata*. Embora concorde com o filósofo estóico sob muitos aspectos, Descartes opõe-lhe algumas objeções, sobretudo, no que diz respeito à falta de clareza em relação aos meios para se alcançar a virtude. Daí que a moral cartesiana pode ser vista como uma crítica ao estoicismo na medida em que preconiza a virtude, ou melhor, a resolução da vontade em se deixar determinar pela razão como meio para se alcançar a verdadeira felicidade. Portanto, a divisa cartesiana poderia ser assim expressa: a felicidade consiste em viver segundo a razão.

ação moral implica escolha (liberdade), resolução (decisão) e coragem para agir numa dada situação. Ou seja, o ser humano vive em relação com outros seres humanos. Do sujeito moral se espera uma conduta razoável. A vida humana nos obriga a dar razões, justificar nossas escolhas e decisões. O problema moral é um problema prático, porque diz respeito à liberdade de nossas ações, às possibilidades de nossas escolhas. Se a possibilidade de ser feliz está em nós (dado que o criador introduziu em nosso ser uma finalidade), a conquista da verdadeira felicidade, porém, depende somente de nós; ao homem cabe escolher os meios adequados à realização de sua vida. Não obstante, nossas ações morais podem ser impensadas ou contrárias à razão.

Nesse sentido, a moral também é um dispositivo técnico porque permite ao homem regular a sua conduta mediante o domínio dos mecanismos psicofisiológicos das paixões. Porque é o último degrau da sabedoria, a moral depende do desenvolvimento das outras ciências. Isto significa dizer que o conhecimento humano tem uma destinação ou finalidade social; ou melhor, a humanidade constitui o princípio e o fim de toda ciência. Em outras palavras, o fim do conhecimento não está no indivíduo, mas na sociedade (humanidade). A razão é, em todos os casos, o pressuposto fundamental do agir humano. Ou seja, a técnica não é destituída de fundamento racional; ao contrário, é produto e expressão do poder da razão.

2.3.2 A busca da sabedoria e da felicidade

A filosofia é, segundo Descartes, a *busca da sabedoria*, a procura da verdade sobre todas as coisas. O estudo da filosofia não tem apenas fins teóricos, mas práticos. A posse do saber deve nos tornar não só mais prudentes nos negócios e intercâmbios humanos, mas capazes de intervir e transformar a Natureza⁴¹². O conhecimento adquire valor e utilidade quando orientado para o aperfeiçoamento das condições de vida do ser humano.

O conhecimento metafísico é útil à medida que possibilita fundar e fundamentar racionalmente as ciências; o conhecimento científico é útil porque nos permite explicar os fenômenos naturais, as paixões, os apetites e as sensações. O conhecimento técnico é útil à medida que confere ao homem o poder de intervir em seu próprio ser e aperfeiçoar a sua

⁴¹²Sempre que fizermos referência ao mundo físico, isto é, ao conjunto das coisas criadas, usaremos a palavra Natureza com a inicial em maiúscula para distinguir de natureza enquanto essência de algo.

ação, conservar a saúde e prolongar a sua própria vida. Para Descartes, é somente através do conhecimento que o homem poderá livrar-se da escravidão da ignorância, da ilusão dos sentidos e do arbítrio das paixões. A capacidade de pensar faz com que o homem (e somente ele) entre os seres criados, tenha o poder de conhecer e consciência de si (de sua existência); ou seja, somente o homem pode saber por que e para que existe. Ora, tal condição traz como conseqüência a necessidade de domínio de nossa natureza (o domínio de cada homem sobre si mesmo) e o domínio do homem sobre os seres da Natureza⁴¹³. Conduzido pela razão, o homem se torna, portanto, o que ele é – livre e responsável.

Note-se, portanto, que a concepção cartesiana de *sabedoria* não se reduz à conduta teórica (de nosso pensamento) visa, sobretudo, orientar nossa conduta prática, nossas ações. Todo o conhecimento de que somos capazes só tem sentido e valor se estiver a serviço da vida humana. O homem é o princípio e o fim do progresso científico. Nisto consiste, a utilidade do conhecimento. Ora, no domínio da vida prática isso significa que o bem-estar e a felicidade do homem dependem, em grande medida, de suas escolhas e decisões, ou melhor, da vontade do próprio homem. Se o homem é livre, então ele tem a possibilidade de aperfeiçoar o seu ser. Por isso, cabe a ele uma dupla tarefa: *intelectual e moral*. É a conjunção do esforço da razão (em conhecer) com o esforço da vontade (em bem querer) que faz do homem um ser único dentre os outros seres. Nesse sentido, a sabedoria não significa apenas a totalidade ou a unidade dos saberes, mas a capacidade de dispor ou de usar o conhecimento em proveito próprio. O conceito de sabedoria implica, portanto, uma mútua dependência entre razão e vontade. O homem deve não só conhecer para querer, mas restringir o seu querer àquilo que conhece.

Se no plano da união substancial a vontade não for esclarecida pela luz natural da razão ela será arrastada pelo influxo das paixões. As paixões da alma na medida em que são fenômenos originados no corpo humano podem exercer influência determinante sobre o

⁴¹³Em sentido estrito, o homem não pode destruir (aniquilar) a Natureza, apenas transformá-la, porque não é ele o seu criador. Somente quem tem o poder de criar tem também o poder de destruir. Portanto, os processos de degradação ambiental (poluição e devastação florestal) assim como todas as formas de agressão à Natureza, não significa que o homem tornou-se um ser todo poderoso ou onipotente, mas que não está sabendo aplicar corretamente a razão. Para Descartes, o homem só pode intervir na Natureza quando é capaz de desvendar seus “segredos”, explicar os seus processos e a sua dinâmica, ou seja, somente quando aquilo que era obscuro e impenetrável para a razão torna-se transparente e conhecido. Ora, o atual estágio de desenvolvimento técnico-científico permite ao homem transformar a Natureza, porque podemos explicar seus fenômenos. Portanto, se continuarmos a descuidar da Natureza (das espécies vegetais e animais) o problema não se deve à falta de conhecimento, mas de mau uso da ciência, ou seja, é um problema ético.

movimento da vontade. Situada entre as paixões e a razão, a vontade cabe mover o homem em busca da verdade e do bem. O bem, porém, não é espontaneamente encontrado pela vontade. As paixões inclinam a vontade, mas é a razão que deve intervir, a fim de esclarecer e instruir a vontade em seu querer. Se ao ser humano não é possível suprimir ou eliminar os efeitos das paixões, uma vez que são inerentes à sua natureza, cabe-lhe, então, proceder ou agir de modo a submetê-las ao comando da razão. Ora, isto se faz mediante hábitos morais, os quais decorrem da ação da vontade sobre as paixões.

2.3.2.1 A conquista do soberano bem

A *sabedoria* requer não só o bom uso da razão, mas o bom uso da vontade, a capacidade de escolher e de decidir. Ao contrário da teologia, que ensina a ganhar o céu⁴¹⁴, a filosofia tem por tarefa, ensinar ao homem a bem se conduzir nessa vida. O progresso humano pressupõe o conhecimento científico e o aperfeiçoamento técnico (e moral) das condições de nossa existência. O valor e a utilidade da filosofia dependem, portanto, do poder da ciência (e da técnica) em dominar e submeter a Natureza⁴¹⁵ em proveito do homem. Ou seja, subordinado à vida humana, o saber que decorre da filosofia adquire sentido quando é capaz de produzir conhecimentos úteis (em vista da vida prática). Ora, isto significa cultivar e desenvolver não só o pensamento racional, mas a capacidade prática e operacional da razão – as condições técnicas e morais de nossa existência. Daí que se o valor do conhecimento depende de sua aplicação prática e operacional, então o conhecimento que provém da filosofia não pode se reduzir à metafísica (ao saber especulativo). A filosofia não é um saber pelo saber; ao contrário, é um saber em vista de sua utilidade⁴¹⁶ prática. A finalidade do conhecimento está em conferir bem-estar à vida humana. Portanto, o valor e a utilidade do conhecimento dependem do próprio homem⁴¹⁷,

⁴¹⁴*Discours*, AT VI, 8.

⁴¹⁵“Ora, como não é das raízes nem do tronco das árvores, que se colhem os frutos, mas tão-somente das extremidades dos ramos, a principal utilidade da filosofia depende, portanto, daquelas partes que são aprendidas em derradeiro lugar” (AT IX – 2, 15).

⁴¹⁶O conhecimento filosófico porque abarca a física, a mecânica, a medicina e a moral pode proporcionar ao homem uma aplicação técnica e prática, proporcionando-lhe um domínio sobre os fenômenos naturais. Ver *Discours*, AT VI, 61. Para Descartes, o *saber* tem em vista o *agir* e o *fazer*. Assim, o valor do conhecimento está em trazer benefício à vida humana, em melhorar as condições de nossa existência (AT V, 1165; AT VI, 61-62).

⁴¹⁷*Discours*, AT VI, 66. Para Descartes, todo homem deve buscar o bem do outro. Mais adiante afirma: “[...] nada valer o não ser útil a ninguém [...]”.

uma vez que é ele quem produz o conhecimento. Se sobre os outros seres criados impera um determinismo físico (daí serem incapazes de dispor de sua existência), o homem, porém, é um ser livre, capaz de dispor de sua vida.

Para Descartes, o homem vive em vista de sua felicidade. Somos como que impelidos por nossa natureza a buscar a felicidade. Porém, freqüentemente o homem se engana ou desconhece os meios⁴¹⁸ que o tornam feliz. Em carta à Elisabeth⁴¹⁹, de 4 de agosto de 1645, Descartes distingue fortuna ou boa sorte (*heur*) de felicidade (*béatitude*). Se a boa sorte independe de nossa vontade, dado que está ligada às coisas externas, a felicidade, porém, depende inteiramente de nós. Enquanto a *boa sorte* se define pela posse de bens externos (riquezas, honras e saúde), a *felicidade* se define pela posse da virtude e da sabedoria. Ou seja, os bens que podemos possuir não têm igual valor. Existem bens que satisfazem apenas o nosso corpo (que é mortal) e existem bens que satisfazem nossa alma (que é imortal). Ora, se a alma é superior ao corpo, também os bens da alma são superiores, mais valiosos que os do corpo. A hierarquia que existe entre os bens de que o homem pode possuir reflete a ordem de nossa natureza. A *beatitude* (a felicidade) pressupõe a posse do soberano bem que é o contentamento (o prazer ou a satisfação) do espírito; é o conhecimento da verdade (pelas primeiras causas) que podemos alcançar mediante o exercício da razão.

Portanto, pode-se dizer que assim como a medicina é a física aplicada ao corpo, a moral é a física aplicada à alma. A conquista dos bens da alma implica a garantia dos bens necessários ao corpo. A saúde⁴²⁰ para Descartes, é o fundamento de todos os bens. Porém, é impossível alcançar o soberano bem quando a vontade não pode ser determinada pela razão, quando não pode dispor livremente de seu querer. A conquista do soberano bem⁴²¹ depende somente de nossa vontade, por isso, a enfermidade (do corpo e da alma) pode

⁴¹⁸ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 1º de setembro de 1645, AT IV, 282.

⁴¹⁹ *Correspondance*, AT IV, 264.

⁴²⁰ *Discours*, AT VI, 62. “O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida; pois mesmo o espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que, se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais avisados e mais hábeis do que foram até aqui, creio que é na Medicina que se deve procurá-lo.” *Correspondance*, Carta à Elisabeth, maio ou junho de 1645, AT IV, 220.

⁴²¹ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 6 de outubro de 1645, AT IV, 305. “Mas distingo entre o soberano bem, que consiste no exercício da virtude ou (o que é o mesmo), na posse de todos os bens cuja aquisição depende do nosso livre arbítrio, e a satisfação de espírito que resulta dessa aquisição”.

privar-nos da liberdade, impedindo-nos de ser virtuosos (determinados), de agir segundo a razão.

Descartes divide os prazeres em dois tipos⁴²²: a) aqueles que pertencem somente ao espírito e b) aqueles que pertencem à união da mente com o corpo, isto é, ao homem. Os prazeres que pertencem à união substancial são frequentemente superestimados pela imaginação. A imaginação se sobrepõe à vontade fazendo parecer maior os bens suscitados pelas paixões. Ao homem cabe, portanto, recorrer à razão para aquilatar o justo valor das coisas. Instruir a vontade pela razão significa orientar o uso da liberdade. Quando a determinação da vontade é fruto do esclarecimento da razão, é mais provável que alcançaremos o bem. O uso da vida (*l'usage de la vie*) a razão não pode omitir-se, porque do contrário, nossas ações se tornariam impulsivas (irracionais). O descontrole das paixões nos induziria ao erro e ao mal, tornando nossa vida desprezível. Não obstante a união substancial, nossa alma deve buscar e estimar aqueles bens que têm em si algum grau de perfeição. Os prazeres da alma enquanto unida ao corpo só são legítimos se concorrerem para o nosso aperfeiçoamento moral. Se, como dissemos, o corpo deve estar submetido à alma então também devem estar os bens a ele relacionados. Embora nossas faculdades sejam perfeitas quanto à sua natureza (visto que o ser que as criou, as criou sem defeitos), não somos, contudo, perfeitos em nossas ações, no modo como dispomos ou usamos de nossas faculdades. Aperfeiçoar-se a si mesmo é um imperativo moral que brota da natureza humana, porque somos seres passíveis de perfeição. Somos responsáveis pela destinação de nossa vida. Ora, isto requer um cuidado consigo mesmo e com os outros seres humanos. A conquista do soberano bem traz como consequência a felicidade.

A sabedoria consiste em ensinar o homem a bem viver (a viver segundo a razão)⁴²³. A filosofia não pode apartar-se da vida prática sob pena de se tornar um saber estéril e inútil. Por exemplo, o conhecimento acerca do funcionamento do corpo humano possibilita

⁴²² *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 1º de setembro de 1645, AT IV, 284.

⁴²³ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, 4 de agosto de 1645, AT IV, 263-268. Nessa carta Descartes afirma que o conhecimento que a filosofia possibilita está relacionado à vida prática, à ação que realizamos nesse mundo. Por isso, o filósofo se pergunta: o que é bem viver (viver felizmente) senão o fato de viver segundo a *virtude* e a *sabedoria*? Ora, somente essas coisas dependem de nós, por isso, a *felicidade* consiste em regrar ou disciplinar nossos desejos pela razão. Mais adiante, acrescenta que somente uma vida orientada pela razão pode nos conduzir à felicidade. “[...] pois nada há, como o desejo, o pesar ou o arrependimento, que nos possa impedir de estar contentes: mas se fizermos tudo o que nos dita a nossa razão, nunca teremos qualquer motivo de nos arrependermos, ainda que os acontecimentos nos levassem a ver, em seguida, que nos havíamos enganado, porque isso não se deu por culpa nossa”.

ao homem conservar a sua saúde e prolongar a sua vida. Por sua vez, a invenção de máquinas e instrumentos técnicos permite ao homem aliviar o peso do seu trabalho, assim como aumentar o seu bem-estar. Entretanto, por que é melhor seguir a razão ao invés dos sentidos ou da imaginação? Para Descartes, a razão é o único instrumento seguro de que dispomos para saber se vivemos segundo nossa natureza.

A busca da verdade é do ponto de vista teórico, a finalidade da filosofia; mas a filosofia não tem apenas fins teóricos. Ao contrário, deve estar a serviço da vida humana, e nisto consiste a sua utilidade prática. Ou seja, o saber que a filosofia proporciona deve ser útil à vida, a fim de poder tornar os homens mais sábios (moralmente melhores e mais humanos). Em seu valor teórico, a filosofia nos permite conhecer a natureza das coisas e, isso por si só, resulta em satisfação (e contentamento) para o espírito. Enquanto valor prático, verdade permite ao homem agir melhor, intervir tecnicamente na Natureza⁴²⁴ e se conduzir na vida⁴²⁵. Por isso, a *sabedoria* consiste em unir o que está em meu alcance e poder àquilo que julgo saber. Porém, o conceito cartesiano de sabedoria implica não apenas a posse do conhecimento, mas a percepção dos limites estruturais (internos) da razão. Conhecer a natureza da razão (suas possibilidades e limites) é, para Descartes, a primeira e a mais fundamental necessidade do ser humano, o mais alto grau da sabedoria. Ou seja, não podemos estabelecer nenhuma verdade acerca das coisas sem antes examinarmos os fundamentos sobre os quais ela se assenta. Por isso, investigar a razão é dispor-se ao exercício metafísico do pensamento, pôr-se à procura de seus princípios e fundamentos.

A verdade é uma conquista do sujeito pensante na medida em que subordina a vontade ao entendimento, o querer ao pensar. Por isso, a verdade não é uma realidade substancial (algo que existe fora ou além do sujeito), mas o produto de sua atividade epistêmica. Em outras palavras, a verdade deriva da relação que a vontade estabelece com o entendimento (razão). Por isso, o sujeito pensante é o lugar natural, a instância constituidora da verdade. O conhecimento somente adquire valor de verdade se o sujeito pensante for capaz de julgar de acordo com a percepção clara e distinta do entendimento.

⁴²⁴ *Correspondance*, Carta a Beeckman, de 26 de março de 1619; *Discours*, AT VI, 61-62; *Principes*, AT VIII, 81. KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1986., p. 77. Segundo este historiador da ciência, a filosofia cartesiana estabelece um movimento que vai das idéias às coisas, do simples ao complexo, da teoria à sua aplicação, da metafísica à física, e desta, à técnica, à medicina e à moral.

⁴²⁵ *Correspondance*, Carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630; *Regulae*, Regula I, AT X, 361; *Principes*, AT IX-2, 3-4.

Deus é o fundamento último da razão. Porém, a verdade, não é fruto da revelação divina. Ao contrário, as verdades da filosofia não se identificam com as verdades reveladas da fé. Nesse sentido, a separação que Descartes instaura entre filosofia e religião (razão e fé), traduz de forma original e inovadora, o esforço e o desejo do filósofo em declarar a autonomia da razão no campo filosófico e científico.

A diferença que existe entre o conhecimento das coisas e as próprias coisas deve-se ao fato de que a razão tem o poder de perscrutar (perceber e apreender) a essência das coisas. O conhecimento nunca é o resultado da atividade de nosso equipamento sensorial, o conjunto de impressões sensíveis, mas produto da atividade da razão. As sensações são incapazes, segundo Descartes, de fundamentar o conhecimento, porque através dela podemos apenas captar os elementos qualitativos, variáveis e secundários das coisas.

2.3.2.2 Virtude e beatitude

Embora dotado de corpo, o homem não é, para Descartes, redutível às propriedades da matéria; não é um ser puramente corporal. Se assim fosse, ele não seria livre, mas determinado como uma máquina; nossas ações seriam destituídas de consciência (intenções e motivações). Ao contrário dos outros seres naturais que completam os ciclos de suas vidas arrastados pelo determinismo biológico, o ser humano pode realizar a sua vida segundo sua liberdade. Se somos dotados de vontade (de liberdade), então somos também responsáveis por nossas escolhas. Ora, isso significa dizer que, embora livres, fomos criados segundo uma finalidade (*terminus ad quem*).

O homem não está no mundo simplesmente; diferentemente dos animais, o homem é um ser que se pergunta pelo sentido (finalidade) de sua vida. Ou seja, por que e para que viver? Em que consiste o bem viver? Para Descartes, a felicidade consiste justamente na realização desta finalidade que é inerente ao ser do homem. Enquanto os animais seguem os apetites naturais (os impulsos de seus instintos), o homem pode transcender as determinações físicas de seu ser; age segundo motivos (razões) e não segundo causas. As suas ações não são cegas, mas orientadas por normas, valores e princípios morais. O uso normativo da vontade confere a ele a posse da virtude. Portanto, é imprescindível saber o que torna digna ou indigna a vida humana. Ou seja, saber como devemos viver constitui o maior de todos os problemas que o homem pode se propor. Daí poder-se dizer que a vida

humana é mais que uma atividade biológica. Viver para o homem não equivale a estar vivo. As ações humanas são orientadas para um fim, têm um propósito ou intenção (dado que não vivemos por viver). O homem descobre (assim que alcança o pleno uso da razão) que a sua vida não está dada ou determinada de antemão; que não é um ser acabado ou terminado. Ao contrário, o homem percebe-se finito e imperfeito, mas passível de perfeição. É esta condição que torna a vida humana um problema e uma possibilidade para o próprio homem.

Para Descartes, cada ser humano experimenta em si mesmo a imutabilidade de seu ser apesar de perceber que sua vida (o seu modo de ser) pode sofrer mudanças. Assim, se ao nascer já sou um ser humano, não sou, porém, ainda uma pessoa (tudo o que posso vir a ser). Cada homem tem pela frente a tarefa e o desafio de constituir e aperfeiçoar a sua própria vida. Porém, para tornar-se mais humano não basta possuir uma natureza humana, é necessário viver (agir) segundo nossa natureza. Isto implica dizer que a vida humana só pode ser realizada na medida em que o homem alcança o soberano bem (aquilo que lhe falta). Ora, sempre que escolhemos o bem é como se tivéssemos escolhido a nós mesmos. A escolha que fazemos retroage sobre nosso ser, modificando-nos. Ao escolher, não escolhemos apenas uma possibilidade dentre outras, escolhemos entre ser bons ou maus. Toda escolha pressupõe um juízo de valor, a adesão da vontade sobre aquilo que consideramos ser bom ou mau.

Descartes entende que a vontade não pode se conduzir no caminho do bem sem o conselho da razão. Embora no plano moral a vontade não possa ser orientada pelas idéias claras e distintas (não pode alcançar o conhecimento do bem), ela pode, entretanto, conduzir-se segundo a idéia do bem⁴²⁶. É a determinação (a resolução) da vontade em não se deixar vencer nem pelas paixões nem pelas falsas opiniões que torna virtuosa nossa vida. Para dominar as paixões é sempre necessário recorrer à capacidade esclarecedora da razão; ou seja, se é próprio da razão conhecer, então só ela tem o poder de nos instruir (esclarecer) acerca dos efeitos de nossas ações. Portanto, se o homem tem necessidade de agir, ele deve agir racionalmente, a fim de não colocar em risco a sua vida e a dos outros seres humanos. Nesse sentido, ser conduzido pela razão significa agir acompanhado ou instruído por ela.

⁴²⁶ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1986, p. 127.

Enquanto os movimentos do corpo são mecânicos, as ações da vontade são livres e espontâneas. Por isso, diferentemente do que ocorre com os movimentos do corpo humano (que são regidos pelas leis da física), o movimento da vontade decorre de nossa livre escolha e decisão. Porém, se agimos movidos pelas paixões ou pelos impulsos, nossas ações não serão livres, mas determinadas (ou causadas) por forças externas à vontade. É em sua luta contra os excessos das paixões da alma que a vontade se determina enquanto ação da alma. O esforço da vontade em dominar e submeter nossas paixões é denominado por Descartes de *virtude*. É a ação moral que produz a *virtude*, que é conforme dissemos, o esforço e a resolução⁴²⁷ da vontade em empregar toda a força do entendimento para se conduzir. Se a virtude é o esforço da vontade em buscar o bem, então o homem deve fazer tudo aquilo que a razão lhe aconselha. Logo, a virtude não é uma qualidade de nossa natureza (dado que ninguém nasce virtuoso), mas uma qualidade adquirida e acrescida à nossa natureza. A virtude consiste na firme e constante disposição da vontade em seguir o conselho da razão, ou seja, é o bom uso da liberdade da vontade em virtude do que é útil.

Embora Descartes sustente que os homens são todos iguais pela razão, eles são, entretanto, desiguais em espírito. As almas não são naturalmente iguais ou igualmente nobres e fortes. O criador ao criar os seres humanos os dotou de almas com diferentes graus de perfeição. Ou seja, algumas são, por natureza, superiores e outras inferiores. A virtude da *generosidade* é a justa estima de si⁴²⁸, o que significa não desprezar os outros seres humanos (não colocar-se acima deles), assim como não desprezar a si mesmo (não colocar-se abaixo dos outros seres humanos). É necessário ser justo consigo mesmo, conhecer suas perfeições, mas também seus defeitos e imperfeições. Os generosos, diz Descartes⁴²⁹, são geralmente os mais humildes porque sabem que somente a vontade está em seu poder. Contudo, a humildade pode tanto ser uma virtude ou um vício.

A humildade virtuosa⁴³⁰ é a capacidade de reconhecer que a fraqueza e os erros de nossa vontade podem ser maiores que dos outros seres humanos, visto que são capazes de

⁴²⁷ *Correspondance*, Carta à Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, AT IV, 277.

⁴²⁸ *Passions*, AT XI, 445-447.

⁴²⁹ *Passions*, AT XI, 447.

⁴³⁰ *Passions*, AT XI, 447.

dispor igualmente de suas vontades⁴³¹ A humildade viciosa⁴³² é o auto-rebaixamento, a fraqueza de nossa vontade (a irresolução e a falta de coragem); é a submissão às paixões, a falta de vontade própria (a dependência e a subordinação à vontade dos outros). Ora, isto é o contrário da generosidade. Por isso, a soberba e a arrogância que poderiam à primeira vista constituir os traços de caráter das pessoas de alma forte são, ao contrário, qualidades negativas das pessoas que são fracas de espírito (irresolutas). A modéstia e a verdadeira humildade são qualidades daqueles que têm espírito forte, os generosos. Os generosos⁴³³ são homens que adquiriram domínio de suas paixões (são senhores de si mesmos); sabem de seu justo valor; sabem o que podem e o que não podem fazer⁴³⁴. Estão, portanto, destinados às grandes obras. Fazem o bem aos outros seres humanos porque o fazem a si mesmos. São por isso, corteses, afáveis e prestativos. Não é a prosperidade nem a adversidade que os fazem mudar de juízo ou de conduta. Os homens fracos de espírito se julgam (ou se estimam) melhores ou piores em relação àquelas pessoas cujas circunstâncias lhe são favoráveis ou desfavoráveis⁴³⁵, por isso são instáveis e irresolutos. É, portanto, evidência de sabedoria aprender a exercer o julgamento sobre si mesmo, saber como e por que somos dignos de estima ou de desprezo. O que justifica a nossa estima ou o nosso desprezo é o (bom ou mau) uso de nossa vontade. Somente as ações que têm sua origem na liberdade da vontade são dignas de louvor ou de censura; são moralmente imputáveis. Daí dizer que a generosidade é a mãe de todas as virtudes, ou seja, sem generosidade nenhuma outra virtude é possível.

Entretanto, como é possível adquirir a virtude da generosidade? O que é necessário para tornar-se generoso? Embora existam diferenças de grau em relação à perfeição de nossas almas, é possível corrigir as falhas de nascimento pela educação⁴³⁶. É pela educação moral que podemos desenvolver e aperfeiçoar as faculdades de nossa alma, a fim de nos tornarmos seres humanos melhores. Ou seja, se ninguém nasce bom ou virtuoso, então é pela educação que o homem deve se aperfeiçoar moral e intelectualmente. A virtude só é

⁴³¹ A boa vontade parece corresponder ao bom senso (razão). Se do ponto de vista metafísico todos os seres humanos se igualam pela razão, do ponto de vista moral, os seres humanos se igualam pela vontade.

⁴³² *Passions*, AT XI, 450.

⁴³³ *Passions*, AT XI, 447-448.

⁴³⁴ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1986, p. 134. “[...] o homem generoso saberá o que pode e o que vale”.

⁴³⁵ *Passions*, AT XI, 450.

⁴³⁶ *Passions*, AT XI, 453-454.

adquirida mediante o disciplinamento da vontade pela razão. A *generosidade* que é uma disposição adquirida de nossa alma pressupõe a experiência das paixões. Conquista-se a generosidade mediante o esforço e a resistência da vontade contra a desordem das paixões. É possível através da determinação da vontade mover a glândula pineal, imprimir movimentos contrários aos “espíritos animais”. A aquisição da virtude da alma pressupõe, portanto, uma base fisiológica (a ação de um mecanismo psicofísico) que torna possível as relações (ligações) entre a vontade e suas representações e os movimentos da glândula pineal. A alma pode, através da vontade, agir indiretamente sobre as paixões, modificando o curso dos “espíritos animais”. O homem pode controlar os efeitos das paixões se tiver uma vontade determinada.

Por outro lado, Descartes acredita que as funções do corpo humano são comparáveis ao funcionamento de uma máquina. A configuração dos membros e a disposição dos órgãos do corpo humano demonstram como a matéria se organiza de acordo com as leis do movimento. Em *As Paixões da alma* (1649) Descartes pretende apresentar uma explicação mecanicista das paixões⁴³⁷. As leis da física (mecânica) uma vez estabelecidas nos permitem explicar fisiologicamente os problemas relativos ao funcionamento de nosso corpo. Nesse sentido, a vida dos seres vivos não-humanos (dos animais e dos vegetais), é constituída e explicada mediante a ação de mecanismos fisiológicos.

⁴³⁷*Passions*, AT XI, 326.

CAPÍTULO III

A IRREPRODUTIBILIDADE MECÂNICA DA INTELIGÊNCIA

Vivemos na idade da ciência e da técnica, ou mais precisamente, na era da máquina. Nosso modo de ser e de viver é profundamente marcado pelas descobertas científicas e pelos inventos técnicos. A civilização tecnológica é produto da aplicação do conhecimento científico. O homem atual já não pode mais prescindir dos benefícios da ciência e da técnica, a menos que queira viver tosca e precariamente. A vida humana seria precária ou curta demais sem os recursos técnicos de que hoje dispomos. A onipresença de objetos técnicos parece sugerir a sua imprescindibilidade. O fato é que o conhecimento técnico-científico tornou-se hegemônico e totalitário⁴³⁸. Ou seja, vivemos sob o imperativo (ou o imperialismo) da técnica; as mudanças tecnológicas nos são impostas de tal forma que não nos resta outra saída senão render-se a elas. A presença das máquinas em diferentes setores da atividade humana (produtiva) torna dispensável o próprio trabalho humano, ao mesmo tempo em que constitui uma demonstração inequívoca do poder tecnológico alcançado pelo homem contemporâneo. Tarefas que antes eram realizadas por humanos são executadas por autômatos cada vez mais complexos e sofisticados. A cada dia novos artefatos tecnológicos adentram nosso convívio com o objetivo manifesto de facilitar nossa vida, tornando-a mais cômoda e aprazível. Tem-se assim, a impressão de que a inovação tecnológica é irreversível, comandada pela própria tecnologia, ou que o desenvolvimento técnico é independente do próprio homem. A própria idéia de obsolescência tecnológica (programada) determina que os inventos e os dispositivos técnicos sejam produzidos com data de validade, o sugere que o avanço tecnológico é algo inexorável; aquilo que até ontem era considerado avançado (ou de última geração), hoje pode ter se tornado obsoleto e ultrapassado.

⁴³⁸ O totalitarismo tecnológico torna impensável a vida humana sem os instrumentos mecânicos.

Diante disso, somos levados a pensar se existem limites para o desenvolvimento tecnológico e se o homem não será (em breve) substituído ou superado pelas máquinas. Se muitas funções manuais do trabalho humano foram substituídas (com larga vantagem) pelas máquinas a partir da Revolução Industrial, por que não seria possível substituir também as funções mentais? Poderíamos, diante disso, então, perguntar: chegará o dia em que o homem não precisará mais pensar? O avanço tecnológico poderá realmente produzir máquinas capazes de substituir as funções mentais do ser humano? Será a máquina uma ameaça ao próprio pensamento humano? Ora, o êxito alcançado pelas novas tecnologias eletrônicas e da informação (por exemplo, robôs que pintam automóveis ou que executam cirurgias à distância) poderia nos levar a supor que a construção de “máquinas pensantes” é uma possibilidade real. Ou melhor, o poder de que desfruta o conhecimento técnico-científico em nossa sociedade nos faz supor que a reprodução mecânica da inteligência é um projeto realizável (factível), uma vez que o próprio progresso tecnológico é ilimitado.

Em termos cartesianos, é a aplicação da física às artes mecânicas que torna possível a invenção da máquina. É o conhecimento técnico-científico que confere ao homem o poder e a capacidade de inventar, de reproduzir artificialmente os mecanismos físicos presentes na Natureza. Nesse sentido, a máquina é um artefato mecânico que tem em si o princípio de seu funcionamento (movimento), embora tal princípio tenha sido introduzido por seu construtor. Ou seja, o desenvolvimento da mecânica permite ao homem construir autômatos capazes de potencializar (expandir) as suas forças ou habilidades físicas. A máquina representa para o filósofo, o poder de domínio técnico do homem sobre as forças da Natureza; a capacidade que o homem tem de transcender as determinações naturais. Por isso, construir máquinas é de alguma forma, assemelhar-se ao criador, imitar os seus poderes. Em outras palavras, significa ser capaz de reproduzir e implantar num sistema físico os mecanismos de funcionamento dessa grande máquina que é o universo.

Ao homem, acreditava Descartes, é dado o poder de reproduzir os mecanismos que atuam na Natureza, exercendo, desta forma, domínio sobre todos os outros seres vivos. Porque a ciência e a técnica podem livrar o homem do medo e dos males da ignorância, elas representam, para a humanidade, a possibilidade de um avanço (ou salto) civilizatório, condição de desenvolvimento ou de aperfeiçoamento do próprio homem. Descartes anuncia, deste modo, o caráter revolucionário da ciência moderna: pela a ciência o homem

pode estender seu reinado sobre a Terra, tomar posse da Natureza. Na medida em que pretende explicar as causas que produzem os fenômenos naturais, o homem pode através da ciência, prever ou antecipar a ocorrência dos fenômenos naturais. Ou seja, ao pretender desencantar o mundo, a Natureza se torna passível de manipulação técnica. Ao colocar a Natureza a serviço do homem, a ciência se converte em poder técnico. Noutras palavras, pela física e pela mecânica, o homem pode (pela primeira vez na história), vencer e dominar as forças da Natureza em seu próprio proveito. O trabalho humano pode ser beneficiado graças aos inventos técnicos e mecânicos. O homem pode intervir, explorar e transformar a Natureza, modificar seus processos e fenômenos, a fim de extrair dela todos os seus benefícios.

Entretanto, a concepção cartesiana de ciência e de técnica impede-nos de compartilhar a idéia segunda a qual a revolução tecnológica tornará possível num futuro próximo a construção de “máquinas inteligentes”. Para Descartes, o avanço tecnológico se explica pelo progresso científico e pelo nível de complexidade funcional dos inventos mecânicos. Contudo, a lógica que comanda a evolução tecnológica tem uma limitação intrínseca; as novas configurações da matéria não podem dar origem a algo inteiramente distinto dela, ou seja, ao pensamento. A invenção e a implantação de novos mecanismos funcionais em máquinas tornam mais perfeitas as suas operações, mas isso não significa que as máquinas estão se tornando inteligentes. A inteligência não é uma propriedade ou algo que emerge do poder da matéria nem o resultado de um processo evolutivo dos seres vivos, mas uma propriedade (poder) da alma. Por isso, o pensamento é uma prerrogativa do ser humano, dado que só ele tem alma. Enquanto as operações das máquinas são de natureza mecânica (seguem as leis inexoráveis da física), as operações mentais são de natureza espiritual ou imaterial (seguem princípios metafísicos). Embora a invenção técnica poderá conferir às máquinas maior complexidade funcional, elas não serão, contudo, seres inteligentes.

Portanto, a questão referente à (im)possibilidade de se construir “máquinas inteligentes” nos remete ao núcleo central de nossa análise e discussão. Dizer que a vida do homem contemporâneo está visceralmente ligada à técnica significa afirmar que a técnica está impregnada em nosso ser, pensar e agir. Porém, o que é inaceitável é a tese de que o

pensamento é redutível a um procedimento ou a uma operação lógica, ou ainda um produto da atividade biológica de nosso organismo, uma atividade estritamente mecânica⁴³⁹.

Contudo, apesar do desenvolvimento exponencial da tecnologia, persistem, em nosso entender, problemas filosóficos relativos à *natureza da mente* e do *pensamento*. Porém, é ilusório supor que a mente humana possa ser algum dia instanciada em máquinas dado que não nos é dado saber como o pensamento é gerado ou produzido. E mesmo que algum dia o homem viesse explicar o funcionamento dessa complexa máquina que é o cérebro humano, isto não significa que teríamos explicado a causa do pensamento ou dos processos mentais. A (im)possibilidade técnica de replicação mecânica da inteligência é, essencialmente, uma questão de investigação teórica, em vez de empírica; não depende do estágio de desenvolvimento tecnológico.

Para Descartes, é possível provar mediante um teste empírico a ausência de inteligência nas máquinas. Embora sejam capazes de proferir palavras, as máquinas são incapazes de falar porque falar pressupõe pensar. De modo semelhante, o filósofo afirma que as máquinas são incapazes de agir, porque são destituídas de vontade. Suas operações são mecânicas. Assim como a versatilidade do pensamento permite ao homem responder de modo sempre diferente às situações específicas, a liberdade da vontade nos permite escolher entre diferentes possibilidades. As máquinas, porém, por mais sofisticadas que possam parecer apenas repetem palavras sem poder criar novas combinações. A linguagem e a ação provam a existência do pensamento, porque são manifestações do pensamento.

O presente Capítulo não visa, portanto, descrever as supostas vantagens (ou desvantagens) auferidas pelo homem através das máquinas, mas refutar (à luz da filosofia cartesiana) a idéia de que é possível reproduzir mecanicamente a inteligência. Pretende-se estabelecer uma distinção entre a natureza da atividade mecânica (gerada por mecanismos físicos artificiais) e a natureza da atividade mental – não-mecânica (gerada por mecanismos psicofísicos). Foge, portanto, ao nosso escopo, descrever os benefícios da evolução

⁴³⁹ Os entusiastas e partidários da Inteligência Artificial acreditam na existência de mecanismos de funcionamento mental (sejam eles lógicos ou físicos) que se desvendados pela ciência, poderão ser reproduzidos pela técnica. Nesse sentido, a reprodutibilidade técnica da inteligência se apóia sobre o pressuposto de que tudo o que existe é redutível à matéria ou identificado com ela. Em tese, poder-se-ia dizer que o aspecto mais promissor das novas tecnologias da informação consiste justamente em tornar possível a construção de máquinas cada vez mais complexas, capazes de imitar determinadas operações da inteligência humana, mas isto não as torna seres inteligentes.

tecnológica ou analisar seus impactos ou implicações sobre a vida humana. Interessa-nos tão-somente, examinar os argumentos cartesianos que servem de refutação à tentativa de implementação da atividade inteligente em artefatos mecânicos. Objetiva-se, portanto, provar (segundo a perspectiva cartesiana) a impossibilidade de se construir seres ou sistemas artificiais capazes de pensar. Para Descartes, a inteligência não pode ser replicada (reproduzida mecanicamente) porque pensar não é uma atividade do corpo, mas da mente. A máquina é um autômato artificial, um instrumento a serviço do homem, por isso, a capacidade operacional das máquinas não é equivalente à capacidade da inteligência humana.

Nesse sentido, os argumentos de Descartes acerca da natureza humana (do composto substancial) demonstram a diferença essencial (ontológica) entre seres humanos, animais/vegetais (autômatos naturais) e máquinas (autômatos artificiais). Embora constituídos de matéria, humanos e máquinas⁴⁴⁰ são seres essencialmente diferentes. Por isso, a crença na possibilidade de fabricação de máquinas inteligentes – capazes de pensar e de agir à semelhança dos humanos assenta-se, no entender de Descartes, sobre um equívoco conceitual: o homem não é apenas um ser físico. Se o corpo (que é uma realidade física) pode ser explicado pela teoria mecanicista ou pelas leis da mecânica, a alma, no entanto, é impassível de explicação mecânica, porque é uma entidade metafísica. Ou seja, o reducionismo materialista nega que a natureza humana seja composta pela união substancial entre mente e corpo, deixando, portanto, sem explicação aqueles aspectos de nosso ser que não são regidos (nem determinados) pelas leis da física. O homem não é, segundo Descartes, um aglomerado de matéria, mas produto da união substancial entre mente e corpo.

Há, portanto, uma descontinuidade evolutiva entre os seres humanos e os demais seres criados. Isto implica dizer que o homem é um ser único (um caso especial), embora compartilhe com os outros seres processos físicos e fisiológicos. Portanto, a crença na possibilidade de reprodução mecânica da inteligência encerra, segundo a perspectiva cartesiana, dificuldades teóricas insuperáveis. Embora executem tarefas complexas, as

⁴⁴⁰LA METTRIE, J. O. De. *Man a machine*. La Salle: Open Court, 1912, p. 17, 80. Para este autor, o homem é uma máquina, porque todo o seu ser pode ser reduzido à matéria (e ao movimento). Ou seja, no universo só há uma substância diversamente modificada. Portanto, estudar o corpo humano é explicar os mecanismos de seu funcionamento.

máquinas são incapazes de vivenciar experiências subjetivas (sentir calor, dor, fome, amor, ódio etc.). O pensamento e os estados de consciência são propriedades exclusivamente humanas. É, nesse sentido que se diz que é tecnicamente impossível ao homem implantar em máquinas (em sistemas físicos) aquilo que não é mecânico (físico).

Falta às máquinas (além da razão, dos sentidos e da imaginação), a faculdade da vontade, que é a capacidade de querer, de escolher e de decidir livremente. O determinismo físico a que estão submetidas, assim como a matéria inorgânica de que são constituídas, fazem das máquinas artefatos ontologicamente inferiores não apenas em relação aos homens, mas em relação aos animais (os autômatos naturais). As máquinas são produtos da inventividade técnica do homem; contudo, ao homem não é dado reproduzir mecanicamente sua inteligência porque é uma realidade metafísica. A liberdade e a inteligência são para Descartes, prerrogativas humanas porque somente o homem tem alma. Por isso, a capacidade humana de inventar⁴⁴¹ e de fabricar (máquinas) é intrinsecamente limitada, porque a imaginação é limitada; ou seja, homem não pode criar-se a si mesmo ou fabricar uma réplica de si mesmo porque a mente é inatingível pela imaginação. Portanto, a idéia de um *homo faber* capaz de construir artefatos mecânicos cada vez mais complexos e perfeitos (semelhantes ao homem) tem, segundo Descartes, limites *a priori*. A fabricação pressupõe a imaginação (a capacidade de imitar e de reproduzir). Assim, se os mecanismos de funcionamento do corpo são passíveis de imaginação, o funcionamento da mente, contudo, não é passível de imaginação. Ou melhor, só podemos reproduzir tecnicamente aquilo que funciona de acordo com as leis da mecânica, ou seja, objetos físicos. Em termos cartesianos, a irreprodutibilidade da mente decorre de sua imaterialidade, do fato de ser uma realidade incorpórea, insuscetível de manipulação técnica. A *inventio* humana não pode ir além dos limites da matéria.

3.1 Ciência e técnica: a instauração do domínio do homem sobre a Natureza

⁴⁴¹Porém, segundo alguns filósofos contemporâneos da mente (Davidson, Dennett entre outros), a alma, isto é, suas funções também são passíveis de reprodução técnica, porque são, em última instância, redutíveis a um sistema físico. Descartes, contudo, não estaria disposto a pagar o alto preço do reducionismo materialista. Ou seja, as conseqüências que resultam da tese materialista comprometem a essência do ser humano (a sua liberdade).

Ao pretender demarcar os limites entre o domínio científico e o não-científico do conhecimento, o projeto cartesiano produziu uma profunda (e permanente) influência no modo de se conceber a natureza do conhecimento científico. A separação entre *res cogitans* (mente) e *res extensa* (corpo) levada a cabo nas *Meditações* acarreta, em nosso entender, três grandes conseqüências: a) *A refundação da metafísica e da razão*. Diversamente da tradição, a metafísica cartesiana encontra *na* razão e através *da* razão os fundamentos de que necessita. Ao estabelecer o sujeito como princípio do conhecimento, Descartes inicia uma revolução epistemológica na filosofia – modificando, portanto, o centro de gravidade do conhecimento. Mas é, sobretudo, com a demonstração racional da existência de Deus que o filósofo instaura a separação entre filosofia e teologia. Liberta de todos os pressupostos teológicos, a filosofia dá início com Descartes ao processo de laicização da razão – característica maior da modernidade. Ao restabelecer as bases do conhecimento, a metafísica cartesiana reinventa a própria razão.

b) *A distinção entre metafísica e física*. O conhecimento é produto tanto da especulação metafísica quanto da investigação física. A metafísica diz respeito à investigação da natureza da mente e dos corpos; aos princípios de todo conhecimento. Por isso, a metafísica não inicia investigando o ser em geral, mas o sujeito que conhece. A ciência por sua vez, diz respeito tão-somente ao mundo físico (às leis que regem o seu funcionamento), de modo que é tarefa da ciência explicar os fenômenos naturais. Os fenômenos que não são puramente físicos (que decorrem da união entre matéria e espírito), como aqueles relativos à natureza humana (ao composto substancial) são insuscetíveis de explicação científica. Os objetos passíveis de conhecimento científico são apenas os corpos (naturais ou artificiais); ou seja, só é possível fazer ciência acerca dos fenômenos naturais (fenômenos situados no espaço e no tempo). Assim, se para o conhecimento metafísico basta a prova racional, para o conhecimento científico faz-se necessário a prova experimental. Ao determinar a essência da matéria, o filósofo define o objeto da ciência. Se espírito e matéria são substâncias essencialmente diferentes, então não há nada de misterioso nem de oculto na Natureza. O homem pode, portanto, pela ciência (e pela técnica) estender seu domínio sobre todos os seres (naturais e artificiais).

Entretanto, a separação substancial entre espírito e matéria dá origem a duas ordens distintas e independentes de realidades; a *mente* – a substância imaterial (inextensa) não depende do corpo para existir. O corpo – a substância material (extensa) independe da mente para existir. Enquanto a atividade da mente é regida por princípios lógico-metafísicos, a atividade do corpo é regida por leis físicas. Ou seja, a mente não pertence à matéria nem a matéria à mente; não existe uma alma vegetativa nem uma alma sensitiva, mas somente racional. Descartes pretende, desse modo, refutar o finalismo (teleológico) e o animismo naturalista, a fim de tornar possível a ciência. A dessacralização do mundo permite ao homem combater a superstição e superar a ignorância.

c) *A invenção técnica.* A técnica diz respeito à produção e à transformação do mundo. Segundo Descartes, não é das raízes da árvore do conhecimento que se colhe os frutos das ciências, mas de seus ramos; ou seja, a utilidade do conhecimento depende dos benefícios que a técnica pode propiciar à vida humana. A técnica é, nesse sentido, expressão da aplicação e do poder operacional da ciência. Aplicar o conhecimento científico significa conferir-lhe valor e utilidade. A intervenção do homem sobre o mundo físico é possível mediante a mecânica. A interação entre corpo e espírito é descrita e explicada através de mecanismos psicofisiológicos. A restauração da saúde é possível pela invenção da medicina. A relação do homem com os outros homens é possível pela invenção da moral. O saber adquire pela técnica um sentido instrumental. Portanto, a aplicação das ciências à vida humana requer a invenção técnica; útil tanto para intervir (modificar e dominar) a natureza externa quanto para intervir e dominar a natureza interna. No domínio do conhecimento técnico é possível, portanto, produzir dispositivos mecânicos, instrumentos capazes de conferir ao homem poder e controle sobre si e sobre a Natureza.

3.1.1 A natureza do conhecimento científico

Para Descartes, a ciência é conhecimento certo e evidente acerca do mundo físico. Porém, a verdade científica é estabelecida hipoteticamente. Não se pode afirmar nenhuma verdade em ciência sem uma comprovação empírica. Ora, diferentemente da física aristotélico-tomista que pretendia explicar os fenômenos físicos recorrendo ao aspecto qualitativo de seus objetos (os entes), a física cartesiana reduz o objeto de investigação da

ciência àquilo que é quantitativo (mensurável), àquilo que tem existência objetiva. A crítica de Descartes à física aristotélico-tomista visa expor, nesse sentido, os seus falsos fundamentos. Segundo Descartes, a falta de progresso no conhecimento é atestada pelo fato de que não há uma só questão em ciência que não seja objeto de disputa (controvérsia) entre os mais hábeis. Para o filósofo, somente uma nova ciência assentada sobre bases sólidas pode pôr fim às controvérsias, superar o atraso e a falta de progresso no conhecimento. Contudo, a ciência cartesiana não poderia se impor sem se confrontar (ou se contrapor) à ciência de então. De modo contrário à Escolástica, Descartes vai suspeitar dos sentidos (da percepção sensorial). Os sentidos nos informam acerca de coisas particulares, variáveis e qualitativas, por isso, não podem servir de fundamento (universal) ao conhecimento. É na aplicação da matemática à física, na redução dos fenômenos físicos às suas propriedades geométricas (à extensão, figura e movimento) que o filósofo descobre seu método científico. Dessa forma, o filósofo acredita assegurar à física um acesso racional; ou seja, tornar possível a explicação dos fenômenos físicos.

No domínio científico, na investigação dos fenômenos naturais, a razão deve considerar tão-somente a extensão, isto é, a propriedade geométrica (largura, altura e profundidade) dos corpos. Nesse sentido, o que não é quantificável (mensurável) não pode ser objeto de conhecimento da física; se há algo nos corpos, além da extensão (matéria e movimento), então, tal coisa não diz respeito às suas essências, portanto, é irrelevante para a razão. Entretanto, assevera Descartes, às idéias (aos objetos científicos) deve corresponder uma existência externa à razão que nos é dada através dos sentidos. A verdade científica resulta da aplicação da razão sobre as informações dos sentidos e da imaginação. Porém, o mundo exterior é conhecido e objetivado pela razão. Há, como assinalamos, uma diferença ontológica entre a representação e a coisa representada, a qual decorre da própria natureza representacional da mente (razão). O *ser* não se identifica nem se reduz ao *pensar* (conhecer), sendo a ele, porém, similar e correlato. Portanto, de acordo com Descartes, existe algo real que não é racional, uma vez que permanecem na realidade formal (atual) aspectos qualitativos (variáveis), os quais a razão não pode conceber nem representar.

Se, como dissemos, no domínio metafísico a razão pura é capaz de extrair de si mesmo os fundamentos de todo conhecimento, no domínio científico, porém, a razão pura revela-se insuficiente. A passagem da metafísica à física é marcada pela mudança de objeto

do conhecimento. Enquanto o exercício metafísico impõe ao sujeito pensante a necessidade de se afastar da influência dos sentidos, a investigação científica revela um sujeito ligado inextricavelmente aos sentidos. Portanto, são nossas faculdades sensitivas que são requeridas para o conhecimento do mundo físico. A razão deve operar em regime de cooperação com as demais faculdades mentais, a fim de poder constituir as ciências. Ou seja, a razão não pode operar sozinha no domínio científico, porque seus objetos encontram-se situados no espaço e no tempo. Ou seja, a razão deve solicitar o auxílio dos sentidos, a fim de poder verificar suas hipóteses. Portanto, cumpre saber qual é o papel da experiência (da razão e dos sentidos) na constituição das ciências. Embora a capacidade de conhecer pertença à razão, são os dados oriundos da experiência que permitem explicar os fenômenos científicos. Se é a razão que estabelece os critérios do conhecimento, por outro lado, é a experiência que permite comprovar (decidir) a verdade ou a falsidade das hipóteses. Para Descartes, à ciência cabe explicar o funcionamento dessa grande máquina que é o universo. A complexidade e a variedade de mecanismos que produzem os fenômenos físicos requerem a investigação empírica para explicá-los. Para Descartes a ciência tem necessidade da experiência⁴⁴² (*experimentum*), porque seus objetos são constituídos de matéria e movimento. Só é possível conhecer a multiplicidade de configurações⁴⁴³ da matéria se submetemos nossas hipóteses (explicações provisórias) ao teste empírico, ou seja, os fenômenos naturais são conhecidos e explicados mediante a experiência⁴⁴⁴. Porém, as sensações só adquirem importância filosófica com a descoberta dos corpos físicos. Reintegrados à esfera do conhecimento, os sentidos cumprem um papel crucial na investigação científica. Se pelo argumento da ilusão dos sentidos as coisas podem não ser tal como parecem ser, entretanto, pelas sensações atestamos a existência das coisas físicas, visto que o nada não produz efeitos.

Contudo, o método científico pressupõe o critério metafísico de verdade (as idéias claras e distintas). Embora exista um vínculo indissolúvel entre metafísica e física, os objetos físicos não têm, como assinalamos, a mesma natureza que os objetos metafísicos. Enquanto a metafísica cartesiana é constituída apenas da razão (pelo pensamento puro), a

⁴⁴² *Regulae*, AT X, 422. [...] nossa experiência constitui-se de tudo aquilo que é percebido pelos sentidos, tudo o que aprendemos com os outros e, de modo geral, tudo o que alcança o intelecto, oriundo de fontes externas ou de sua própria contemplação reflexiva”.

⁴⁴³ *Principia*, AT VIII-1, 101.

⁴⁴⁴ *Regulae*, Regula XII, AT X, 422.

física cartesiana é constituída pela razão auxiliada pelos sentidos. Embora os princípios da física (as leis da natureza) sejam dedutíveis dos princípios metafísicos, daí não se segue que a física cartesiana seja constituída independentemente da experiência⁴⁴⁵. No final da Regra V, das *Regulae* Descartes afirma que a experiência cumpre papel decisivo na busca da verdade, na medida em que não se pode pretender extraí-la da razão sem o concurso dos sentidos.

Ora, isto implica dizer que se não é pelos sentidos que alcançamos a verdade acerca das coisas tão-pouco podemos alcançá-la sem o concurso dos sentidos. Os sentidos podem, segundo Descartes, tanto auxiliar quanto impedir o trabalho da razão. Embora não sejam suficientes, os sentidos são necessários à investigação científica. Resta saber, portanto, em que medida os sentidos são úteis à busca da verdade. Ora, se a verdade é sempre produto da razão, a verdade científica não é produto da razão pura, mas da razão aplicada à experiência⁴⁴⁶. É pelos sentidos que entramos em contato (relação) com o mundo físico. As sensações são signos das coisas, nos informam acerca de suas qualidades. Por isso, não se pode negar nem desprezar a informação que provém dos sentidos. Ao cientista (assim como ao metafísico) cabe duvidar dos sentidos. Porém, nem tudo que é duvidoso é necessariamente falso. A verdade científica nasce da experiência quando esclarecida pela razão. Ou seja, pela razão somos capazes de conhecer as propriedades geométricas das coisas, estabelecer relações de causa e efeito, verificar a correspondência entre as idéias que temos das coisas e as coisas. É necessário produzir uma evidência experimental para comprovar uma hipótese científica. A experiência não é um procedimento cego, mas orientado pela razão. A razão não atua de fora, mas no interior da experiência. Os sentidos provam a existência das coisas, mas é a razão que prova a essência das coisas, pode conhecê-las.

Daí que a evidência científica difere em grau da evidência metafísica. Enquanto pela intuição e pela dedução (memória intelectual) é possível atingir na especulação metafísica o grau máximo de evidência (certeza) racional, nas proposições científicas o grau de certeza é

⁴⁴⁵ *Entretien avec Burman*, AT V, 160. “A diferença consiste só nisso, que a física considera seu objeto não só como um ser verdadeiro e real, mas como algo que existe realmente como tal, ao passo que a matemática o considera somente como possível, e como algo que não existe realmente no espaço, mas poderia existir”. A utilidade da experiência consiste em

⁴⁴⁶ *Principes*, Carta-Prefácio, AT IX, 20. As verdades que se pode deduzir dos princípios metafísicos depende das experiências particulares, ou seja, não serão descobertas por acaso.

sempre parcial, visto que depende da indução e da dedução dos dados da experiência sensível. Disso decorre que o conhecimento científico progride indefinidamente; ou seja, embora incompleta (parcial) a ciência contém verdades definitivas.

Por outro lado, Descartes supunha que pela doutrina mecanicista, pelo movimento ou pela interação das partículas da matéria⁴⁴⁷ seria possível explicar todos os fenômenos físicos. Ou seja, se o mundo físico é constituído de matéria e movimento, então a explicação dos fenômenos físicos consiste em verificar como (em cada caso) a matéria se organiza mediante a ação das leis do movimento. A explicação científica consiste em descobrir e descrever a ação da causalidade eficiente; os mecanismos que produzem os fenômenos físicos, ou seja, saber como o efeito é determinado (ou produzido) pela causa.

Descartes afirma que o conhecimento humano avança de forma contínua (linear e cumulativa). Porém, o caráter contínuo e indefinido do conhecimento científico não concerne à falibilidade de suas proposições (nem à provisoriedade de seus resultados), mas à parcialidade de suas conclusões e verdades. A ciência avança indefinidamente porque os fenômenos naturais são numericamente ilimitados, assim como o número de experiências a fazer. Portanto, não é possível a um ser humano conhecer de modo total e completo a realidade física. Apesar de a ciência estar assentada sobre princípios universais (metafísicos), os fenômenos que investiga são sempre particulares. Ou seja, quando se trata de passar do plano da fundação para o plano da constituição das ciências, nossas teorias não podem ser confirmadas (provadas) independentemente da experiência sensível.

Embora os fenômenos físicos compartilhem a mesma natureza (dado que são extensos e suscetíveis às leis da mecânica), a complexidade de seus mecanismos não é a mesma. Ou seja, toda tentativa de explicação depende de uma investigação particular (experiência sensível), o que supõe que a realidade física é sempre mais complexa que as nossas hipóteses. Por isso, as hipóteses devem ser confirmadas ou refutadas mediante experiências. É, portanto, a natureza hipotética⁴⁴⁸ do conhecimento científico que requer a comprovação experimental de seus enunciados. Ademais, a desproporção que existe entre a duração (brevidade) da vida humana e a extensão das coisas a conhecer, assim como os

⁴⁴⁷ *Principia*, AT VIII-1, 326. Ver a esse respeito, CLARKE, D. M. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza, 1986, p. 119.

⁴⁴⁸ ALQUIÉ, F. *A filosofía de Descartes*, 1986, p. 112. “A física explica como as coisas podem ser, sem revelar com segurança o que elas são”.

limitados recursos (ou meios técnicos) utilizados nas pesquisas conferem à ciência o caráter de conhecimento parcial e inacabado. A razão finita não pode produzir conhecimento infinito, mas limitado segundo o tempo e as circunstâncias. Ora, isso não significa dizer que a ciência produz conhecimento imperfeito, mas que ela é imperfeita em relação àquilo que ainda falta conhecer, porque o que é verdade não poderá deixar de sê-lo.

3.1.2 Homem e máquina

O termo máquina é empregado por Descartes para se referir aos autômatos (artefatos mecânicos que funcionam de modo automático) em contraposição àqueles seres que funcionam de modo autônomo (os homens). Dotada de mecanismos automáticos, a máquina pode realizar tarefas e executar operações; substituir o homem em tarefas desgastantes ou repetitivas. Porém, a capacidade operacional das máquinas não é equivalente à capacidade inteligente dos homens, uma vez que nos autômatos nenhuma ação é livre, mas causalmente determinada. Ao potencializar as ações do homem sobre a Natureza, a máquina torna possível o reinado do homem sobre a Terra. Ou seja, a máquina não passa de um meio (instrumento) técnico a serviço do homem. Enquanto instrumento de intervenção técnica, a máquina pode transformar as condições adversas da Natureza em proveito do homem. Por outro lado, a máquina é uma invenção técnica, resultado da aplicação da ciência. Por isso, é sempre o homem quem determina sua função ou finalidade. Porque são inventos humanos, as máquinas devem ser instrumentos humanos. Se o aperfeiçoamento das máquinas depende do grau de desenvolvimento científico, então o progresso técnico é intrinsecamente determinado pela ciência. Dependente do homem, a máquina não poderá substituí-lo nem ultrapassá-lo em capacidade ou dignidade.

No domínio prático, diz Descartes, não basta o conhecimento teórico, é necessário agir bem. Circunscrita a este domínio, a técnica tem, segundo o filósofo, uma função humana (civilizatória), qual seja, livrar o homem de todos males e do peso do trabalho. Concebida como instrumento civilizatório, a ciência poderia operar um verdadeiro progresso humano. O otimismo cartesiano em relação às técnicas decorre do fato de que a razão (nossa faculdade de conhecimento) é universal, por isso, é o bom ou o mau uso da ciência e da técnica que pode representar um progresso ou um retrocesso humano.

3.1.2.1 Invenção técnica e transformação da Natureza

Descartes vislumbrava poder extrair benefícios incomparáveis através da ciência. A ciência e suas aplicações técnicas poderiam, segundo Descartes, proporcionar ao homem novas e melhores condições de existência. O bem-estar propiciado pela aplicação da ciência tornaria possível não só prolongar a duração da vida humana, mas alçar a humanidade a um estágio superior de desenvolvimento. Na aplicação técnica (na Mecânica, na Medicina e na Moral) estaria consignada a utilidade do conhecimento. Ou seja, o avanço da técnica depende do progresso da ciência; as realizações técnicas dependem da descoberta e da explicação dos mecanismos da Natureza. Dado que o mundo é um sistema físico (uma grande máquina), então o conhecimento da mecânica tornaria possível, segundo Descartes, a reprodução artificial dos mecanismos que atuam na Natureza. A invenção de máquinas seria capaz de liberar o homem de tarefas desgastantes (do trabalho pesado); ora, tal intenção encontra-se no bojo do projeto cartesiano de ciência. Descartes acreditava ser possível ao homem transformar a Natureza pela aplicação do conhecimento científico, ou seja, pela ação técnica. No dizer do filósofo, a filosofia deve nos tornar como que “senhores e possuidores da Natureza”⁴⁴⁹. É por seus resultados técnicos que a filosofia deve ser estimada ou desprezada.

Por outro lado, a crença segundo a qual a inteligência do homem poderá algum dia ser substituída pela máquina é uma idéia anticartesiana. Ou seja, se as descobertas científicas e as realizações da técnica têm beneficiado (e surpreendido) a humanidade, não se pode dizer, contudo, que a técnica tem poderes absolutos. O ideal cartesiano de ciência consiste na dominação e transformação da Natureza. É próprio do homem submeter a Natureza a seu serviço, assim como exercer domínio sobre a sua própria natureza. Porém, o homem não pode a pretexto de acompanhar o desenvolvimento técnico tornar-se ele mesmo um artefato técnico (uma réplica mecânica). É sempre o homem que comanda o progresso técnico-científico, mesmo quando o homem parece ter se tornado o seu escravo. A relação do homem com a máquina (assim como do homem com a Natureza) decorre da relação do homem com o próprio saber.

⁴⁴⁹*Discours*, AT VI, 62. “[...]maître et possesseur de la nature”.

Ora, se a capacidade de inventar e de produzir dispositivos técnicos depende do estágio de desenvolvimento da ciência, então o atraso técnico é fruto do atraso científico. Desenvolver a ciência significa, portanto, desenvolver o próprio homem. Para Descartes, ciência e técnica são produtos da razão, por isso tanto a verdade científica quanto os instrumentos técnicos são moralmente neutros, uma vez que não são determinadas por fatores externos à razão, ou seja, quando fazemos bom uso da razão seus interesses são universais. Portanto, se o desenvolvimento técnico é comandado pela razão, então é o homem que comanda a técnica e não a técnica o homem⁴⁵⁰. Dito de outro modo, se a técnica é aplicação da ciência e se a ciência é fruto da razão humana, então a essência da técnica deve ser buscada na própria razão (no próprio homem)⁴⁵¹. Por outro lado, se a essência da técnica é racional, o seu uso nem sempre é orientado ou determinado pela razão. Isto significa dizer que a técnica é um instrumento ambivalente, pode servir para (beneficiar) ou para prejudicar o próprio homem. Disso decorre que a neutralidade moral que caracteriza a essência (a natureza) da técnica não se aplica ao seu uso, porque a aplicação da técnica depende da vontade (liberdade) humana.

Embora distintas, ciência e técnica encontram-se unidas na filosofia cartesiana. Enquanto a ciência proporciona um saber explicativo, a técnica proporciona um *saber operativo* (saber-fazer). Se pela ciência o homem pode explicar os mecanismos de funcionamento do mundo físico (desvendar seus segredos e mistérios), pela técnica o homem pode modificar a Natureza. A mecânica permite reproduzir dispositivos técnicos que funcionam segundo as leis da física. Porém, a invenção (construção) de instrumentos técnicos complexos (as máquinas) depende da descoberta das leis e dos mecanismos que regem os movimentos da matéria. Nesse sentido, a medicina é um dispositivo técnico na medida em que visa através da intervenção física conservar ou restaurar a saúde do corpo humano. Assim, a complexidade de funcionamento do organismo humano requer uma

⁴⁵⁰ Dizer, portanto que a técnica escapou ao nosso controle ou que somos dominados por ela significa pressupor que ela é independente do homem, anterior e superior a ele. Sob outro sentido, porém, poder-se-ia dizer que a vida do homem contemporâneo depende da técnica ou que a tecnificação da vida está tornando o homem cada vez mais parecido com as máquinas.

⁴⁵¹ Nesse sentido, todo saber é poder, ou seja, o homem tanto pode quanto sabe. Ao conhecer é como se o homem desnudasse os seres, lhes arrancasse suas entranhas, lhes fizesse confessar seus segredos. Ora, na medida em que despimos a Natureza (desvendamos seus mistérios) podemos exigir-lhe obediência, agir sobre ela. Porém, o que não é admissível, segundo Descartes, é que o exercício do poder é sempre mau ou malévolo.

medicina tecnicamente complexa. A subordinação da técnica à ciência implica, portanto, a subordinação do *fazer* ao *conhecer*. Em outras palavras, não é a técnica que dirige o desenvolvimento científico, mas o contrário; os desenvolvimentos técnicos dependem das descobertas e conquistas da ciência.

Segundo Descartes, a Mecânica, a Medicina e a Moral são saberes técnicos, ciências aplicadas – não visam produzir nem estabelecer verdades, mas instrumentar o homem em vista de sua ação. Na utilização da técnica o que está em causa não é a verdade, mas a busca do bem. É somente pela técnica que se pode restabelecer a relação entre *pensamento* e *ação*, entre filosofia e vida. O conhecimento encontra sua utilidade quando é capaz de produzir resultados práticos, direcionar e potencializar a ação humana. Note-se que se do ponto de vista dos princípios (fundamentos), a prática depende da teoria, do ponto de vista dos fins, a teoria depende da prática. Ora, isto significa dizer que o homem deve poder dispor de seu saber, a fim de estabelecer o seu reinado sobre a Natureza. O valor e a *utilidade do conhecimento* não se esgotam na descoberta dos primeiros princípios ou fundamentos (ainda que tal descoberta coincida com a conquista do soberano bem), mas na sua aplicação à vida humana.

A razão, por sua vez, não é uma invenção humana, mas uma capacidade inata. A técnica enquanto produto do pensamento é uma *inventio* humana. Se é possível ao homem produzir inventos técnicos (instrumentos mecânicos), tal possibilidade, porém, depende da descoberta e da explicação das leis mecânicas. Em outras palavras, todo invento técnico pressupõe o conhecimento da estrutura da matéria (a explicação de seu funcionamento mecânico). Ao definir a matéria como extensão, Descartes pretende explicar o movimento dos corpos inteiramente pela ação de leis mecânicas. Assim, tanto o movimento dos corpos inanimados quando o movimento dos corpos animados (vivos) são plenamente explicados pela doutrina mecanicista. Nesse sentido, as funções orgânicas não passam de processos físicos desencadeados pela interação mecânica de minúsculas partículas. É a divisibilidade ao infinito da matéria que torna imperceptível à nossa observação os movimentos das partículas, como, por exemplo, as partículas do mecanismo de nutrição de nosso corpo, fazendo-nos crer na sua inexistência.

Assim, ao explicar o movimento dos corpos em base à ação de mecanismos físicos, o saber se converte em poder operativo. Em outras palavras, a descoberta das leis que

regem o movimento dos corpos (seu deslocamento no espaço) permite ao homem reproduzir (ainda que sem o grau de perfeição da obra divina) os mecanismos físicos que atuam na Natureza. A invenção técnica se traduz na reprodução de dispositivos mecânicos, na construção de artefatos mecânicos que funcionam segundo as leis do movimento. Descartes constata, portanto, a existência de uma natureza comum entre os corpos naturais (*naturalia*) e os corpos artificiais (*artificialia*). Desprovida de alma (de forças ocultas e misteriosas) a matéria se deixa manipular tecnicamente. O homem pode, enfim, moldar o mundo à sua imagem e semelhança. Ou seja, as possibilidades da técnica pressupõem o conhecimento e o domínio das leis da matéria. A invenção técnica se funda, portanto, sobre bases físicas (as leis do movimento) e metafísicas (a separação substancial). A máquina surge como expressão do poder operacional; é um subproduto da ciência e uma consequência da metafísica da subjetividade. É a capacidade racional conjugada com a necessidade existencial que possibilita ao homem a invenção técnica, assim como o seu desenvolvimento. O *homo faber* decorre, portanto, do *homo sapiens*, ou seja, a técnica é conforme, dissemos, um produto da razão científica.

Por isso, o desenvolvimento técnico (tecnológico) não é autônomo nem espontâneo, mas comandado pela razão e pela vontade humanas. São as necessidades, os interesses e as condições históricas que determinam o nível de desenvolvimento técnico de uma sociedade. O avanço técnico consiste no aperfeiçoamento dos mecanismos físicos implicados nos dispositivos mecânicos. Assim, a capacidade de construir mecanismos mais complexos (ou mais perfeitos) denota, como dissemos, o nível de desenvolvimento científico em que nos encontramos. Se a matéria é uma substância homogênea, então os objetos técnicos se caracterizam não por uma diferença de natureza, mas por uma diferença de forma e de configuração da matéria. Nesse sentido, o desenvolvimento técnico é cumulativo; o que vem depois pressupõe o que vem antes. Não é possível dar saltos qualitativos no desenvolvimento técnico; o desenvolvimento da técnica é cumulativo (contínuo), porque assim como a razão é una (universal), a matéria também é homogênea (a mesma em todos os lugares).

A técnica científica é, para Descartes, o meio através do qual o homem se apropria da Natureza. Não basta ao homem conhecer a Natureza, é preciso dominá-la, submetê-la a seu serviço. Não estar sujeito às forças da Natureza significa ser livre, poder agir contra as

determinações naturais. Porém, isso só é possível na medida em que o homem é capaz de converter a ciência em técnica; o saber teórico em saber operacional. Daí que o valor do conhecimento não se consuma na especulação metafísica (teórica) nem na conquista da verdade, mas na sua aplicação técnica à vida prática. Desse modo, o homem assegura através do conhecimento a sua superioridade frente à Natureza, como também conserva e aperfeiçoa a sua própria humanidade.

Ora, o conhecimento científico consiste em *explicar* e *provar*. Explicar, conforme vimos, é mostrar como uma causa produz um efeito, enquanto que provar consiste em mostrar como os efeitos dependem das causas. Assim, explicar um fenômeno natural é descobrir ou determinar a sua causa; é mostrar que existe correspondência entre a causa e o efeito (a ocorrência dos fenômenos). Substancialmente distinto do sujeito que conhece, o mundo físico é concebido mecanicisticamente (enquanto matéria e movimento). O conhecimento se traduz, portanto, como relação de dominação do sujeito que conhece sobre o objeto conhecido, ou seja, do homem sobre a Natureza. Porém, para fazer a Natureza confidenciar os seus segredos, o homem dispõe de duas condições: a razão e a experiência.

Ao se tornar transparente à razão, a Natureza perde seus encantos e mistérios. Concebidos como extensão geométrica, os fenômenos naturais nada mais são que manifestações ou modos de ser da matéria. A ordem e medida constituem os princípios metodológicos sob os quais todo fenômeno natural deve ser conhecido. Nos termos propostos por Descartes, a tarefa da ciência consiste em descobrir os mecanismos causais que produzem os fenômenos naturais. A invenção técnica passa a ser compreendida como reprodução artificial destes mecanismos, a fim de poder potencializar a intervenção humana sobre os processos naturais. Abre-se, desta forma, o caminho para a invenção, intervenção ou manipulação técnica do homem sobre a Natureza. Ou seja, sem seu prolongamento na técnica, a ciência tornar-se-ia estéril. É a técnica que converte o saber científico em saber operacional – na medida em que permite explorar e transformar as forças da Natureza em benefício do próprio homem.

As invenções técnicas conferem, portanto, poder ao homem para transformar⁴⁵² a Natureza, moldar a matéria segundo seus interesses e necessidades. Se os avanços técnicos dependem das descobertas científicas, então é o conhecimento científico que torna possível

⁴⁵² Transformar a Natureza significa não apenas dar novas formas à matéria, mas novos fins.

não só a invenção técnica, mas seu uso e aplicação. Embora o conhecimento empírico dos engenheiros e artesãos tenha possibilitado novos inventos técnicos, é a ciência que pode promover e potencializar o desenvolvimento tecnológico.

Portanto, se a técnica nos permite dominar a Natureza (extrair dela seus benefícios), fabricar máquinas e instrumentos que aumentam o bem-estar do homem, então, pode-se dizer que, em Descartes, a técnica tem um sentido emancipatório (humano). Em outras palavras, se a ciência tem sua origem no homem, a sua finalidade também é humana. Sua função é proporcionar bem-estar à vida humana. Assim, somente quando a ciência se converte em técnica ela adquire utilidade ao homem. O aperfeiçoamento das condições da vida humana traduz a necessidade dos instrumentos técnicos.

Descartes concebe, portanto, a técnica como um instrumento de aplicação do conhecimento científico; um meio em vista de um fim. Porém, enquanto instrumento, a técnica é símbolo tanto do poder do homem, quanto de sua imperfeição (finitude). Pela técnica o homem aumenta não só sua força física⁴⁵³, mas a capacidade de seu aparato sensorial. Note-se que, se o homem tem o poder de submeter a Natureza pela técnica, ele precisa, entretanto, primeiramente submeter-se a ela (às suas leis e determinações). Assim, ao ampliar os limites do homem, o instrumento técnico denuncia os limites do próprio homem. Por isso, a pergunta pela técnica não é a pergunta pela essência da técnica⁴⁵⁴, mas a pergunta por seu emprego e uso.

Nesse sentido, a ciência traz novas possibilidades para o homem, na medida em que condiciona o valor do conhecimento à sua aplicação técnica. É o sentido antropológico da técnica que faz do homem não só o seu autor, mas o seu principal beneficiário. Porém, enquanto instrumento humano a técnica se reveste de duplo poder: é capaz de transformar

⁴⁵³ Nesse sentido, os objetos técnicos podem ser considerados extensão ou ampliação de nosso corpo. Por exemplo, o microscópio não suprime nossa visão, mas amplia o seu poder.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Cadernos de Tradução*, nº 2. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: DF/USP, 1997. Para o filósofo alemão, porém, a técnica não é apenas um instrumento (um saber operacional), mas um modo de ser dos entes. A técnica para Heidegger está visceralmente ligada à metafísica; é o destino ou a conseqüência inevitável da metafísica ocidental, assim como a ciência. Desde Platão, o esquecimento do ser produziu uma teoria da verdade enquanto adequação do pensamento à realidade (aos entes). Nesse sentido, a verdade é sempre total e definitiva. A redução do ser ao ente, operada pela metafísica ocidental tornou possível o conhecimento técnico-científico ao identificar o pensamento com o ser. O pensamento metafísico ao captar a essência (natureza) das coisas (dos entes) confere ao homem o poder de manipular os entes. A técnica é, portanto, não apenas um fazer operacional (um instrumento), mas um modo de pensar e de ser, que tem sua origem na metafísica platônica. Em outras palavras, o próprio pensamento ocidental é segundo a análise heideggeriana, essencialmente técnico (instrumentalizador ou manipulador), porque pela metafísica o homem pretende se apossar da realidade, dominá-la e transformá-la.

nossa relação com a Natureza – assim como a relação do homem consigo mesmo. Transformar⁴⁵⁵ a Natureza pela ação técnica significa apropriar-se dela, a fim de extrair todos os benefícios possíveis; transformar a relação dos homens entre si significa poder aperfeiçoar a conduta humana.

O ideal cartesiano de ciência afigura-se, portanto, possível, na medida em que o poder técnico permite ao homem alterar os processos naturais, modificar o curso e os efeitos de suas ações. Se a invenção técnica depende da descoberta das leis físicas, então é pela técnica que o homem pode transcender a Natureza – alçar-se acima dela. Não mais submetido à Natureza o homem pode mediante a instrumentação técnica, vencer as resistências naturais, aumentar a eficiência de suas ações, aperfeiçoar os resultados de seu trabalho.

Portanto, o projeto cartesiano de ciência não se esgota no conhecimento da verdade científica. Ao contrário, se estende para a ação técnica – pretende transformar a Natureza em benefício do homem. Para Descartes, o homem se descobre senhor da Natureza, à medida que é capaz de submetê-la a seu serviço. O domínio técnico do homem sobre a natureza externa (pela mecânica) e sobre a sua própria natureza (pela medicina e pela moral) repõe a questão referente ao lugar do homem no universo. A transformação do natural (*physis*) pelo artificial (*techné*) implica a substituição da erudição livresca pela educação científica; a substituição das artes liberais pelas artes mecânicas. Nesse sentido, o filósofo assevera que o saber dos antigos é estéril, visto que é incapaz de produzir novos conhecimentos (descobertas). De igual modo, o saber teórico (ou metafísico) é inútil (irrelevante) se não estiver orientado à ciência. Ou seja, a Natureza não se deixa vencer (dominar) se não através do conhecimento (da descoberta) de seus mecanismos de funcionamento. E se somos capazes de reproduzir os mecanismos da Natureza, somos, portanto, capazes de dominá-la.

Enquanto artefato técnico, a máquina é não apenas o símbolo desse poder, mas o seu instrumento operacional. A máquina é expressão do poder técnico, que é, por sua vez, o

⁴⁵⁵ Vale observar que durante a Idade Média, a Natureza era vista como algo sagrado, perfeito e intocável. Intervir na Natureza significava desfigurar a obra do criador. Em Descartes, entretanto, a idéia de um Deus perfeito não é incompatível com a intervenção técnica, porque não se trata de aperfeiçoar a Natureza, mas de aperfeiçoar o seu usufruto. Dada ou disponibilizada aos homens, a Natureza converte-se pela técnica em algo útil à vida humana.

braço operacional da ciência. Convertido em técnica, o saber científico é, segundo a filosofia cartesiana, a manifestação mais plena do reinado do homem sobre a Terra.

3.1.2.2 Os limites da técnica

Para Descartes, são os benefícios da técnica (da aplicação prática do conhecimento) que podem proporcionar bem-estar ao homem. Se a técnica está a serviço do homem, então o homem é o limite da técnica. Na metáfora da árvore do conhecimento, a técnica é representada pelos ramos donde se colhem os frutos, ou seja, sua função é mostrar a utilidade (ou aplicabilidade) do conhecimento. Não é o saber teórico (metafísico) que confere poder ao homem, mas as técnicas (Mecânica, Medicina e Moral). Se a teoria nos permite compreender o mundo, a prática nos possibilita intervir (agir) sobre ele. Por isso, a questão que orienta toda ação técnica é a de saber o que o homem pode fazer e o que ele não pode fazer. Elevado à condição de *homo faber*, o homem cartesiano é aquele que produz não só os meios de sua própria existência, mas é aquele que é capaz de produzir seu próprio destino. Compreender os limites da técnica significa, nesse sentido, compreender suas próprias possibilidades.

A técnica é, no entender de Descartes, instrumento de poder (de domínio) do homem sobre si e sobre a Natureza. O poder técnico⁴⁵⁶ é, nesse sentido, simulação ou representação, ao invés de proliferação da realidade. Os instrumentos técnicos, assim como a ação técnica decorrem da natureza mecânica da matéria. Como vimos, a matéria é homogênea e passível de movimento. Daí se segue que é o movimento e não a matéria a causa da diversidade e da individualidade dos seres. De igual modo, devemos buscar no movimento do seres artificiais ou na complexidade de seus mecanismos, a diferença entre eles. Se o *fazer* segue o *conhecer*, ou seja, se a técnica depende da ciência, então o poder técnico é um poder operacional. Delimitada intrinsecamente pela ciência, o avanço ou progresso técnico depende do progresso científico. Subordinada ao homem, a técnica extrai seu sentido da ciência. Se a ciência é produto da razão, a técnica é a materialização da razão científica. Daí dizer que o limite da máquina (deste instrumento técnico), por exemplo, está na estrutura de seu próprio funcionamento, ou seja, os movimentos mecânicos da máquina

⁴⁵⁶ GRIMALDI, N. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, 1978, p. 38.

são pré-determinados (automáticos). Porque é incapaz de intelecção, a máquina é incapaz de criar e inventar. Constituídos de matéria e movimento, mundo e máquina são essencialmente idênticos – realidades mecânicas.

Se, por um lado, a ciência é condição de possibilidade da técnica, por outro, constitui seu próprio limite. Noutros termos, a dependência da técnica em relação à ciência diz respeito ao fato de que o desenvolvimento técnico não pode se dar por acaso (aleatoriamente). As realizações técnicas são realizações da razão. Racionalmente determinada, a técnica não pode, portanto, voltar-se contra o homem, dado que ele é seu criador e principal destinatário. Entretanto, não basta ao homem ter à sua disposição instrumentos técnicos, é necessário que ele saiba usá-los de modo adequado. O problema moral (o bem ou o mal) não deriva da natureza da técnica, mas de seu uso ou aplicação. Disso se segue que os benefícios da técnica são universais (pertencem à humanidade)⁴⁵⁷. Limitada extrinsecamente pela moral, a técnica só pode ser justificada quando posta a serviço do homem. Desse modo, o perigo da técnica não está na técnica, mas no próprio homem. É ele o responsável pela aplicação da ciência.

Poder-se-ia dizer, portanto, que segundo os pressupostos da metafísica cartesiana resulta impossível ao homem projetar (ou construir) uma máquina⁴⁵⁸ inteligente (capaz de pensar), visto que todo pensamento pressupõe um sujeito que pensa. Irredutível à matéria, a

⁴⁵⁷ Descartes não se indaga se a ciência e a técnica são produtos ideológicos, ou se são o resultado de uma dada configuração histórica ou de interesses sociais e econômicos. Seu propósito é, antes de tudo, metafísico, descobrir um fundamento universal para a razão. Ou seja, se a natureza da razão é universal, então seus produtos (a metafísica, a ciência e a técnica) estariam legitimados ou justificados. Portanto, a ciência e a técnica não são só possíveis, mas necessárias. Ou melhor, pela ciência e pela técnica o homem pode realizar mais plenamente sua existência. O progresso científico-técnico traria, segundo o filósofo, o progresso humano.

⁴⁵⁸ De acordo com a metafísica cartesiana, o conceito de máquina tem dupla acepção. Em sentido lato, máquina é toda matéria física, na medida em que é regida pelas leis do movimento. Sob esse sentido, o universo é uma grande máquina. Em sentido estrito, porém, máquina (*machine mouvante*, AT VI 55) é todo dispositivo mecânico que têm mecanismos automáticos de funcionamento. Por exemplo, um relógio ou um moinho de vento. Entretanto, com o desenvolvimento da tecnologia da informática, o conceito de máquina parece colocar em xeque a clássica identificação entre máquina e mecânico. Por exemplo, o computador (que é considerado atualmente a máquina mais complexa e evoluída do ponto de vista tecnológico) é composto por um programa (*software*) que segundo a perspectiva funcionalista é independente do substrato físico (*hardware*) ao qual se encontra associado. Seu funcionamento é eletrônico; é movido pela energia elétrica e não mais por engrenagens complexas. Contudo, dever-se-ia perguntar: não seria a eletricidade uma teoria mecânica? A luz é uma onda ou uma partícula de matéria? Será o *software* independente ou indiferente às propriedades físicas do *hardware*? Como poderíamos executar um programa de computador sem ativar seu suporte físico, seu meio de implementação? Ou seja, como uma máquina poderia funcionar sem procedimentos mecânicos (físicos)? E, por fim, não seria o programa de computador um procedimento mecânico (que segue uma seqüência lógica pré-determinada?).

mente não é um mecanismo físico; é uma realidade intangível (imaterial) que têm por natureza o poder de pensar. O sujeito cartesiano é fruto de uma descoberta metafísica e não o resultado de uma invenção técnica. Por isso, a idéia cartesiana de um sujeito substancial constitui um interdito metafísico à tentativa de replicar mecanicamente a inteligência humana. Constituída apenas de matéria e movimento, a máquina não pode gerar pensamento. Pensar para Descartes implica perceber-se pensando (saber-se pensante); ou seja, o que falta às máquinas é o sentido da autoreferência – uma consciência subjetiva (a percepção de sua própria existência). Contudo, o homem pode tecnicamente inventar ou construir dispositivos mecânicos capazes de imitar o comportamento inteligente, mas ser-lhe-á impossível reduplicar mecanicamente a sua própria inteligência. Os inventos técnicos dotados de múltiplas e complexas funções não são propriamente sistemas inteligentes, mas sistemas que parecem inteligentes. Por isso, a “inteligência mecânica” será sempre uma falsa inteligência, reflexo ou imitação da inteligência natural.

Não se pode atribuir ao homem o que é prerrogativa do ser soberanamente perfeito. Ao homem é dado gerar a vida humana, construir meios (instrumentos) que possam aliviar o peso de seu trabalho e melhorar o seu bem-estar; porém, não está em seu poder criar a vida nem dotar de inteligência seres artificiais; ao homem (ao ser finito e limitado) correspondem poderes finitos e limitados.

À diferença dos mecanismos operacionais de uma máquina (que não podem se opor às determinações de seu construtor), a razão, segundo Descartes, embora seja lógica e ontologicamente determinada por seu criador, não opera como uma máquina. Ou seja, não pode ser reduzida a um dispositivo automático. Seus processos ou movimentos não são mecânicos (regidos pelas leis mecânicas). Ao contrário, enquanto as máquinas produzem (quando não possuem defeitos), invariavelmente sempre os mesmos resultados, a razão humana é livre para querer e não querer, para acertar e errar, podendo, portanto, extrair conclusões diferentes sobre o mesmo problema. É a capacidade de pensar e de conhecer (aprender), ou seja, o fato de possuir uma mente, que permite ao homem pensar criativamente. Disso se segue que se as máquinas não podem pensar, é porque não possuem mente.

Portanto, o avanço técnico não poderá suplantar a inteligência humana, uma vez que o espírito é ontologicamente superior à matéria. Ou melhor, o homem não poderá ser

superado nem dominado pela técnica, visto que ele é a sua causa; é ele quem determina ou atribui aos instrumentos técnicos uma função. Concebida como dispositivo a serviço do homem, a técnica traz consigo um sentido ou uma finalidade humana. Para Descartes, a técnica tem por função aperfeiçoar as ações humanas (*finis operis*), a fim de poder aperfeiçoar o próprio homem (*finis operantis*). Portanto, a idéia de que a máquina (enquanto aparato técnico) possa vir a dominar o homem supõe que a causa do desenvolvimento técnico é independente ou exterior ao homem. Por outro lado, se a técnica se transformou num instrumento de dominação do homem pelo homem, tal, porém, não é a sua verdadeira finalidade.

A capacidade de executar operações mecânicas não constitui *per se* uma prova a favor da subjetividade e do pensamento. As máquinas, porque são constituídas apenas de matéria são determinadas ou limitadas pelo automatismo de suas operações. O sujeito substancial, ao contrário, tem uma unidade de consciência que subsiste na multiplicidade de seus atos. Desprovidas de alma e de consciência, as máquinas não podem transcender os limites mecânicos da matéria.

3.2 Mentes e máquinas: a diferença entre agir e operar

Com efeito, a filosofia cartesiana poderia se revestir de interesse ainda maior quando em confronto com as teorias contemporâneas que afirmam a possibilidade de se reproduzir artificialmente as funções da mente humana. Entretanto, não é esse o propósito deste estudo. Para Descartes, há uma distância abissal entre máquinas e mentes, de modo que resulta impossível supor a construção de “máquinas pensantes”. Para ele, todos os seres naturais possuem do ponto de vista metafísico a mesma natureza – são constituídos de matéria e movimento. Ou seja, os seres vivos compartilham com os seres inanimados a mesma essência ou natureza. Contudo, existe uma diferença ontológica entre humanos e animais; apesar de possuir um corpo, o homem não é pura matéria (extensão). Ao contrário, o homem é um ser que se situa ao mesmo tempo, dentro e fora da Natureza. À medida que é dotado de corpo ele faz parte do mundo físico; está submetido às leis físicas (é um ser físico); mas porque é dotado de alma é um ser metafísico, por isso, está acima da Natureza, ou seja, constitui suas próprias leis (ou regras).

Assim, se pela doutrina mecanicista é possível explicar plenamente o funcionamento dos seres vivos, assim como o movimento dos corpos inanimados, não se pode explicar de modo pleno a natureza humana. Se quisermos saber qual é o lugar e a condição do homem no mundo, será necessário pressupor uma diferença de natureza entre os animais (autômatos naturais) e os humanos. Tal distinção repousa sobre o pressuposto antropológico da substancialidade (e imaterialidade) da alma, o qual cumpre papel determinante na antropologia cartesiana. Descartes sustenta que o homem é a única criatura dotada de alma, por isso, é a criatura mais perfeita entre as criaturas.

Contudo, o propósito de Descartes não consiste apenas em distinguir os seres humanos dos animais. O filósofo pressentira que o poder técnico advindo da ciência permitiria ao homem inventar autômatos (seres artificiais) capazes de imitar os movimentos do corpo humano. Descartes anteviu, portanto, a principal consequência do desenvolvimento tecnológico, a inevitável comparação entre o homem e a máquina⁴⁵⁹. Diante disso, portanto, tratou de estabelecer uma distinção entre os humanos e as máquinas, a fim de assegurar a especificidade da vida humana.

As máquinas apesar de executarem tarefas com mais eficiência e precisão que o próprio ser humano, elas não são, entretanto, capazes de pensar. A capacidade de pensar é uma função exclusivamente humana. Embora a máquina possa imitar os movimentos do corpo humano, ela será incapaz de reproduzir a atividade da mente (o pensamento). Em outras palavras, a máquina é um meio técnico cujo fim depende do homem. Tal dependência da máquina frente ao homem constitui a razão pela qual é impossível

⁴⁵⁹ O final do século dezesseis e a maior parte do século dezessete, ou seja, a época em que Descartes viveu (1596-1650) foi marcada por intensas e profundas mudanças sociais, políticas, religiosas e econômicas. A ascensão da burguesia representava do ponto de vista social, o fim dos privilégios de sangue da nobreza e o processo de transição para uma sociedade constituída a partir de ideais emancipatórios. Para a burguesia, as condições de nascimento não deveriam tornar os homens desiguais entre si. Do ponto de vista filosófico, a razão iguala os homens (torna-os iguais entre si), o que significa considerar que em matéria de conhecimento só devemos obediência à autoridade da razão. Do ponto de vista político, o processo de mudança na forma de se conceber e exercer o poder prenunciava o fim do absolutismo monárquico dos reis que só veio acontecer mais tarde com a Revolução Francesa (1789). As guerras religiosas provocaram uma divisão no interior do cristianismo, o que representou um duro golpe na autoridade intelectual da Igreja. Em relação à questão econômica, a Revolução Industrial possibilitada pela invenção da máquina (pela fusão da ciência com a técnica) representava a libertação do homem face às duras e degradantes condições de trabalho. A máquina, porém, assim como todo poder (técnico) encerra uma ambivalência: tanto fascina quanto atemoriza o homem. Para uma interpretação da obra de Descartes, ver, TURRÓ, Salvio. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985; LEFEBVRE, H. *Descartes*. Paris: Hier et Aujourd'hui, 1947. ALCÂNTARA FIGUEIRA, Pedro de. *Nascimento da ciência moderna: Descartes*. Campo Grande: Uniderp, 2005.

(irrealizável) a ambição humana⁴⁶⁰ de construir uma réplica de si. Será, portanto, sempre possível distinguir entre aquilo que é próprio da máquina e aquilo que é próprio do homem.

À máquina não é possível transcender os limites da matéria – o determinismo físico. Apesar da imitação de nossas ações pelas máquinas, existirão, segundo Descartes, sempre dois meios infalíveis de se distinguir um ser humano de uma máquina, a saber, a linguagem e a ação. A mente não está expandida na Natureza, mas concentrada num único ser: o homem. Falar diferentemente de proferir palavras significa não só compreender o que se fala, mas poder compor de modo indefinido frases e discursos. Agir diferentemente de operar significa ser capaz de determinar o próprio curso da ação, o que pressupõe a liberdade da vontade.

Assim, se for possível provar que as máquinas pensam, então não só a tese cartesiana terá sido refutada, como também, não será mais possível sustentar a superioridade do homem sobre os outros seres. A nosso ver, porém, tal questão diz respeito à natureza da inteligência e do pensamento. Para Descartes, não existe pensamento sem uma “coisa que pensa”, por isso, não se pode conceber que uma “coisa extensa” possa pensar.

3.2.1 A inteligência natural

Para Descartes, a natureza humana não é resultado da evolução natural dos seres vivos nem de processos históricos e sociais, mas do poder criador de Deus. A essência do homem não é determinada pelas condições naturais (físicas) nem pelas contingências sócio-históricas, mas pela ação de uma causa primeira, situada fora do tempo e do espaço. Somos

⁴⁶⁰Em nossa época, por exemplo, os computadores (as máquinas eletrônicas) representam, segundo alguns teóricos tal esperança, visto serem construídas segundo as tecnologias mais avançadas da informática (a cibernética e a robótica). Veja-se, a esse respeito, KURZWEIL, R. *A era das máquinas espirituais*. São Paulo: Aleph, 2007. Ao analisar a história da técnica, o autor confunde em sua obra, realizações científicas com ficções científicas, o que torna inadmissíveis suas teses e seu prognóstico. O autor acredita que a evolução tecnológica deverá até meados desse século suplantar a inteligência humana em capacidade; ou seja, pela primeira vez na história da humanidade a inteligência humana seria superada. Isso significa dizer que o reinado do homem sobre a Terra estaria com seus dias contados. Em nosso entender, tal prognóstico é não só um absurdo, mas uma ideologia, porque concebe a possibilidade da evolução tecnológica sem a intervenção humana. Do ponto de vista racional não é possível que a máquina que é um produto da inteligência humana possa se tornar um ser inteligente. A razão instrumental denunciada pelos teóricos da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer em *A dialética do esclarecimento*) tem como propósito reduzir o pensamento a um

dotados de alma (substância imaterial), por isso, a natureza humana é imutável (a mesma em todo tempo e lugar). A razão é um *fato* (dado) da natureza humana⁴⁶¹. O soberano criador infundiu em nosso ser a capacidade de pensar, de modo que esta é uma condição irrenunciável de nossa natureza. Assim, todo ser humano é naturalmente dotado da capacidade de pensar. Embora possamos (em estado de vigília) decidir sobre os conteúdos de nossos pensamentos, assim como determinar a sua verdade ou falsidade, a capacidade de pensar, entretanto, me nos é dada.

Dotados de inteligência e vontade, somos, portanto, capazes de conhecer e de projetar nossa existência. O que define o ser humano é a capacidade de pensar, de falar e de agir segundo a razão. O homem não é um “animal racional” como pretendia o aristotelismo-escolástico. Tal definição revela-se confusa para nosso entendimento, porque a idéia de animal exclui a de ser racional e vice-versa. É a faculdade da razão (nossa inteligência) que nos coloca acima da Natureza. Somos, ao mesmo tempo, seres livres e determinados. Somos determinados em relação à constituição física de nosso corpo, mas somos inteiramente livres pela ação da vontade. Segundo o filósofo, esta é a diferença fundamental entre os seres humanos e os outros seres. Ou seja, a capacidade de autodeterminação pressupõe a liberdade da vontade e o poder da razão. Pela vontade escolhemos o que pretendemos ser, mas pela razão podemos saber se aquilo que queremos convém ou não ao nosso ser.

Embora Descartes defina os seres orgânicos (vivos) e os seres inorgânicos como autômatos mecânicos, necessário se faz distinguir o nível de complexidade (perfeição) que existe entre eles. Os seres inorgânicos porque não possuem vida são desprovidos de mecanismos fisiológicos – da capacidade de crescer, de se desenvolver e reproduzir. Os corpos inorgânicos apesar de serem constituídos de matéria e movimento, são inertes. Já os seres vivos possuem um maior grau de complexidade que os seres inorgânicos, porque são organismos.

Portanto, a máquina (o autômato artificial) embora seja um ser inanimado (destituído de vida), sua invenção diz respeito à reprodução artificial dos mecanismos de funcionamento dos seres vivos. Se não é possível ao homem recriar a vida, é possível ao

procedimento mecânico – o que tornaria desnecessária e ociosa a inteligência humana, na medida em que o homem poderia não só construir, mas usar uma máquina para pensar.

⁴⁶¹ *Discours*, AT VI, 64. Os princípios da razão existem naturalmente em nossas almas.

menos recriar artificialmente os mecanismos biológicos de funcionamento. Artificial é tudo aquilo que não é obra da Natureza, invenção técnica do homem. Ou melhor, artificial é aquilo que foi inventado/construído ou transformado pelas mãos do homem. A incomensurabilidade que existe entre a natureza da mente e do corpo, assim como entre a inteligência natural (a razão) e os procedimentos operacionais das máquinas torna impossível conceber ou reproduzir mecanicamente o pensamento, representar a inteligência através da máquina. O homem é um enigma (um nó que não pode ser desatado) que resulta da união da alma com o corpo. A máquina, ao contrário da mente humana, funciona de modo determinado. Seus movimentos são repetitivos – o que denota que operam segundo dispositivos mecânicos.

3.2.1.1 Pensamento e linguagem

Como vimos, a subjetividade é uma conquista do exercício metafísico da razão⁴⁶² e do esforço da vontade de um indivíduo singular. A consciência⁴⁶³ é uma realidade subjetiva (privada), condição de toda objetividade. De modo semelhante, a liberdade⁴⁶⁴ é sempre a liberdade de alguém; se manifesta como poder insuprimível de nossa vontade. Por isso, a conquista da autonomia da razão é, para o filósofo, uma tarefa metafísica. O combate crítico operado pela dúvida metódica (contra os prejuízos advindos dos sentidos e da tradição) põe à mostra a vulnerabilidade a que está sujeita a razão humana. Porém, a capacidade de se desfazer dos prejuízos adquiridos e de revogar suas crenças prova que a razão é uma faculdade que contém em si mesma o antídoto para seus males. Contudo, o

⁴⁶²Os objetores de Descartes pretendiam identificar contradições e incoerências na doutrina do dualismo metafísico e na tese da união substancial. Descartes, por sua vez, os acusava de não ter compreendido a sua filosofia, por isso, suas críticas eram descabidas, inaceitáveis. Ou seja, se a filosofia de Descartes mostra-se por um lado, aberta às objeções, por outro, revela-se de fato, pouco suscetível à crítica interna. Vemos, por exemplo, Descartes em suas *Respostas às Objeções*, empenhado em refutar seus objetores através da refutação de seus pressupostos filosóficos.

⁴⁶³Se, por um lado, devemos a Galileu o fato de ter “deslocado” a Terra do centro do universo, por outro, devemos a Descartes a inserção do homem no centro do problema epistemológico.

⁴⁶⁴*Correspondance*, Carta a Mesland, de 2 de maio de 1644, AT IV, 116. No plano da união substancial, a liberdade de agir também decorre da autodeterminação da própria vontade (quando orientada ou não pela razão); porém, o homem pode ser constrangido a agir por determinações externas e contrárias ao seu querer (à sua vontade). Assim, toda vez que o ser humano é constrangido a agir ou impedido de agir sem o conselho da razão, a sua ação deixa de ser livre e autônoma. Porém, mesmo nesse caso específico, a vontade não deixa de ser livre, isto é, de querer somente o que quer.

sujeito epistêmico não se reduz aos conteúdos de seu pensamento, dado que é uma substância pensante. Uma “coisa que pensa” é distinta de seu pensamento⁴⁶⁵, embora seja dele inseparável. Portanto, pensar é uma disposição natural de nosso ser, uma tendência irrefreável.

Se o mecanicismo é adequado para descrever a natureza dos animais⁴⁶⁶ (e dos autômatos), ele é, porém, inadequado (insuficiente) para descrever a natureza humana. Para Descartes, a doutrina mecanicista estende-se sobre a parte material de nosso ser; não se aplica, portanto, à parte espiritual (nem à interação entre alma e corpo). Por conseguinte, não se pode confundir o homem cartesiano com o sujeito cartesiano (epistêmico). Em carta a Morus, de 5 de fevereiro de 1649 Descartes⁴⁶⁷ diz existir em nós existem dois princípios diferentes de movimento: um corporal (mecânico) e outro incorpóreo (que tem sua origem na alma). Enquanto seres dotados de corpos somos determinados pelas leis da mecânica; porém, enquanto seres dotados de alma (razão e vontade) somos inteiramente livres ou indeterminados. Porém, para descrever o ser humano é necessário considerar a experiência da interação causal entre mente e corpo, o que não significa rejeitar o mecanicismo, mas reconhecer a sua insuficiência explicativa. O homem, segundo o filósofo, é mais que um corpo (organismo); ele é um complexo substancial. Por isso, se a estrutura e o funcionamento do corpo humano é replicável, a atividade mental, porém, não é. É a capacidade de pensar (e de agir) que impede o homem de ser confundido (ou equiparado) com uma máquina. E se não somos máquinas, não somos, portanto, predeterminados em nossas ações.

A capacidade de pensar (e de falar) é uma prerrogativa humana⁴⁶⁸, porque o homem é o único ser dotado de alma. Sabemos que os animais não pensam, porque não falam. Não falam⁴⁶⁹ não porque lhes faltam órgãos, mas porque são desprovidos de espírito (mente). Pensar implica para o sujeito que pensa ter consciência de si, perceber a própria existência à

⁴⁶⁵Note-se que Descartes distingue em sua metafísica, a substância pensante, de seus atributos e modos. Assim, enquanto a mente é uma realidade substancial, o pensamento constitui o seu atributo ou propriedade principal; querer, negar, sentir, imaginar, julgar etc., são, por exemplo, modos (modalidades) do pensamento.

⁴⁶⁶*Traité de l'homme*, AT XI, 130-131. *Correspondance*, Carta ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, AT IV, 573-574. O corpo humano tem um funcionamento mecânico, semelhante ao de uma máquina.

⁴⁶⁷*Correspondance*, AT V, 278.

⁴⁶⁸*Discours*, AT VI, 59; *Traité de l'homme*, AT XI, 131. Pensamento e linguagem são capacidades exclusivas do ser humano, porque somos dotados de uma alma racional. Ou seja, não só a capacidade de pensar é natural, mas a capacidade de falar também.

medida que pensa; é saber-se imperfeito e limitado. O pensamento é aquilo pelo qual podemos conhecer nossa essência e existência. Ao conhecer, o homem adquire domínio tanto sobre si quanto sobre as forças da Natureza; por isso, não está entregue às forças arrebatadoras da Natureza (como estão os animais), assim como não está sujeito à força impulsiva das paixões. Porque pensa, o homem pode escolher, determinar sua vida segundo sua vontade. A razão é nesse sentido, o instrumento de orientação do homem em sua conduta (teórica e prática).

Portanto, a capacidade de pensar não é algo que depende da vontade, que se possa querer ou deixar de querer; não é possível parar de pensar, visto que uma “coisa que pensa” deve poder pensar sempre⁴⁷⁰. Pode-se, entretanto, deixar de pensar sobre isto ou aquilo, mudar de objeto ou alterar o curso de nosso pensamento, mas não se pode parar de pensar. A faculdade de pensar é inata, pertence à alma; é uma disposição de nossa natureza, ou seja, nascemos com ela. Em outros termos, o homem só existe à medida que pensa, o que implica dizer que deixar de pensar equivale a deixar de existir. Se o poder de pensar cabe à alma, então, não se pode pretender que os seres não-humanos (naturais e artificiais) possam adquirir a capacidade de pensar, dado que são constituídos tão-somente de matéria⁴⁷¹. Enquanto poder da alma, o pensamento é incompatível com a matéria.

De outro lado, cumpre distinguir o pensamento da linguagem. O pensamento é uma atividade interior, acontece na alma, ao passo que a linguagem é uma atividade exterior (de expressão do pensamento). O pensamento precede a linguagem, assim como a idéia precede a palavra; podemos, portanto, pensar sem falar. Ou seja, não é a linguagem que constitui nosso pensamento, mas nossas idéias. Embora o pensamento seja um ato do espírito, necessitamos da linguagem para expressá-lo. Portanto, enquanto veículo de expressão do pensamento, a linguagem cumpre uma finalidade social – comunicar idéias.

Embora conceba a linguagem como veículo de expressão⁴⁷² do pensamento Descartes afirma que a linguagem é um instrumento ambivalente – pode tanto comunicar a verdade

⁴⁶⁹ *Correspondance*, Carta ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, AT IV, 575.

⁴⁷⁰ *Correspondance*, Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, AT VII, 478. Assim como uma substância que é material não pode deixar de ser extensa, também uma substância pensante não pode deixar de pensar.

⁴⁷¹ *Correspondance*, Carta a Plempius, de 3 de outubro de 1637, AT I, 413-430. A mente para Descartes não pode ser extraída da matéria, uma vez que são substâncias diferentes. Portanto, é necessário que a causa ou a origem de nossa mente deva também ser de natureza espiritual. Descartes, como sabemos, não se limita, a supor tal necessidade, ao contrário, pretende demonstrá-la racionalmente.

quanto distorcer o pensamento. Ora, tal condição imposta à linguagem se deve ao fato de que existe uma diferença entre *palavra* e *idéia*. A linguagem não se reduz à palavra, ao contrário, implica uma correlação entre palavra e idéia. A palavra pertence ao corpo, ao passo que a idéia pertence à mente. Assim, facilmente nos deixamos levar pelas palavras, tomamos o duvidoso pelo certo, porque não buscamos precisar o sentido das palavras. A falta de clareza e distinção no pensamento constitui o maior obstáculo ao progresso do conhecimento. Porque existem palavras com mais de um significado, a regra da clareza e a da distinção é a exigência fundamental do pensamento. Quando falamos não proferimos apenas palavras (se assim fosse, até as máquinas poderiam falar), mas expressamos significados. Os significados não estão nas palavras, mas na mente de quem fala. A linguagem, isto é, a capacidade de falar pressupõe a capacidade de pensar. Por isso, para Descartes, a capacidade de falar constitui um índice seguro (um prova) da existência do pensamento. Podemos, falar em diferentes línguas a mesma coisa, o que denota que apesar de não usarmos as mesmas palavras, a idéia ou o significado é o mesmo. Em outros termos, não são nossos órgãos que falam, mas nossa mente.

3.2.1.2 Ter liberdade e ser livre

O homem é para Descartes, dentre todos os seres criados o único ser dotado de liberdade; capaz de se autodeterminar não quanto à sua essência, mas em relação à sua existência. A liberdade de nossas ações não pode alterar a essência de nosso ser, mas somente o nosso modo de ser. Esse é, certamente, um dos mais instigantes problemas da filosofia de Descartes. Deus quando nos criou determinou que fôssemos seres livres. Daí poder-se dizer que, a nossa essência ou natureza consiste em pensar. Mas se nossa essência nos é dada, nossas faculdades mentais, entretanto, podem ser desenvolvidas e aperfeiçoadas pelo exercício. Assim, se a autonomia da vontade é, sob um aspecto, absoluta, sob outro, ela não o é, dado que não podemos escolher entre ter ou não liberdade (vontade). Por exemplo, não posso deixar de ser o que sou (um ser humano), mas posso deixar de ser um homem mau e passar a ser um homem bom (virtuoso). Está em mim o poder de modificar

⁴⁷²*Principes*, AT IX-2, p. 60. Ver também, CAVAILLÉ, J.-P. *Descartes: la fable du monde*. Paris: Vrin, 1991, p. 79.

minha vida, tornar-me um ser humano melhor ou pior segundo minha vontade; posso, então, escolher que tipo de ser humano desejo ser. O homem não apenas existe, mas sabe de sua existência; por isso, o homem tem a tarefa de “fazer-se a si mesmo” segundo seus projetos e propósitos.

Descartes emprega o termo liberdade sob diferentes sentidos. O filósofo distingue, assim, a capacidade ou a faculdade da vontade do uso da liberdade, ou seja, estabelece uma diferença entre *ter liberdade* e *ser livre*. Ter liberdade significa ser dotado de uma vontade livre, ser capaz de se autodeterminar. Nesse sentido, todos os homens têm liberdade, porém, nem todos são igualmente livres, usam a liberdade de modo positivo. Há, portanto, uma diferença conceitual entre a capacidade de determinação (ou indeterminação) e a determinação da vontade. Descartes considera a indiferença da vontade sob dois sentidos diversos: o negativo e o positivo. Assim, quando a vontade não encontra motivos ou razões para agir, ela permanece *indiferente*⁴⁷³, podendo cair sob o domínio da natureza ou das paixões. Este é o mais baixo grau da liberdade, porque a vontade encontra-se voltada somente para si. A indiferença negativa consiste em se abster de julgar por não perceber nem a verdade nem o bem, ou seja, é a indiferença que resulta da ignorância. A indiferença positiva é a capacidade de decidir não se decidir, ou seja, de permanecer na indecisão mesmo diante da percepção da verdade e do bem. A autodeterminação é o mais alto grau da liberdade porque põe a vontade em relação à razão. Se o homem pode ser livre é porque tem liberdade. Dispor da liberdade para tornar-se livre significa empreender o seu próprio caminho, desenvolver a sua própria humanidade. A vontade é livre quando escolhe (elege) sem coação externa.

Assim, se nossa essência (o que somos) nos é dada de antemão, nossa existência (quem somos), entretanto, é uma tarefa de cada um. Porém, o conflito entre razão e vontade pode nos conduzir ao bem ou ao mal, à verdade ou à falsidade. Cabe somente a nós o caminho a escolher. Quando a razão se faz acompanhar da vontade, podemos vencer o erro. De igual modo, quando a vontade se deixa orientar pela razão, podemos vencer a ignorância. Nossas ações devem ser coerentes com os nossos pensamentos; nossa conduta prática só é possível mediante valores e princípios morais, os quais revelam nossa humanidade ou nossa desumanidade. Embora sejamos julgados pela intenção de nossa

⁴⁷³ *Correspondance*, Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, AT IV, 173-174.

vontade, seremos, porém, estimados ou censurados por aquilo que fazemos ou deixamos de fazer. Ao homem resta, portanto, a possibilidade de escolher como quer viver (dispor de sua vida). Somos, nesse sentido, inteiramente livres ou indeterminados, porque apesar de sermos criados por Deus, nossa vontade⁴⁷⁴ permanece livre e ilimitada em seu poder de escolher.

Embora se possa dizer que o homem é do ponto de vista orgânico semelhante aos animais (visto que possui corpo), de outro modo, porém, ele é essencialmente diferente dos animais. Somos semelhantes aos animais na medida em que nossas ações pressupõem uma base fisiológica (mecânicas) sem a qual não seríamos verdadeiramente homens, mas seres desencarnados. Como dissemos, muitas funções dos órgãos de nosso corpo são exercidas sem que delas tenhamos alguma consciência; ou seja, nosso corpo possui movimentos automáticos (não voluntários), o implica admitir a existência de funções orgânicas comuns entre nós e os animais. Até mesmo os movimentos voluntários *procedem* da disposição dos órgãos de nosso corpo, ou seja, dependem da organização funcional de nosso corpo. Entretanto, dizer que se não possuíssemos um organismo não seríamos verdadeiros seres humanos, não é o mesmo que dizer que é pelo fato de possuímos um corpo que somos seres humanos. Possuir corpo é uma condição necessária, embora insuficiente para que possamos agir humanamente.

Se as ações humanas estão sujeitas à influência dos sentidos e das paixões (dado que são fenômenos causados pelo corpo), entretanto, nossas ações humanas não podem ser instintivas ou irracionais; ao contrário, devem ser ações motivadas ou causadas pela alma. O homem é um ser capaz de se perguntar pelo que faz; deseja saber o que é melhor ou pior, avalia e decide agir segundo a razão ou contra o seu conselho. Por exemplo, o impulso (a sensação) da fome pode me impelir a buscar comida, mas não pode determinar o que vou comer, nem quando ou quanto vou comer. Disto se segue que as motivações de nossas ações devem servir de justificação para o que fazemos, senão estaremos sujeitos ao arrependimento. Isto significa dizer que o homem pode se deixar levar pelas sensações e pelas paixões, mas nesse caso, cairá invariavelmente no erro e no engano.

Portanto, o problema da liberdade não consiste apenas em escolher entre duas ou mais possibilidades, mas em justificar as escolhas que fazemos. Somos, neste sentido, tanto

⁴⁷⁴ *Principes*, AT IX-2, 42; *Discours*, AT VI, 20.

mais livres quanto maior for nossa disposição em seguir o conselho da razão esclarecida⁴⁷⁵. A vida humana não se realiza à maneira dos animais, isto é, na satisfação das necessidades fisiológicas. Viver para o homem não é o mesmo que seguir os impulsos e apetites, tal como fazem os animais. Tampouco se realiza na busca do poder, da honra e da riqueza. A vida humana só se realiza (efetiva-se) na conquista do bem supremo (a sabedoria). Ao homem cabe orientar a sua vida para a conquista daquilo que é mais nobre e valioso – os bens do espírito. Portanto, se o homem se deixar levar pelas paixões e pelos apetites ele se degenerará; terá perdido a razão, a característica ou a capacidade que torna a vida humana e a vida animal incomensuráveis entre si⁴⁷⁶.

Ora, a vida humana, ao contrário da vida animal é passível de julgamento moral; nossas ações são livres (brotam de nossa vontade), não são determinadas por impulsos e instintos. Os animais (tal como os autômatos artificiais) executam ações (ou movimentos) sobre as quais não têm consciência nem conhecimento. O homem ao realizar uma ação, realiza a sua própria natureza. Enquanto os animais (e os autômatos) agem por força da necessidade ou do determinismo físico, o homem pode intervir e mudar as determinações de sua natureza. A ação humana é livre, mas tal liberdade implica vencer, de um lado, os obstáculos externos (a ilusão dos sentidos) e, de outro, os obstáculos internos (a força persuasiva das paixões). Desse modo, a vida do ser humano constitui um problema para o próprio homem. Ou seja, o homem pode escolher perder-se (desumanizar-se) ou ganhar-se (humanizar-se) dependendo de como conduz sua vida.

Enquanto ser de ação, o homem tem diante de si, portanto, a mais urgente das tarefas: aprender a viver. Porém, uma vida vivida sob a perspectiva puramente biológica não é suficiente para o homem; ele tem necessidade de ajuizar moralmente sua vida, por isso, busca *bem viver*. Ao determinar seu modo de existir, o homem se eleva acima das determinações da Natureza. Nesse sentido, a vida humana constitui para o homem um permanente desafio e aprendizado; ao nascer o homem ainda não sabe como deve viver; precisa, portanto, aprender a viver⁴⁷⁷ vivendo. Viver implica agir e agir significa aperfeiçoar ou desenvolver a natureza humana.

⁴⁷⁵ *Meditationes*, AT VII, 58.

⁴⁷⁶ *Discours*, AT VI, 58. Os animais porque são destituídos de alma não podem pensar.

⁴⁷⁷ Poder-se-ia dizer que esta tese cartesiana prefigura de alguma maneira, a teoria educacional de Kant esboçada em sua obra, *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Unimep, 1996, p. 15. Nela o filósofo alemão diz que somos aquilo que a educação fez de nós.

Portanto, a ação moral funda-se sobre o pressuposto da liberdade da vontade e da vida em sociedade. Nenhum homem é no que concerne à vida prática um ser auto-suficiente; ninguém se basta a si mesmo. Ao contrário, somos seres em relação com os outros seres. Somos, por natureza, seres sociais, portanto, nossa vida só se realiza e se define em relação à vida dos outros seres humanos. Para Descartes, tal condição impõe à vida humana a necessidade moral. Não se pode agir (viver) sem tomar em consideração a mora da sociedade em que nos encontramos inseridos. Diferentemente dos animais, os homens possuem a capacidade de agir segundo propósitos que eles mesmos elegem. Somente quando a causa⁴⁷⁸ (a motivação) de nossas ações depende inteiramente do poder da vontade somos, então, verdadeiramente livres. Nesse sentido, o homem é um ser aberto e passível de aperfeiçoamento, porque pode tornar-se aquilo que pretende ser.

Ora, se como quer Descartes, a diferença que existe entre o homem e a máquina pode ser compreendida como a diferença entre *ação e operação*, então ao homem é impossível construir máquinas capazes de pensar. Se o que define o sentido da *ação* é a liberdade, a capacidade de escolher e de decidir livremente, então o ser livre só é livre à medida que dispõe livremente de sua liberdade. Ou seja, os motivos ou as razões de suas escolhas e decisões não podem ser determinados senão pela própria vontade individual. Ora, isto significa dizer que posso, em última instância, decidir agir de modo contrário àquilo que a razão me aconselha. Por isso, na capacidade de errar encontramos (ainda que de modo negativo), uma prova da liberdade da vontade. Ou seja, o poder da vontade é sempre infinito (indeterminado), passível de determinação apenas pelo sujeito da vontade. A *operação*, entretanto, se caracteriza pela situação contrária: a ausência de liberdade. Na operação está presente não a capacidade de escolher e de decidir, mas um determinismo causal que acompanha todo o procedimento operacional. Nesse sentido, operar não é próprio só das máquinas, mas também dos homens. Muitas de nossas ações são mecânicas, porque somos dotados de mecanismos fisiológicos. As ações das máquinas, porém, são puramente mecânicas, determinadas por mecanismos de funcionamento automático. Por isso, é impossível, em termos cartesianos, que uma máquina possa aprender, dado que lhe falta aquilo pelo qual se aprende (razão e vontade), ou seja, suas decisões nunca serão

⁴⁷⁸Poderíamos indagar se continuamos livres mesmo quando a causa de nossas ações não se encontra em nossa vontade. Para Descartes, a decisão da vontade em não seguir a razão só é possível porque ela é livre. Em outras palavras, saber que poderia não fazer o bem que fiz é ainda liberdade.

livres, mas determinadas. Daí se dizer que quando uma máquina funciona é porque ela não comete erros na execução de suas operações.

Portanto, se a máquina não pode ser livre é porque não tem vontade, ou seja, se não tem o uso da liberdade é porque é incapaz de autodeterminação. Determinada por instâncias externas, as operações da máquina são, portanto, mecânicas. Disso se segue que o homem é (apesar do poder técnico que possui) incapaz de dotar a máquina da faculdade de pensar, embora possa transferir ou implantar em seus mecanismos algumas operações mecânicas. Assim, enquanto as ações humanas são ações eficazes (visam o bem), as ações das máquinas são apenas eficientes (visam o que é logicamente esperado). Entretanto, a *eficiência* sem a *eficácia* é o que faz da máquina um instrumento (meio) em vista de um fim, um ser destituído de alma. Incapaz de prescrever para si mesma os fins de suas ações, a máquina não pode igualar-se ao homem.

3.2.2 Autômatos naturais e artificiais

Para Descartes, não existe uma diferença de natureza, mas de grau entre os seres naturais e os seres artificiais. Se pela metafísica Descartes exclui o espírito da matéria, então a explicação do movimento (dos órgãos e dos membros) dos animais deve ser plenamente explicada em bases mecânicas. Ora, para que o mecanicismo possa ser bem-sucedido enquanto teoria científica faz-se necessário provar mediante a experiência, que todos os movimentos dos animais são automáticos (que não são produzidos pelo pensamento). Daí que se alguns movimentos não fossem mecanicamente explicados, a teoria cartesiana estaria definitivamente refutada. Entretanto, em suas dissecações, o filósofo diz ter visto⁴⁷⁹ (encontrado) nos corpos dos animais apenas órgãos que funcionam segundo as leis da mecânica. Portanto, se a atividade biológica pode ser descrita e explicada por causas mecânicas, então os animais são destituídos seres destituídos de razão. Ou seja, aquilo que poderia ser a princípio um sinal (signo) de que (ao menos) alguns animais pensam, constitui uma prova contrária. O fato de alguns animais serem capazes de pronunciar palavras não é resultado do pensamento, mas de um movimento mecânico (a reação aos estímulos exteriores). Embora alguns animais sejam dotados de memória e

⁴⁷⁹ *Correspondance*, Carta a Morus, de 5 de fevereiro de 1649, AT V, 277.

imaginação, eles são desprovidos de razão. Descartes pretende provar mediante a teoria dos animais-máquinas que os corpos (inorgânicos e orgânicos) são constituídos tão-somente pela matéria e movimento.

Dado que a matéria é homogênea (sempre a mesma em toda parte), então tudo o que é constituído de matéria e movimento se comporta segundo as leis da mecânica. Submetidos inteiramente à ação da causalidade física, os animais agem movidos tão-somente por mecanismos fisiológicos implantados em seus corpos. Por isso, eles não têm controle nem capacidade para mudar o curso de suas ações; não podem suspender nem adiar uma ação. Seus movimentos são automáticos. Seguem a orientação (ou determinação) de seus instintos, visando atender suas necessidades vitais. Em contraste com os indivíduos humanos que agem em benefício de si e da espécie (ou da sociedade), os animais se movem quase sempre em razão das necessidades individuais. Por exemplo, um cão faminto diante de uma porção de comida não pode se conter por força de seus instintos, a menos que seja adestrado. O impulso da fome é incontrolável, ou seja, o instinto de sobrevivência mobiliza o animal em direção àquilo que pode saciar a sua fome. Por isso se diz, de acordo com Descartes, que os animais não passam de autômatos naturais (máquinas vivas), porque se encontram sob o determinismo causal das leis físicas. Assim também as máquinas inventadas pelo homem não passam de autômatos artificiais, porque funcionam segundo leis físicas. Vê-se, portanto, que a semelhança funcional entre animais e máquinas deriva da teoria do dualismo substancial, da oposição e da independência ontológica entre espírito e matéria.

Se para Descartes⁴⁸⁰, não há diferença de natureza entre os corpos naturais (animais, vegetais e minerais) e os corpos artificiais (as máquinas) é porque são constituídos de matéria, compartilham a mesma natureza física. A única diferença que existe entre eles diz respeito ao grau de organização da matéria ou perfeição funcional de seus órgãos. Por exemplo, o que distingue os corpos naturais dos corpos artificiais não é o fato de uns possuírem vida e outros não, mas o fato de que os corpos naturais são dotados de mecanismos mais complexos e perfeitos (mais bem ordenados) que aqueles dos corpos artificiais. Ora, se os seres naturais são dotados de mecanismos mais complexos (ou

⁴⁸⁰ *Discours*, AT VI, 56; *Principia*, AT VIII, 100; *Principes*, AT IX-2, 321-322; *Description*, AT IX-2, 279. *Traité de l'homme*, AT XI, 131. Descartes compara os seres vivos aos engenhos mecânicos que existem nas Cortes dos reis.

perfeitos) que aqueles dos seres artificiais é porque Deus é o seu criador. As máquinas artificiais são menos perfeitas, porque o homem é o seu inventor. A diferença não está, portanto, na natureza mecânica (no funcionamento) dos corpos, mas na complexidade estrutural e na organização funcional de suas partes.

De acordo com a doutrina do dualismo substancial a alma não pode se constituir em princípio de vida para o corpo; por isso, o funcionamento do corpo depende tão-somente de causas (leis) físicas e não de princípios metafísicos. Portanto, tudo o que é vivo é mecânico. O mecanicismo surge, portanto, como uma consequência física da doutrina do dualismo metafísico, da absoluta separação das substâncias (mente e corpo). A doutrina dos animais-máquinas (*bêtes-machines*)⁴⁸¹ decorre da natureza física dos corpos. Reduzidos à pura extensão (figura e movimento) os animais agem impelidos por estímulos mecânicos (internos e externos), ou seja, não passam de máquinas moventes. O organismo animal possui um complexo mecanismo fisiológico que o faz funcionar (comer, crescer, respirar, reproduzir, viver e morrer). Ou seja, os animais⁴⁸² são seres vivos desprovidos de alma, por isso, não pensam⁴⁸³. Ou seja, os seres destituídos de alma se movem apenas pela ação de mecanismos físicos. Por isso, independentemente da causa que os formou, todos os corpos físicos são do ponto de vista funcional equivalentes – possuem uma natureza comum; são constituídos da mesma matéria e movimento. Há, portanto, uma continuidade entre o mundo natural e o mundo artificial que é marcada pela substância material. Ora, isto permite a Descartes estender a doutrina mecanicista (as leis da mecânica) a toda a realidade física. A homogeneidade da matéria converte-se, nesse sentido, em princípio de inteligibilidade do real, ou seja, as leis do movimento alcançam vigência universal.

O automatismo dos movimentos corporais é o princípio que faz funcionar (viver) os corpos vivos; não é a ação de uma alma, mas a ação de mecanismos físicos (fisiológicos) próprios da matéria orgânica que põem o organismo em funcionamento. Ou seja, se os animais são constituídos tão-somente de matéria (extensão), então os seus movimentos (suas ações) decorrem da ação das leis que regem o mundo físico. O automatismo corporal

⁴⁸¹ *Cogitatione Privatae*, AT X, 219.

⁴⁸² A palavra *animal* deriva do Latim *anima* (alma). Descartes evita empregar a palavra animal para não incorrer no erro dos escolásticos que pressupunham existir alma nos animais, ainda que não racional. Por isso, prefere usar a palavra *bête* ou em Latim *brutum* (besta ou bruto) para se referir aos seres vivos capazes de sensação e locomoção.

que existe nos animais depende, portanto, da ação das leis naturais. Descartes reduz, nesse sentido, o ser vivo à matéria, faz derivar a biologia da física; busca através do método de análise o elemento indecomponível a partir do qual possa erigir a ciência.

Ao estabelecer uma equivalência funcional entre animal e máquina, o filósofo exclui do âmbito da ciência, a indagação acerca da origem da vida. Porque a biologia é o estudo dos seres vivos, então os processos vitais ligados à reprodução e à manutenção da vida são essencialmente fenômenos físicos, explicáveis fisicamente. Daí se segue que tudo o que não é objeto de experiência (mensurável) deve ser abandonado em nome da objetividade da explicação científica. A física dos seres vivos (a biologia) é elevada à condição de ciência, porque seus fenômenos são objetivos – observáveis por todos os sujeitos racionais. Se tudo o que é material é mecânico, então independentemente de quem as criou ou inventou, as máquinas não passam de autômatos mecânicos.

Como se pode ver, a teoria dos animais-máquinas⁴⁸⁴ é uma consequência direta da doutrina do dualismo metafísico; da absoluta separação entre as substâncias inextensa e extensa. Se o corpo vivo possui em si mesmo os princípios físicos de seu movimento (de sua conservação e manutenção), então não é a mente (alma) que infunde vida ou movimento vital ao corpo. Assim, a idéia de que a máquina é o modelo de explicação do funcionamento dos organismos vivos confere à teoria de Descartes uma base racional (científica e técnica) para o conhecimento e o domínio do homem sobre a Natureza. Se as funções orgânicas de um ser vivo são comparáveis ao funcionamento de uma máquina, então, descrever o estado normal ou patológico de um organismo é o mesmo que descrever e explicar a ação dos mecanismos fisiológicos envolvidos na organização da matéria viva. Dado que os princípios da física (que explicam o movimento da matéria inorgânica) são os mesmos para a explicação da anatomia e da fisiologia dos seres vivos, segue-se que o movimento dos autômatos naturais e artificiais (não-vivos) decorre da mesma causa. Portanto, a máquina artificial é uma réplica da Natureza, não, porém do homem.

3.2.3 Por que as máquinas não podem pensar?

⁴⁸³*Discours*, AT VI, 57-58. *Correspondance*, Carta ao Marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, AT IV, 573-574.

⁴⁸⁴*Discours*, AT VI, 45, 50, 55-58.

Se para Descartes, a capacidade de pensar pressupõe uma alma, então é implausível⁴⁸⁵ que uma máquina possa pensar. Não pode existir pensamento sem um sujeito que pensa. As operações das máquinas resultam de movimentos mecânicos⁴⁸⁶, dado que são destituídas de subjetividade e consciência; ou seja, falta às máquinas uma substância pensante para que possam realmente pensar. Em outras palavras, as máquinas não passam de sistemas físicos dotados de funcionamento mecânico; portanto, suas ações dependerão sempre da instrução de um programa.

O argumento cartesiano exposto na Quinta Parte do *Discurso do método* revela dois aspectos distintos. O filósofo afirma, em primeiro lugar, que podemos saber de modo inequívoco se estamos diante de um ser humano, de um animal ou de uma máquina. Ora, nem tudo o que parece ser comportamento inteligente é necessariamente demonstração de inteligência. Animais e máquinas podem imitar as ações humanas, por isso, trata-se de saber se estamos diante de “coisas pensantes” ou de coisas que parecem pensar. Porém, não podemos saber de antemão se algo realmente pensa ou se parece pensar, porque não podemos adentrar (acessar) a sua mente⁴⁸⁷. Se, a princípio é impossível duvidar somente acerca da existência do próprio pensamento, devemos, portanto, fazer o caminho inverso, ir da linguagem ao pensamento. A linguagem é a manifestação (a exterioridade do pensamento); porém, proferir palavras não equivale a falar⁴⁸⁸. Proferir palavras significa

⁴⁸⁵Ver a esse respeito, DREYFUS, H. L. *O que os computadores não podem fazer: uma crítica da razão artificial*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1975. Para este autor, as máquinas não podem pensar porque sequer têm um corpo. Embora sustentando a mesma tese (“as máquinas não podem pensar”) Dreyfus e Descartes divergem quanto ao teor de seus argumentos. Enquanto Dreyfus parte do pressuposto fenomenológico (a vida mental pressupõe uma vida biológica), Descartes sustenta que aos computadores não falta um corpo, mas uma alma, origem de nosso pensamento, uma vez que não há diferença de natureza entre os seres constituídos de matéria orgânica (seres vivos) e de matéria inorgânica (as máquinas).

⁴⁸⁶“O computador digital ubíquo dos dias de hoje consiste num conjunto de dispositivos electrónicos muito simples para manipular expressões de lógica proposicional” (DEVLIN, 1999, p. 121).

⁴⁸⁷Este problema passou à história da filosofia como “o problema das outras mentes”. Ou seja, se a única certeza que posso adquirir é a de que eu sou uma “coisa que pensa”, então é impossível saber se existem outras mentes no mundo. Ora, tal hipótese decorre de uma interpretação solipsista do *cogito* cartesiano, o que não é, a nosso ver, incoerente com a filosofia de Descartes.

⁴⁸⁸SEARLE, J. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Ed. 70, 1997, p. 35-51; ver ainda do mesmo autor, *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennet e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 31-45. Para Searle, os computadores digitais possuem apenas sintaxe, mas não semântica, o que significa dizer que eles não pensam. Enquanto o programa de computador opera sintaticamente (manipulando símbolos formais), a mente opera segundo certos conteúdos ou significados mentais; a semântica pressupõe a sintaxe, mas essa não pressupõe aquela. Em outras palavras, Searle pretende refutar o modelo computacional de mente por implicar o reducionismo materialista (fiscalista); ou seja, a tentativa de entusiastas e defensores do modelo funcionalista de mente traz como consequência, a eliminação da subjetividade (da consciência e da intencionalidade) dos estados mentais, além de desconhecer o papel do cérebro na causação dos processos mentais. Para ele, a mente é um fenômeno essencialmente biológico, comparável à digestão, à respiração ou à

tão-somente emitir sons inteligíveis sem, contudo, denotar inteligência. Ora, diz Descartes, se um animal ou uma máquina pudessem compor e articular um conjunto limitado de palavras, isto não constituiria *per se* uma prova de que pensam. Pensar, ao contrário, significa ser capaz de compor de modo ilimitado palavras, a fim de responder a situações novas, diferentes e imprevisíveis. Apesar de proferirem palavras o que animais e máquinas fazem não é senão pronunciar (e repetir) palavras, reagir a estímulos mecânicos. As palavras desacompanhadas de pensamento (significado) não constituem propriamente uma linguagem. Antes de poder falar é necessário que algo esteja posto, a faculdade de pensar. A possibilidade da linguagem pressupõe o pensamento, uma vez que a invenção e a composição de palavras são primeiramente uma invenção e uma composição do pensamento. Apesar de imitarem os sons de nossas palavras, animais e máquinas não pensam (não falam), porque não podem conhecer o significado das palavras.

Em segundo lugar, Descartes admite que as máquinas são capazes de fazer muitas vezes coisas melhores (mais extraordinárias) que os próprios homens. Porém, isto não constitui uma prova de que elas pensam ou que são seres tão perfeitos quanto os humanos; ao contrário, apesar de executarem com mais eficiência e rapidez tarefas complexas, as máquinas são incapazes de executar aquelas ações para as quais é requerida a inteligência e a vontade, o que demonstra por si só que elas operam mecanicamente, sem a mediação do entendimento, mas apenas pela disposição de seus órgãos⁴⁸⁹, ou seja, operam através de movimentos automáticos.

O homem, ao contrário, possui um instrumento universal (a razão) pelo qual é capaz de pensar e de responder face às novas situações e problemas. A razão é um *instrumento universal*⁴⁹⁰, capaz de criar e de inventar, porque todas as possibilidades de pensamento

fotossíntese. Esse é o objetivo do argumento do Quarto Chinês já exposto em sua obra, *Minds, Brains and Programs* de 1982.

⁴⁸⁹ *Discours*, AT VI, 56. Diante do atual estágio de evolução técnica e da complexidade funcional das máquinas, sobretudo, das eletrônicas (por exemplo, os computadores), poder-se-ia dizer, de acordo com Descartes, que é a programação de seus mecanismos que as faz funcionar; a programação representa do ponto de vista operacional, não a capacidade de agir, mas a capacidade de operar, a ação automática de um mecanismo físico.

⁴⁹⁰ Cumpre notar que se o corpo funciona como uma máquina é porque tem em si os princípios de seu movimento. As funções vitais de nosso corpo não dependem da vontade humana, ou seja, não são causadas por ela. Os movimentos automáticos de nosso corpo ocorrem sem que deles tenhamos consciência. Ora, poder-se-ia dizer que tal também ocorre com a alma, uma vez que a causa que explica a sua capacidade de pensar (o funcionamento da mente) não se encontra nela, mas em Deus. O conceito de autômato que, para Descartes se aplica somente ao corpo poderia ser aplicável também à atividade da alma, já que a capacidade de pensar independe de nossa vontade ou de nosso querer. Se a faculdade de pensar é dada por Deus à nossa

estão virtualmente contidas nele. O soberano criador introduziu na razão finita (humana) infinitas sementes de verdade, o que significa conceber o progresso do conhecimento como infinito. É, portanto, a teoria das idéias inatas que funda a liberdade indefinida do pensamento que brota da razão. É possível derivar ou deduzir a partir das verdades eternas⁴⁹¹ (dos princípios primeiros) conseqüências infinitas. Ou melhor, o progresso do conhecimento⁴⁹² não é senão a germinação, o crescimento e o desenvolvimento das *verdades inatas* implantadas por Deus em nosso intelecto. Nesse sentido, uma máquina não poderia pensar, porque as possibilidades de pensamento que são implantadas em seus mecanismos são numericamente limitadas (finitas). Por isso, uma máquina é incapaz de criar ou de inventar idéias, ou seja, seu funcionamento não é livre, mas mecânico. É a flexibilidade operacional da razão que torna impossível estabelecer uma medida comum (ou comparação) entre humanos e máquinas; o grau de perfeição do ser humano que decorre da capacidade ilimitada da razão, o torna incomparável, impassível de reprodução técnica.

alma, então não seria de se supor que a alma, assim como o corpo, operaria à maneira de uma máquina? Ora, se for assim, Descartes poderia ser considerado (embora contra os seus propósitos) um precursor da “inteligência artificial” ou da replicação artificial da mente. Nossa tese, entretanto, visa justamente mostrar a implausibilidade de tal hipótese, porque a mente (não é um autômato espiritual) não opera, segundo Descartes, como uma máquina, apesar de ter sido criada por Deus e de ser por Ele dotada de idéias ou de princípios inatos. Embora determinada ou “programada” por Deus para pensar, a alma não é equiparável a um programa de computador, como pretende Roque Spencer Maciel de Barros em sua obra, *Razão e racionalidade: ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. QUEIROZ, 1993, p. 16-21. Trata-se, em nosso entender de uma falsa analogia, porque as máquinas operam sempre do mesmo modo, enquanto que os seres humanos pensam sempre de modo diferente. Embora opere da mesma forma em todos os seres humanos, a razão produz pensamentos diferentes. Ora, como explicar tal fato? Se Deus é a causa de nossa capacidade de pensar, não é, porém, a causa do conteúdo de nosso pensamento nem o responsável pela forma como dispomos de nossa razão. O bom ou o mau uso do pensamento depende tão-somente do homem. O ser humano pode, inclusive, ignorar ou desconhecer a presença das idéias inatas e se conduzir pelas idéias advindas dos sentidos e da imaginação, ao passo que os autômatos porque não são dotados de liberdade, não podem escolher o conteúdo das operações que realizam; devem, ao contrário, seguir sempre as instruções de seu usuário. Além do mais, a capacidade operacional das máquinas é limitada em suas possibilidades; o homem, porém, pode pensar sempre de modo diferente sobre as mesmas coisas. A criatividade (a inventividade) é a marca de nosso pensamento, enquanto que a capacidade operacional das máquinas se limita a executar tarefas previamente determinadas. Esta é a diferença entre o automatismo das máquinas e a autonomia de nosso pensamento; daí que a palavra *pensamento* em sentido estrito, não convém às máquinas, mas apenas aos humanos. O determinismo físico a que estão sujeitos os autômatos artificiais torna impossível compará-los, segundo o pensamento cartesiano, aos seres humanos. Em última instância, a mente humana poderia ser reproduzida pela onipotência de Deus, não, porém, pelo poder do homem. A tese contrária, entretanto, poderia ser encontrada possivelmente entre alguns cartesianos, como, por exemplo, em Espinosa. Ver a este respeito, LEVY, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

⁴⁹¹ *Olympica*, AT X, 217; *Regulae*, AT, 373.

⁴⁹² GRIMALDI, N. Descartes et l'expérience de la liberté. In: BOURGEOIS, B.; HAVET, J. *L'esprit cartésien: quatrième centenaire de la naissance de Descartes*. Paris: J. Vrin, 2000, p. 99.

As máquinas são determinadas⁴⁹³ a operar sempre da mesma forma, independentemente das situações concretas. Em outras palavras, por mais complexa e sofisticada que possa ser uma máquina, ela será sempre limitada do ponto de vista operacional, dado que é um sistema físico com possibilidades finitas (limitadas). É humanamente impossível inventar uma máquina universal, capaz de fazer frente a todas as situações e problemas, porque para cada situação diferente seria necessária uma disposição (ordem) diferente em seus mecanismos de funcionamento. Ora, como não é possível prever nem imaginar todas as situações possíveis (porque sempre surgirão novas e diferentes), não se pode instanciar ou implantar fisicamente um número ilimitado de mecanismos, a menos que inventássemos um engenho artificial dotado da capacidade de aprender (à maneira dos humanos). Porém, tal possibilidade só existe no plano da imaginação (ficção), porque o homem não pode dotar um dispositivo mecânico de razão e vontade. No homem, a razão e a vontade estão consubstanciadas no funcionamento mental, ou seja, se sustentam mutuamente. Por isso, um autômato jamais poderá aprender alguma coisa, dado que é desprovido de mente. Portanto, é possível dizer que a máquina embora seja fisicamente perfeita (em suas operações), ela é limitada e imperfeita quando comparada ao homem (que é além de um ser físico, um ser metafísico).

⁴⁹³Nesse sentido poderíamos dizer que, à primeira vista, a teoria conexionista da mente representaria uma tentativa promissora acerca de *como pensamos*. Ao substituir o sistema muscular pelo sistema nervoso na modelização dos processos mentais, a teoria conexionista ambiciona construir “máquinas aprendentes” (capazes de aprender). O princípio da auto-organização explicaria para os partidários desta tese a origem e a natureza da atividade inteligente nos seres vivos. Ou seja, não existe uma mente (enquanto realidade substancial), mas redes de neurônios que quando ativadas transmitem informações para todo o organismo. A base neuronal, ou melhor, o sistema nervoso constituiria a chave de explicação de nossa capacidade de pensar. Quer no parecer, entretanto, que conhecer (desvendar) os processos físico-químicos das células nervosas envolvidos no pensamento não é o mesmo que explicar a origem e a natureza do pensamento. Podemos localizar áreas de ativação de nosso cérebro envolvidas na atividade de pensamento, mas não podemos encontrar o pensamento. Por isso, determinar previamente a um dispositivo técnico a capacidade de avaliar as situações futuras em vista das situações passadas não é propriamente aprendizado, mas mero treinamento. O sentido mais elementar do conceito de aprendizagem implica uma atividade biológica de nosso organismo; porém, a aprendizagem não se limita a uma atividade biológica. Aprender, assim como pensar é uma capacidade de nossa mente quando conectada ao nosso corpo (cérebro). Aprender implica querer aprender, ou seja, liberdade de pensamento. Entretanto, para Descartes, o cérebro não é o órgão pelo qual (ou a causa pela qual) pensamos, mas aquilo com o qual pensamos. Possuir cérebro é uma condição necessária para pensar, mas não é condição suficiente. A condição sem a qual não se pode pensar não é a mesma condição pela qual pensamos. Ou seja, de acordo com a análise cartesiana, a mente é imaterial (incorpórea, indivisível), por isso, impossível de ser reproduzida artificialmente. No limite, os defensores do conexionismo poderão chegar a treinar ou a condicionar o artefato mecânico a reagir diferentemente diante de determinados estímulos; poderão “fazê-lo aprender” a agir de forma diferente perante situações diferentes, mas isso não configuraria propriamente pensamento nem aprendizagem. Tal ação não seria inteligente, mas puramente mecânica (não livre) porque seria determinada por uma vontade extrínseca ao sistema físico (à máquina).

A eficiência operacional das máquinas se deve ao ato de que diversamente dos humanos, elas não estão sujeitas à fadiga (ao cansaço) nem à influência das paixões. O homem porque é um ser vivo tem necessidades fisiológicas (sente fome, sede, sono, dor, medo etc.); tem paixões, desejos, afetos, sentimentos, propósitos, crenças, intenções, expectativas etc.; é capaz de conhecer, compreender, representar, decidir, escolher e avaliar. As máquinas, ao contrário, são sistemas físicos desprovidos não só de vida, mas de alma, ou seja, seres artificiais, cujo suporte é a matéria inorgânica. Embora a máquina não possa errar (porque não tem vontade) tal eficiência operacional não é evidência de inteligência. A inerrância (infallibilidade) só é sinônimo de inteligência para o soberano criador, visto que sua vontade coincide com a razão. Errar implica ser livre (ser dotado de vontade); porquanto, o que poderia parecer uma virtude é um defeito (uma imperfeição) para a máquina. Ou seja, existir, é nesse caso, diferente de viver.

Por outro lado, se o ser humano é fisicamente limitado em relação à capacidade operacional da máquina, disso não se segue que a máquina é mais perfeita que o homem, mas que há maior força e resistência nas operações mecânicas das máquinas que nas operações mecânicas do corpo humano. Desprovidas de mecanismos fisiológicos, as máquinas são infatigáveis. Ou seja, as máquinas não são seres inteligentes, mas sistemas físicos que foram projetados e construídos pela inteligência humana. Portanto, a máquina não é uma réplica da inteligência humana, mas de algumas de nossas operações corporais e mentais. Ou seja, a máquina foi inventada não para suplantar o homem, mas para auxiliá-lo ou substituí-lo nas tarefas mais desgastantes e arriscadas. Por isso, resulta equivocada a tentativa de explicar a atividade mental a partir da construção de modelos mecânicos. No limite, tais réplicas são úteis para evidenciar não a semelhança de natureza entre humanos e máquinas, mas a existência de uma diferença fundamental. Ora, isso significa dizer que o pensamento não se explica fisicamente, pelos processos físicos nele envolvidos. Há do ponto de vista metafísico um abismo intransponível entre o físico e o mental; porém, inexplicavelmente, mente e corpo se encontram unidos no homem. Assim, o que é um problema para a especulação metafísica deixa de ser para o uso prático da vida; o físico e o mental se fundem, a fim de formar um novo ser, conservando, porém sua independência substancial.

Portanto, a tentativa de reprodução mecânica da inteligência encontra-se, de acordo a teria da mente de Descartes, diante de dois desafios insuperáveis. O primeiro diz respeito à viabilidade técnica da reprodução da inteligência humana. De acordo com a doutrina do dualismo substancial, a matéria é homogênea e totalmente desprovida de pensamento; a homogeneidade da matéria determina a universalidade das leis da mecânica. Se para replicar as funções do corpo humano é necessário (e suficiente) reproduzir um mecanismo que funcione segundo as leis da mecânica, para replicar a mente, entretanto, isto é necessário, mas não é suficiente, dada a imaterialidade e a insuscetibilidade da mente às leis da física. Ou seja, o pensamento não é uma propriedade (emergente) da matéria; o cérebro não é a causa da mente. O segundo desafio consiste em supor que o primeiro tivesse sido vencido, ou seja, ainda que fôssemos bem-sucedidos nesta primeira tarefa, teríamos outro obstáculo pela frente: unir coisas que são, por natureza, irreconciliáveis. Ou seja, como seria possível conectar a mente ao corpo? Ora, se mente e corpo são substâncias distintas, então a tese cartesiana traduz a impossibilidade da reprodução mecânica da mente. Os limites da invenção técnica são determinados (ou dados), segundo Descartes, pela razão e não pela imaginação. Nem tudo o que a imaginação representa é logicamente possível. O racional e o irracional correspondem, respectivamente, ao real (possível) e ao irreal (impossível).

Ora, como diz Descartes, não podemos ter acesso à mente de outro ser humano, por isso, somos levados a supor erroneamente que o seu comportamento poderia revelar o seu pensamento. Ao homem sempre é possível dissimular (fingir não ser o que se é) ou simular (aparentar ser o que não se é). Seja como for, a imitação de nosso comportamento pressupõe a inteligência. Ao que parece, as máquinas são capazes (por força da invenção humana) de imitar a atividade inteligente, de parecer ser o que não são, por isso, podem nos induzir a pensar que pensam, porque são capazes de imitar determinadas ações humanas. Ou seja, a imitação do pensamento pela máquina pode nos levar a supor que ela pensa, porque exhibe um “comportamento inteligente”. Ao confundir a aparente semelhança dos movimentos mecânicos de um autômato com as ações de um ser humano, atribuímos facilmente inteligência àquilo que parece se comportar de forma inteligente.

Na Meditação Segunda Descartes⁴⁹⁴ sugere o exemplo dos transeuntes, a fim de explicar a diferença que existe entre a faculdade da razão e a faculdade dos sentidos. Se de minha janela, diz o filósofo, eu visse homens passando pela rua, poderia supor, entretanto, contra a persuasão de minha visão, que não se trata de homens, mas de bonecos⁴⁹⁵. Porém, como poderia saber se são homens ou bonecos aquilo que vejo à minha frente? Ora, diz Descartes, mesmo à distância posso saber se o que vejo é um homem ou um boneco, bastando para isso que responda às minhas perguntas. Prova-se que algo pensa se for capaz de responder de modo criativo (não-mecânico) às situações novas.

Portanto, não é a percepção sensorial que me diz se algo é ou não o que parece ser. A diferença entre *ver* e *pensar* diz respeito à distinção entre sensação e conhecimento. Não são os sentidos que conhecem, mas a razão. Como vimos, os sentidos nos informam sobre a existência das coisas, mas nada podem dizer sobre o que elas são. Por isso, as coisas podem não ser como parecem; a aparência não é a realidade. Daí que ser homem é diferente de ser um boneco. Nossos comportamentos externos (os movimentos de nossos corpos) podem ser reproduzidos por dispositivos mecânicos, mas não se pode reproduzir artificialmente um homem. Assumir a forma (a aparência) humana não significa possuir a natureza humana. As máquinas podem imitar nossos comportamentos, mas não podem reproduzir nosso pensamento.

⁴⁹⁴ *Méditations*, AT IX-1, 25.

⁴⁹⁵ Em nossa época, a robótica poderia, por exemplo, apresentar um novo protótipo que imitasse gestos humanos ou que tivesse aparência humana, dando-nos a falsa impressão de que é um ser humano. Contudo, não deixaria de ser um robô (um autômato), porque a inteligência humana não pode ser igualada nem ultrapassada pela máquina, uma vez que ela própria é produto da inteligência humana. Por uma implicação lógica, o mais perfeito só pode produzir o menos perfeito. Logo, a máquina não pode ser mais perfeita que seu inventor. Superar o poder do homem implicaria ultrapassar o homem em perfeição e inteligência. Em outras palavras, é a máquina que imita o homem e não o homem a máquina. Ao construir uma réplica de seu funcionamento mecânico, o homem não pode pretender erigir um modelo de explicação de si mesmo. Pretender igualar-se às máquinas significa equiparar-se a um dispositivo mecânico. Porém, onde estaria nossa liberdade? O certo é que a automatização do pensamento afirmada (ainda que veladamente) pelos entusiastas e defensores da reprodução mecânica da inteligência, representaria, aos olhos de Descartes, a desumanização do homem.

Em princípio, as funções inteligentes só são simuláveis por seres inteligentes⁴⁹⁶. O que explica o funcionamento da máquina é a ativação de mecanismos físicos pelo operador, que depende, por sua vez, da inventividade do inventor. Entretanto, sob um outro sentido, é a imitação de algumas operações mecânicas de nosso pensamento que torna possível implementar em máquinas um procedimento que segue uma seqüência finita de operações, bastando para isso uma “memória” operacional. Contudo, a faculdade de pensar não pode ser implantada (transferida) às máquinas, porque para isso seria necessário fabricar além de um suporte físico (*hardware*), uma alma (uma realidade imaterial), o que é tecnicamente impossível.

Se a evolução tecnológica é algo inexorável, então é de se supor que chegará o dia em que o homem será capaz de implementar em máquinas as suas funções e capacidades mentais. Tal otimismo é em parte justificável diante do fato de que hoje a ciência possui um poder tecnológico inimaginável à época de Descartes. Ademais, poderíamos dizer que a história da ciência é feita de erros e acertos, de obstáculos e superações. É a obstinação e o afincamento dos cientistas que fazem a ciência progredir. Por isso, o que muitas vezes parece impossível revela-se depois, não só possível, mas útil à humanidade. Porém, aos olhos de Descartes, tal argumento não deixa de ser falacioso por duas razões: a primeira porque nem tudo aquilo que é imaginado é passível de realização. A ciência progride graças à confirmação de suas hipóteses e a retificação de seus erros. A segunda razão diz respeito aos pressupostos das ciências, ou seja, a impossibilidade de se fabricar “máquinas inteligentes” não é uma questão empírica (não depende do desenvolvimento científico-tecnológico), mas de natureza metafísica. Portanto, se de um lado, Descartes ergueu um obstáculo intransponível à criação de “máquinas pensantes”, por outro, é a teoria

⁴⁹⁶A tentativa de se construir “máquinas pensantes” encontra a sua fonte de inspiração nas contribuições daqueles que são considerados os precursores da “inteligência artificial”. Entre eles, podemos destacar as contribuições de Pascal, Leibniz, Boole, Frege, Peano, Tarski, Russell, Turing, Newell, Simon, McCarthy, Minski, entre outros. O projeto primitivo de replicação artificial da inteligência assenta-se sobre o pressuposto de que todo pensamento humano é redutível ao cálculo, ao raciocínio matemático (à função lógica). A linguagem universal da matemática tem em relação às linguagens naturais a vantagem de superar a ambigüidade e a imprecisão; mas a notação simbólica do raciocínio matemático representa, por outro lado, um obstáculo à compreensão da natureza do pensamento, a saber, a formalização da linguagem. Implica uma separação do símbolo de seu significado, da sintaxe em relação à semântica, ou seja, a separação entre linguagem e pensamento. Como se sabe, a informática (com suas linguagens de programação) e a lingüística (a ciência da linguagem) nasceram sob esta influência. Porém, em termos cartesianos, *computar* (manipular símbolos segundo as regras de aritmética) não é *pensar*, porque pensar pressupõe um sujeito que pensa (e que sabe) que pensa. Ver a esse respeito, DEVLIN, K. *Adeus, Descartes: o fim da lógica e a procura de uma nova cosmologia do pensamento*. Lisboa: Europa-América, 1999.

cartesiana dos autômatos que abriu novas possibilidades para o conhecimento. A aplicação técnica do conhecimento representa, ao menos, desde Descartes, a maior realização da ciência. As máquinas porque são sistemas físicos podem substituir com larga vantagem as capacidades físicas do homem, assim como as operações dedutivas da matemática, sobretudo, aquelas que demandam memória operacional (manipulação de símbolos abstratos). Note-se que o que é passível de reprodução mecânica são as operações lógicas de pensamento, não o pensamento. Portanto, seja qual for o destino da ciência cognitiva, o projeto de criação da “máquinas pensantes” encontra-se, de acordo com a perspectiva cartesiana irremediavelmente ameaçado.

Vê-se, por outro lado, que a hipótese que entusiasma muitos cientistas na tentativa de demonstrar a possibilidade de se reproduzir mecanicamente a inteligência, repousa sobre um falso pressuposto: o de que a matéria pode pensar. Para Descartes, o pensamento (que é atividade da mente) é, por definição, irreduzível à atividade mecânica. Ou seja, uma porção de matéria ainda que transformada pela técnica, não deixa de ser matéria. A nosso ver, a hipótese de que “as máquinas podem pensar” é implausível, porque não pode ser tecnicamente verificada. A hipótese contrária, “as máquinas não podem pensar”, revela-se, entretanto, passível de verificação, porque as operações das máquinas não pressupõem pensamento, mas mecanismos que são instanciados em seus suportes físicos. Portanto, a imitação do pensamento não é pensamento, porque na imitação não há um sujeito que pensa.

Como se vê, são os pressupostos cartesianos que nos impedem de afirmar a possibilidade de mecanização do pensamento. Se os autômatos não pensam, é porque são constituídos somente de matéria. Porém, o homem pode através da ciência e da técnica construir máquinas capazes de executar as operações mecânicas de pensamento (ligadas à memória), sem, contudo, poder reproduzir a capacidade de pensar. Falta à máquina autonomia funcional, liberdade de pensamento e de ação. A máquina por mais complexa ou aperfeiçoada que possa ser não pode dar origem a um pensamento; necessita em última instância, dos comandos do homem para realizar tarefas. Embora pareçam nos persuadir do contrário, as máquinas não passam de sofisticados engenhos mecânicos que funcionam segundo as leis da física. Seus dispositivos artificiais são mecanismos operacionais que uma vez acionados (ativados) podem executar operações ou tarefas complexas. Reduzida a

um instrumento, a máquina é um meio a serviço de um fim. Porque são funcionalmente iguais, as máquinas não têm *stricto sensu* identidade (e individualidade). E se não são propriamente indivíduos não podem ser responsáveis por suas operações. Agir, diferentemente de operar, implica julgar, escolher e decidir, possibilidade ausente nas máquinas. Enquanto a ação humana implica a responsabilidade moral, a operação das máquinas é amoral; falta às máquinas a perspectiva do bem e do mal; carecem de razão, vontade e paixões, por isso, são indefectíveis. Rigorosamente, a expressão “máquina inteligente” é autocontraditória; ou a inteligência é livre ou não é inteligência.

Portanto, da plausibilidade da tese cartesiana (“somente o homem pode pensar”), segue-se que a proposição contrária (“as máquinas podem pensar”)⁴⁹⁷ carece de demonstração. Em termos cartesianos, uma inteligência pressupõe um ser inteligente (que se percebe inteligente). Ou seja, se para todo pensamento deve corresponder um sujeito pensante, onde estaria, então, o sujeito das operações mecânicas?

3.3 Redescobrir Descartes

Convém notar que a tentativa de se compreender o pensamento de Descartes envolve um conflito de interpretações muitas vezes tão díspares que não parecem concernir ao mesmo autor. A questão que se impõe é a de saber se é possível o acesso direto ao texto cartesiano ou se somos sempre determinados por uma pré-compreensão (ou por outra

⁴⁹⁷ Contudo, alguém poderia objetar dizendo que se determinadas operações das máquinas imitam as operações da inteligência humana, então elas são inteligentes, porque como algo não-inteligente poderia realizar operações inteligentes? Para Descartes, porém, um autômato apesar de ter a mesma estrutura física, a mesma organização funcional de nosso corpo e exibir um comportamento inteligente, isso não constitui uma prova de que é inteligente. O que prova a existência de inteligência não é a capacidade de imitar, mas a capacidade de criar e de inventar, ou seja, a liberdade de nossos pensamentos e de nossas ações. É a versatilidade da razão que prova que não somos seres mecânicos, mas homens. Nesse sentido, poderíamos exemplificar dizendo que se a tinta artificial pode ser considerada verdadeira tinta, porque nela não há nada além de componentes físico-químicos, as flores artificiais, entretanto, não são propriamente flores, mas imitações, porque falta-lhes a vida (o componente biológico). Ora, com mais forte razão poder-se-ia dizer que a reprodução da inteligência pelas máquinas não pode ser considerada verdadeira inteligência, porque não se trata apenas de reproduzir artificialmente os componentes físico-químicos de nosso corpo nem de reproduzir seus processos vitais (o que é impossível), mas de querer reproduzir algo que transcende a matéria e aos poderes da técnica, ou seja, a mente. Embora o corpo humano seja um organismo (constituído por órgãos que executam diferentes funções), não se pode supor que assim como é possível reproduzir, por exemplo, a função dos rins, poder-se-ia reproduzir tecnicamente todas as funções do corpo humano. Existem níveis de complexidade funcional em nosso organismo (como é o caso do cérebro humano) que embora imagináveis, não são tecnicamente reproduzíveis. E mesmo que fosse possível reproduzir artificialmente o cérebro

interpretação). Ora, se somos sempre pré-determinados em nossa interpretação, então não podemos desconhecer nem desconsiderar a tradição de intérpretes⁴⁹⁸ da obra cartesiana. A nosso ver, porém, a compreensão de Descartes passa necessariamente pela leitura da obra cartesiana. A escrita fixa um sentido que se encontra consubstanciado na própria obra. A compreensão está subordinada à explicação. Portanto, o que explicaria as diferentes interpretações acerca de Descartes, senão as diferenças de interesses de seus leitores? A distância histórica que nos separa do filósofo não constitui *per se* um obstáculo à sua compreensão. Como nos diz Platão, em seu diálogo *Fedro* (275de), depois de escrito, o texto se desprende das mãos do autor, adquire autonomia – o que implica dizer que está sujeito a inúmeras interpretações. Porém, compreender implica retornar ao texto, a fim de confrontar o autor com seus intérpretes. É como se o texto escrito imobilizasse o pensamento, resistisse à passagem do tempo. Ou seja, a escrita contém em si próprio seu critério de interpretação: a literalidade do texto. Nesse sentido, seria legítimo, por exemplo, falar de um dualismo ontológico em Descartes, mas não de um dualismo antropológico.

3.3.1 A imprescindibilidade da metafísica

Se a filosofia cartesiana pode ser considerada um sistema é porque se sustenta sobre fundamentos metafísicos. Porém, numa época em que se assiste a proclamação do “fim” da metafísica e ao mesmo tempo se observa a intensificação do processo de fragmentação da razão através da proliferação das ciências particulares, a questão acerca da necessidade e do papel da metafísica na filosofia parece superada e destituída de sentido. Em favor desta idéia, poder-se-ia evocar Descartes, ao dizer que apesar de fundar uma metafísica, o filósofo não recomendava ocupar-se durante muito tempo com questões metafísicas, dado que as contribuições mais relevantes da filosofia provêm das ciências. Contudo, se Descartes se dedicou menos tempo à metafísica que às ciências, não é porque ela é menos necessária que as ciências, mas porque ela é empreendimento anterior à constituição das

humano, não teríamos ainda reproduzido a capacidade de pensar. Ao autômato faltaria a consciência que é por natureza impassível de reprodução mecânica.

⁴⁹⁸Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o cartesianismo, sobretudo, de Malebranche, Spinoza e Leibniz deu origem a uma tradição interpretativa que se tornou hegemônica no estudo do pensamento cartesiano. Mais recentemente, Guérault, Gouhier, Gilson, Alquié, Laporte, Beyssade, Koyré entre outros, podem ser considerados os mais expressivos intérpretes da obra cartesiana.

ciências. Se um só homem pode refazer todos os fundamentos da metafísica, por outro lado, resulta impossível a um só homem constituir e estabelecer todo o conhecimento científico. Ao contrário, o filósofo afirma que a edificação das ciências não é uma tarefa de um homem só⁴⁹⁹; o seu progresso é indefinido.

Como vimos, a metafísica cartesiana não principia pelo estudo do ser em geral, mas pelo sujeito do conhecimento. Ou seja, a metafísica não tem fim em si mesma, não é um saber pelo saber; ao contrário, está ordenada às ciências. Ora, isso significa dizer que a investigação metafísica desempenha seu papel no interior do projeto cartesiano à medida que fornece os seus pressupostos (seus fundamentos e princípios), de modo que sem metafísica não é possível a ciência. Entretanto, se a metafísica é necessária para fundar as ciências, ela é insuficiente para nos fazer conhecer a Natureza, ou seja, para estabelecer as verdades científicas. Portanto, se por um lado, a metafísica deixa transparecer os limites do conhecimento especulativo, por outro, a solidez dos fundamentos das ciências depende dos princípios metafísicos. Ou seja, todo conhecimento é conhecimento de um sujeito que, embora limitado e imperfeito, é capaz de alcançar a verdade objetiva, de conferir validade universal às suas idéias. Contudo, dirá Descartes, podemos prescindir da metafísica, mas isto implicará permanecer na certeza subjetiva sem poder alcançar a verdade objetiva.

3.3.1.2 A restauração metafísica da razão

A hegemonia do conhecimento científico diante das outras formas de saber parece provar a desnecessidade ou a inutilidade da metafísica. Há no interior da própria filosofia uma tendência dominante que se caracteriza pela reação anti-metafísica⁵⁰⁰. Segundo esta

⁴⁹⁹ *Discours*, AT VI, 63.

⁵⁰⁰ OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 64. “Retorno à metafísica hoje é simplesmente uma atitude reacionária, apesar de que se deva reconhecer que falharam todas as tentativas de vincular a filosofia às ciências ou à lógica ou à matemática. Entretanto, o descrédito da metafísica está ligado a dois fatores principais: o primeiro diz respeito à hegemonia (absolutização) do conhecimento científico, ou seja, o cientificismo declara que só a ciência é conhecimento. As proposições dotadas de sentido são as proposições científicas, porque são as únicas que podem ser verificadas experimentalmente. Ou seja, a verdade é uma propriedade da ciência. O positivismo e o neopositivismo são do ponto de vista filosófico, os principais responsáveis pela redução do conhecimento às ciências. O segundo fator diz respeito à crítica à razão moderna que visa duplo objetivo: denunciar de um lado, a ilusão dos fundamentos metafísicos da ciência moderna; de outro, denunciar os excessos da razão técnico-científica – a conversão da razão em razão

tendência, já não é mais possível uma fundamentação última para a razão (à maneira cartesiana). Ingressamos, como querem alguns filósofos, no paradigma pós-metafísico⁵⁰¹. A fundamentação da razão deve ser buscada no interior do discurso filosófico (argumentativo) e não fora dele. Acredita-se que os problemas metafísicos são filosoficamente irrelevantes ou destituídos de sentido; seja porque já não é possível provar mediante a razão a existência de um princípio metafísico (absoluto, incondicional), mas apenas pressupostos lingüísticos (discursivos); seja porque já não é mais possível sequer provar a possibilidade de qualquer fundamento; ou seja, a própria razão fragmentou-se ao abdicar da tarefa fundamentadora. Diante disso, somos levados a supor que a metafísica não passa de um agregado de erros e ilusões a que incorreram os filósofos (idealistas) do passado. A filosofia deveria renunciar à pretensão de fundamentar metafisicamente o conhecimento, porque a razão só é possível no interior da linguagem. Nesse sentido, somente quando a metafísica estiver definitivamente superada, a filosofia terá se livrado, então, da camisa-de-força que a impediu de conceber a realidade sem falsos pressupostos.

Contudo, o descrédito a que foi lançada a metafísica não fez desaparecer a pergunta relativa à natureza da razão e do conhecimento; ao contrário, vemos ressurgir aqueles problemas que mais preocuparam e instigaram os filósofos ao longo dos séculos, como, por exemplo, o que é possível conhecer? Em que consiste a verdade? Como é possível validar os procedimentos da razão? A nosso ver, a proclamação do “fim” da metafísica não trouxe consigo o desaparecimento dos problemas metafísicos, como era de se supor. Não é propriamente a metafísica que está desacreditada, mas um determinado tipo de metafísica que não encontra base racional. A metafísica é produto da razão (expressão do pensamento racional), por isso, não se pode reduzir as diferentes concepções metafísicas a um mínimo denominador comum. Como vimos, em Descartes, o termo metafísica assume um sentido

instrumental. São representantes dessa crítica, Husserl, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Lukács, Habermas, Derrida, Deleuze entre outros.

⁵⁰¹ Ver HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Para este filósofo, não resta outra saída à filosofia no contexto atual, senão assumir a racionalidade procedimental (falível) das ciências empíricas. Depois da crítica de Nietzsche, de Wittgenstein e de Heidegger, a metafísica parece ter sido sepultada em definitivo. Existe um consenso entre estes filósofos, qual seja, o de que a metafísica chegou ao seu fim (ocaso). Ou seja, aquelas questões que marcaram não só a origem da filosofia, mas o seu desenvolvimento no Ocidente já não são possíveis de serem formuladas. O pensamento metafísico produziu um repertório de ilusões e de dogmatismos que acabaram por falsificar a filosofia, distanciando-a da realidade. Contudo, ousamos perguntar: é possível a filosofia sem a metafísica? Não seria a metafísica uma questão incontornável na filosofia? Ou seja, como seria possível negar ou refutar a metafísica sem propor (ainda que implicitamente) uma nova metafísica? Não seria esse o destino de toda filosofia?

inteiramente novo (e original); é a investigação dos primeiros princípios do conhecimento. É da metafísica que se extrai os fundamentos do conhecimento. Por isso, a supressão dos fundamentos metafísicos traz consigo a ruína de todo o edifício do conhecimento. Ou seja, o problema metafísico é o mais fundamental dos problemas da filosofia. Em outras palavras, renunciar à metafísica equivale a não se perguntar pela solidez dos fundamentos que sustentam o edifício do conhecimento.

Na metafísica cartesiana, é a existência de um fundamento último⁵⁰² (absoluto) que garante o bom funcionamento da razão. As provas racionais acerca da existência de Deus cumprem tal propósito, visam certificar (atestar) o poder da razão; mostram que não é possível obter conhecimento verdadeiro se Deus não existisse⁵⁰³. Disso se depreende que não se pode bem compreender Descartes sem compreender os critérios de validação da razão, ou seja, a sua metafísica.

Diferentemente da tradição filosófica, a necessidade de Deus enquanto instância última de validação do conhecimento não surge em Descartes a partir de fora da razão, mas de dentro. Ou seja, a metafísica cartesiana é responsável por instaurar não só uma separação entre filosofia e teologia, mas uma distinção entre metafísica e ciência. A razão cartesiana prescinde das doutrinas teológicas, assim como da fé para constituir suas verdades; por isso, a autonomia da razão é plena em relação à fé (e à teologia). Descartes circunscreve os limites do campo filosófico a partir de um fundamento (critério) racional: as idéias claras e distintas. É a razão metafísica que estabelece a partir de si as condições de possibilidade e de validade de todo conhecimento, evitando assim, incorrer na falácia autofundacionalista, segundo a qual a razão é capaz de validar a si mesma sem recorrer a um fundamento externo, ou incorrer numa contradição performativa.

Em Descartes, a razão encontra reflexivamente, isto é, em si mesma aquilo que a ultrapassa em perfeição; descobre por si mesma os fundamentos metafísicos. Nesse sentido, a metafísica é para o filósofo, a expressão mais legítima (e elevada) da filosofia, porque

⁵⁰² Do ponto de vista metafísico, Deus é transcendente (externo) à razão, mas do ponto de vista epistêmico é imanente à razão.

⁵⁰³ Um matemático ateu poderia obter resultados certos e evidentes em suas operações, porém, ele jamais poderia saber se seu conhecimento é verdadeiro ou não. Ou seja, para passar da subjetividade (da certeza) à objetividade (à verdade) Descartes necessita provar a existência de Deus.

institui os princípios de onde derivam todos os conhecimentos⁵⁰⁴. Portanto, a refundação cartesiana da metafísica tem dois propósitos distintos: provar a existência do princípio de causalidade (ou de inteligibilidade), ou seja, que Deus é o autor de tudo o que existe; e provar a natureza universal da razão (a validade e a unidade do conhecimento). Ou seja, Deus não é uma certeza da fé, mas uma verdade passível de demonstração racional. A verdade sobre a existência de Deus não resulta da revelação divina (da tradição), mas de um raciocínio⁵⁰⁵. Daí que a ordem existente no universo requer um princípio inteligível, uma causa ordenadora. Ora, Descartes demonstra que se a existência de Deus não fosse necessária a realidade careceria de inteligibilidade. As coisas que existem não são obras do acaso, mas da ação de uma causa primeira. Se Deus não existisse nenhuma verdade poderia ser encontrada, dado que não teríamos como certificar a razão. Deus não é produto de meu pensamento; ao contrário, ele é a causa e a garantia de minha capacidade de pensar. Portanto, a acusação de dogmático que pesa sobre Descartes parece ser incapaz de caracterizar os princípios de sua metafísica.

Como vimos, à metafísica cabe estabelecer os fundamentos do conhecimento. Porém, tais fundamentos não têm a forma de axiomas (princípios indemonstráveis, como para a metafísica aristotélica); ao contrário, são racionalmente demonstráveis. É a demonstrabilidade dos princípios metafísicos que confere solidez e validade universal aos fundamentos do conhecimento. Daí que a tentativa de fundamentar procedimentalmente – na razão discursiva os procedimentos da razão deixaria sem resposta (e explicação) a pergunta pela origem e natureza da razão (assim como a pergunta pela origem do mundo). A metafísica cartesiana se constitui, nesse sentido, como crítica da razão sob dois sentidos diferentes: pelo dispositivo da dúvida a razão se livra dos preconceitos; pelo artifício do gênio maligno e do Deus enganador, Descartes torna impossível o ceticismo e restabelece a confiança da razão. É mediante a prova da existência de Deus que o filósofo descobre a ação de uma causa primeira e certifica o poder da razão. Ou seja, é possível a partir da razão encontrar um fundamento último (incondicionado). Porém, tal empreendimento é

⁵⁰⁴ As verdades encontradas somente pela razão são mais evidentes que aquelas encontradas mediante o auxílio dos sentidos. Na Carta-Prefácio aos *Princípios da filosofia* (AT IX-2, 11), o filósofo diz que o último grau de sabedoria (que consiste na descoberta das primeiras causas ou dos princípios metafísicos) é incomparavelmente mais alto e mais seguro do que todos os outros graus, por isso, deles se pode deduzir as razões de tudo o que se pode conhecer.

necessariamente metafísico, resulta da meditação solitária⁵⁰⁶, da experiência de um sujeito substancial e não de um sujeito formal ou gramatical.

A realidade metafísica a que Descartes alude encontra-se além dos sentidos (da matéria), mas não além da razão. Por isso, se a física cartesiana se mostra superada sob muitos aspectos, a metafísica cartesiana, porém, é inultrapassável. É o Descartes metafísico que permanece atual; é ele que nos ensina que o desprezo pela metafísica torna impossível pensar a natureza da ciência, seus meios e fins. Ou seja, é Descartes que se adianta aos seus críticos e nos mostra que a razão não pode proceder criticamente sem os fundamentos metafísicos. A supressão da metafísica impede-nos de fazer uma crítica da razão e de constituir uma razão crítica. Porém, o homem da civilização tecnológica deixou de ser sujeito para ser apenas objeto da ciência. Os critérios de eficiência técnica e operacional das máquinas (dos aparatos técnicos) parecem tornar o homem completamente substituível. A civilização tecnológica enquanto expressão da absoluta independência da ciência em relação à metafísica inverte os termos cartesianos: já não é mais a técnica⁵⁰⁷ que está a serviço do homem, mas o homem a serviço da técnica. Poder-se-ia dizer que a ciência sem a metafísica desumaniza o homem, porque o reduz a uma coisa entre as coisas. A redução do homem à matéria deixa sem explicação a origem do mundo e da vida, assim como a justificação da liberdade (e da dignidade) humana. Se a autonomia da ciência frente à metafísica traduz a utilidade prática ao conhecimento, porém, a separação entre metafísica e ciência torna frágil e incerto o conhecimento. Nisso consiste, em nosso entender, a

⁵⁰⁵ Referimo-nos aqui às duas primeiras provas acerca da existência de Deus, enquanto que a terceira prova (ou prova ontológica) que pretende ser ainda mais perfeita é fruto de uma intuição racional.

⁵⁰⁶ Pretender fundamentar a razão mediante um procedimento argumentativo (construção de consensos) significa incorrer na falácia de petição de princípio. Ou melhor, a razão procedimental é incapaz de revelar os fundamentos do conhecimento, porque pretende demonstrar o que pressupõe. Ou seja, seríamos obrigados a justificar aquilo pelo qual justificamos, o que implicaria uma contradição performativa. O consenso racional pressupõe a razão. Portanto, em termos cartesianos, o procedimento requerido para a fundamentação não pode ser a discussão em vista do melhor argumento, mas a reflexão – dado que a subjetividade é anterior a todo discurso.

⁵⁰⁷ TURRÓ, S. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, p. 378. “Hoy em dia, el momento teórico de la actividad científica, el momento em que tal actividad halla su fundamento y su sentido en una reflexión última, el momento en que lo puramente técnico se subsumía em una meditación dde finalidades, está em vías de desaparecer. Desgajado, ya a partir de los ‘cartesianos’, de la ciencia propriamente dicha, y cultivado de modo independiente como ‘filosofia separada’, está siendo substituído por la logística y la cibernética. La propira ciencia, o mejor el momento técnico de la ciencia, es capaz de eliminar lo teórico-fundamental y convertir el conocimiento em un puro operar y manipular lo real. De este modo, el paradigma moderno pierde los elementos que lo definiam al servicio del hombre, de suas metas y fines últimos, para quedar solo el aspecto técnico heredado de los ideales del naturalismo renacentista de magos y alquimistas”.

atualidade da metafísica cartesiana. Portanto, a restauração da filosofia implica necessariamente a restauração da metafísica. O anunciado “fim” da metafísica parece repor a questão cartesiana: quem é o filósofo? Qual é o papel da filosofia?

3.3.1.1 Retorno ao sujeito substancial

Como vimos, o vigor crítico da filosofia cartesiana se faz notar, sobretudo, na instituição do *Cogito*, na descoberta da subjetividade epistêmica. Todo ser humano é, no dizer de Descartes, capaz de adquirir conhecimento, porque é igualmente dotado de razão. Entretanto, a crítica que inaugura a modernidade na filosofia, parece ter perdido no transcurso da época moderna o seu sentido original. A morte ou o desaparecimento do sujeito é um sintoma de nossa época. Num mundo dominado pelos objetos técnicos, o sujeito perdeu seu estatuto e seu lugar. A incapacidade de pensar criticamente é um traço comum a muitos indivíduos.

Se, porém, Descartes não tinha diante de si as ciências já constituídas, nós temos não só as ciências já constituídas (desenvolvidas) como também assistimos ao processo de desconstituição da filosofia (e da subjetividade). Apesar de sobreviver confinado em instituições de ensino e pesquisa, o filósofo já não tem o prestígio nem o papel que tinha à época de Descartes. O divórcio⁵⁰⁸ entre filosofia e ciência que se verificou a partir dos

⁵⁰⁸ Como sabemos, a relação entre *filosofia e ciência* é essencialmente problemática, porque diz respeito à forma como se *produz* e se *utiliza* o conhecimento em nossa sociedade. Ao cientista não basta saber como se dá o conhecimento, é necessário perguntar-se sobre a sua natureza e finalidade. Porém, a ignorância mútua que existe entre o trabalho do filósofo e o trabalho do cientista impede muitas vezes a construção de uma “linguagem comum”, a possibilidade de entendimento e de cooperação entre ambos. Embora seja considerado um fenômeno recente, o conhecimento científico revela-se hegemônico e autosuficiente. Não é à toa que se diz que vivemos sob o império da ciência (e da técnica), uma vez que o conhecimento científico determina não só o modo do homem se relacionar com a realidade, mas de viver e de pensar. Ou seja, a ciência através de suas conquistas e de seus inventos técnicos pretende tornar a vida humana mais aprazível, livrar o homem da ignorância e da superstição. Contudo, o atual desenvolvimento técnico-científico nem sempre trouxe consigo desenvolvimento humano. Por isso, os *pressupostos* científicos assim como a *condição* e o *papel* do cientista em nossa sociedade constituem um problema para a filosofia. Nesse sentido, é tarefa da filosofia pensar a ciência (o modo como se faz ciência), investigar a natureza do conhecimento científico, suas condições de possibilidade e seus critérios de validação. Portanto, a filosofia quando dirige seu olhar sobre as ciências deve indagar tanto acerca do *problema epistemológico* subjacente ao fazer científico quanto sobre a *questão ética* dele decorrente. Por esta razão, o que poderia parecer uma prerrogativa da filosofia em relação à ciência é, na verdade, seu dever de ofício; à filosofia cabe tornar os cientistas conscientes de seus pressupostos, das implicações e do sentido da atividade científica. Se, como se diz, a filosofia não investiga *fatos*, mas idéias, é, entretanto, através das idéias que é possível pensar e conhecer os fatos. Se para Descartes, a filosofia não pode renunciar à sua natureza metafísica, de outro lado, ela não pode permanecer fechada sobre si mesma, avessa aos desafios e aos problemas engendrados pela ciência contemporânea. Nada justifica

séculos XVIII e XIX e se consumou⁵⁰⁹ no século XX, trouxe sérias implicações para a vida intelectual. Pode-se dizer que do ponto de vista histórico, o declínio da filosofia e a ascensão da ciência podem ser compreendidos como efeitos de uma mesma causa, a saber, a conversão da ciência em técnica. A ciência transformou-se, ao que parece, em força produtiva, em conhecimento útil à reprodução do capital. Ademais, as condições de produção material da sobrevivência dos homens nas sociedades atuais⁵¹⁰ são determinadas pela técnica. Ou seja, nosso aparato produtivo é intrinsecamente dependente da técnica (e da tecnologia), porque somos herdeiros da ciência moderna (cartesiana).

Por outro lado, a lógica de produção econômica se estendeu à produção intelectual. Poder-se-ia dizer que o avanço do conhecimento científico só foi possível graças à fragmentação do trabalho intelectual. Vê-se que a própria filosofia acadêmica ou profissional passou a ser dominada pela lógica da especialização que preside o trabalho intelectual. Ademais, a liberdade de pensamento requerida para a produção filosófica parece não ser mais possível. O trabalho do filósofo⁵¹¹ já não é mais livre, mas regulado por cláusulas contratuais, por direitos e deveres. Diante disso, somos como que instados a perguntar: a hegemonia das ciências implica a superação da filosofia? É ainda possível (e necessária) a filosofia? Que agenda programática caberia ao filósofo do século XXI? Ou melhor, o que competiria ao filósofo pensar? Ora, tais questões nos remetem de volta a Descartes. Para o filósofo, a filosofia não é uma atividade estranha às ciências, mas implicada no trabalho científico.

Se ao tempo de Descartes a falta de liberdade intelectual, ou seja, a submissão à autoridade dos textos da tradição e à autoridade eclesiástica constituíam um sério obstáculo

o comportamento autofágico do filósofo. Para Descartes, a filosofia se nutre não tanto de sua história, mas dos problemas da realidade presente. Porém, como realizar o diálogo entre filósofos e cientistas se a *formação filosófica* na maior parte das vezes não desenvolve um diálogo fecundo com as ciências naturais e humanas? Como é possível aos cientistas dialogar de forma proveitosa com os filósofos se a *formação científica* se faz quase sempre à revelia das questões filosóficas? Portanto, o desafio que se apresenta à nossa época é o de saber como é possível restaurar a unidade do conhecimento, a interlocução crítico-reflexiva entre filosofia e ciência, a fim de entender os problemas decorrentes da interpenetração dos domínios científico e filosófico.

⁵⁰⁹ Pode-se dizer que apesar das dificuldades metodológicas que envolvem o estatuto epistemológico das ciências humanas, elas representam o último ato emancipatório das ciências frente à filosofia.

⁵¹⁰ A crítica de Marx à sociedade capitalista demonstrava o caráter desumano e reificador do trabalho.

⁵¹¹ Poderíamos dizer que não raras vezes, em nossas academias, o filósofo se converte em professor de filosofia (explicador de filosofias alheias). O filósofo já não pode dispor de seu tempo porque precisa produzir a própria subsistência.

ao livre pensar e ao avanço do conhecimento, hoje novos censores⁵¹² ameaçam o surgimento do pensamento crítico. Por isso, pôr em questão a natureza do sujeito parece algo tão necessário quanto foi à época de Descartes. Já não é tanto a autoridade eclesiástica que nos impede de pensar criticamente nem tão-pouco a autoridade dos mestres (dos textos antigos), mas a autoridade do discurso ideológico⁵¹³ que falsifica, inverte e deforma nossa percepção ou representação da realidade. Por isso, a pergunta: é ainda possível a autonomia do sujeito? Como restabelecer autonomia se a época em que vivemos é marcada pela tentativa de dissolução do sujeito.

Para Descartes, a subjetividade não emerge espontaneamente; ao contrário, resulta de uma lenta e árdua experiência metafísica; é fruto da radicalização da dúvida enquanto ato deliberado da vontade. A emergência do sujeito implica o abandono das falsas convicções, a conquista da autonomia intelectual. Ser sujeito significa saber-se sujeito (ter consciência), ser senhor de sua própria vontade. O sujeito epistêmico é o lugar, a origem de toda verdade, porque é capaz de pensar. Se para pensar é necessário existir, então toda forma de pensamento pressupõe um sujeito que pensa; ou seja, a faculdade de pensar pertence a um sujeito. Por conseguinte, a consciência resulta da percepção subjetiva do pensamento; é anterior a toda e qualquer experiência. Daí que o sujeito epistêmico não pode ser reduzido ao sujeito lógico, psicológico ou gramatical. É a natureza substancial do sujeito que o converte em fundamento do conhecimento. Portanto, não se pode conhecer a natureza desse sujeito sem lançar mão da metafísica. Mente e corpo, não são para Descartes apenas conceitos diferentes, mas coisas diferentes; não implicam apenas faculdades diferentes, mas substâncias diferentes.

⁵¹² A tentativa (em voga na sociedade atual) de reduzir o homem a uma mercadoria, isto é, a um objeto (instrumento) de produção e consumo disponibilizado pelo mercado, traz como consequência, a idéia de que valemos por aquilo que somos capazes de produzir e consumir. Ou seja, a mera produção material da sobrevivência, tornou-se para muitos, a principal razão de sua existência. Ora, do ponto de vista cartesiano, o valor, ou melhor, a dignidade do ser humano não reside apenas na conservação de nosso corpo, mas no cultivo da racionalidade. O homem para Descartes (assim como será depois para Kant) não é um meio, mas um fim em si mesmo. Diz Descartes na Carta-Prefácio aos *Princípios da filosofia* (AT IX-2, 4): “Os brutos animais que apenas possuem o corpo para conservar, ocupam-se, continuamente, com procurar alimentá-lo; mas os homens, cuja parte principal é o espírito, deveriam primacialmente empregar o tempo na pesquisa da sabedoria, o seu verdadeiro alimento”. Viver humanamente significa desenvolver a parte mais nobre de nosso ser, a alma. É a capacidade de se autodeterminar e de se sensibilizar frente aos outros seres humanos que faz do homem um ser incomparável. Porém, como é possível pensar racionalmente numa sociedade que parece ter decretado a “morte” ou o desaparecimento do sujeito? Será ainda possível derrotar a irracionalidade pela razão?

A constituição da subjetividade epistêmica só é possível pela meditação metafísica que é uma experiência da razão. Espontaneamente (ou habitualmente) não somos levados a colocar as questões metafísicas; ao contrário, somos facilmente persuadidos pelo testemunho dos sentidos e pelas falsas opiniões. Pensar metafisicamente significa fazer pleno uso da razão, investigar as condições de possibilidade do próprio pensamento. A capacidade e a função epistêmica do sujeito nos são dadas pelo fato de sermos dotados de razão; porém, a capacidade epistêmica da razão não se confunde com o seu uso. Por isso, no parágrafo de abertura da Primeira Parte do *Discurso do método*, o autor faz uma advertência ao dizer que não basta possuir a faculdade da razão, o mais importante é aplicá-la bem. A racionalidade está inscrita em nós, mas cabe ao homem fazer bom uso da razão; tornar-se um sujeito epistêmico. A metafísica nos mostra as possibilidades do conhecimento, mas é o método que nos ensina a pensar ordenadamente.

A descoberta da subjetividade é a condição necessária para a constituição das ciências. É sempre um sujeito que conhece, que julga e que afirma; as proposições científicas pressupõem um sujeito proposicional. O sujeito que conhece é o primeiro elo de uma cadeia de raciocínios, porque do contrário, nosso conhecimento não seria certo e verdadeiro, mas provável. A subjetividade implica a substancialidade daquele que pensa, ou seja, origem e fundamento primeiro de todo pensamento. Por isso, à função lógico-gramatical do sujeito subjaz uma natureza substancial, ontologicamente anterior a toda e qualquer conhecimento sobre o mundo físico.

Assim, se do ponto de vista metafísico, a descoberta da subjetividade assegura a possibilidade da ciência, do ponto de vista epistemológico, a ciência é produto do sujeito pensante. Se o trabalho científico se distingue da meditação metafísica quanto aos meios e fins, não é, entretanto, distinto quanto aos princípios que os fundamenta. O vínculo indissolúvel que une as ciências à metafísica encontra sua origem no sujeito pensante. Enquanto na metafísica, a natureza do sujeito é investigada, nas ciências, a sua natureza é pressuposta. Metafísica e ciência visam estabelecer verdades, embora por vias diferentes. Não é o sujeito que é diferente, mas o objeto de investigação. Portanto, a questão do sujeito na epistemologia contemporânea reinscreve a necessidade da metafísica no interior dos programas de pesquisa científica. A ciência não pode ignorar o sujeito que as constitui. De

⁵¹³ Referimo-nos ao uso dos meios de comunicação para inculcar idéias e manipular a consciência das

instrumento (meio) a serviço do homem, a ciência pode se transformar em instrumento contra o próprio homem. Ou seja, ciência sem consciência torna-nos desumanos.

3.3.2 O legado cartesiano

Como sabemos, o valor e a fecundidade de uma filosofia não são geralmente julgados pelo tempo que a viu nascer. Embora o filósofo pense a partir de seu tempo (de suas possibilidades e de seus problemas), ele tende a pensar para além de seu tempo. Por esta razão, a relação entre o filósofo e seu tempo⁵¹⁴ é sempre marcada pela ambigüidade, cumplicidade e independência. A obra filosófica deixa transparecer tanto as influências recebidas quanto as marcas de ruptura do pensamento do filósofo em relação à sua época. Se é inegável que através da obra filosófica podemos inferir a época que o filósofo viveu, da mesma forma, não se pode negar que o pensamento filosófico supera (ultrapassa) a sua época. No caso de Descartes, isso se mostra com mais força e transparência. Ou seja, se é possível encontrar na obra cartesiana traços de influência⁵¹⁵ da época em que o filósofo viveu também encontramos elementos estranhos (e contrários) à filosofia de seu tempo. A originalidade de Descartes consiste justamente no esforço em pensar para além de seu tempo, em transcender a sua época.

Nesse sentido, o alcance crítico da filosofia de Descartes não está circunscrito às condições históricas, às contingências sociais e políticas de uma época. O seu pensamento conserva um frescor e uma atualidade que atravessam os tempos. O potencial crítico da filosofia cartesiana não se esgota na análise de seu tempo. Ou seja, as possibilidades e os limites⁵¹⁶ da filosofia de Descartes são inerentes à sua concepção filosófica. Isto é,

peçoas.

⁵¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito, Prefácio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 37. O filósofo é filho de seu tempo. Isso quer dizer que o filósofo não pode saltar para fora de sua época. As filosofias se sucedem umas às outras, ou seja, filosofias morrem e filosofias nascem (são conservadas e superadas pela filosofia seguinte).

⁵¹⁵ *Discours*, AT VI, 1-11. Nessa Primeira Parte do *Discurso do método* encontra-se a autobiografia intelectual de Descartes. Nela o filósofo descreve como chegou a se tornar um verdadeiro filósofo.

⁵¹⁶ Porém, sob um outro sentido, os *limites* do pensamento cartesiano poderiam ser estabelecidos pela crítica (interna e externa). Ou seja, poderiam ser traçados a partir de dentro (internamente) ou a partir de fora (externamente). A crítica interna tem por função refutar parcialmente as teses do filósofo; pretende expor a fraqueza e as contradições de seus argumentos, evidenciar a incoerência e a incoerência de seu pensamento, a fim de corrigir os erros de sua filosofia. Assim, a crítica interna a Descartes, poderia, por exemplo, pretender mostrar a insustentabilidade da doutrina da união substancial. Nessa perspectiva

decorrem da tentativa de reformar o pensamento a partir do *Cogito*. Sob esse sentido, o próprio filósofo é quem demarca os limites (e o alcance) de seu empreendimento, estabelece condições para o pensamento, define uma agenda programática. Ao fazer isso, o filósofo determina o que é filosófico, deixando de lado aquilo que lhe é alheio.

3.3.2.1 Persistência ou insolubilidade do problema mente-corpo?

Embora Descartes seja um dos fundadores da ciência moderna, não se pode, contudo, imputar ao autor das *Meditações*, a redução da realidade à matéria extensa. Ao contrário, o filósofo divide a realidade em espírito e matéria. As coisas constituídas de matéria, ou seja, os corpos são cognoscíveis mediante a ciência, ao passo que a mente é conhecida pela metafísica. Ao circunscrever os limites do domínio científico às coisas físicas, o filósofo nega à ciência o poder de investigar e de conhecer a natureza da realidade mental. Tal interdito, porém, funda-se sobre a idéia de que a mente (o pensamento) é insuscetível às determinações físicas. Portanto, se Descartes pode ser considerado sob um sentido materialista, ele não o é sob outro sentido. Embora a metafísica esteja ordenada à física e às ciências aplicadas, ou seja, apesar do expediente metafísico ser um preâmbulo⁵¹⁷ para um programa científico mais ambicioso, disso não se segue que tudo o que existe é fisicamente observável (abarcado pela ciência ou explicado por ela). Para o filósofo, além da realidade física existe a alma (a mente). Porém, ao separar a alma (mente) da matéria, o filósofo introduz um problema metafísico que, segundo seus críticos, torna impossível compreender a relação entre as substâncias mente e corpo. Ou seja, a exclusão recíproca entre as substâncias (mente e corpo) torna contraditória ou ininteligível a possibilidade de sua interação causal. Ora, se esse é um problema para a razão (para nossa vida teórica), não é, entretanto, um problema para a experiência dos sentidos, isto é, para

poderíamos citar, por exemplo, as filosofias de Malebranche, Spinoza, Leibniz, Husserl entre outras. A crítica externa, por sua vez, poderia pretender refutar *in totum* a filosofia cartesiana, visando mostrar aquilo que permaneceu impensado, suas lacunas, seus pressupostos e seus limites temáticos. Contudo, a crítica externa a Descartes, revelar-se-ia, de antemão, refratária às posições do filósofo. Ou seja, se o *Cogito* não é aceito como fundamento indubitável de sua filosofia nada mais poderá ser aceito. Nessa perspectiva, encontramos, por exemplo, as filosofias de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Rorty entre outras. Embora tal empreendimento pudera se revelar prolífico e instigante, não é, entretanto, nosso intento confrontar aqui Descartes e os seus críticos.

⁵¹⁷ GARBER, D. Descartes' Method and the role of experiment. In: COTTINGHAM, J. *Descartes*. Oxford, Readings in Philosophy. Oxford: OUP, 1998, p. 234-258.

nossa vida prática. Contudo, aqueles teóricos⁵¹⁸ que aceitam a idéia cartesiana de corpo enquanto extensão nem sempre admitem a existência de uma substância imaterial. A razão disso reside no fato de que, ou bem tudo o que existe é explicável mediante a razão, ou bem permanecemos no obscurantismo (na ignorância e na superstição). Ora, se assim for, então não estaríamos (sobre esta questão) tão distantes dos primitivos.

Contudo, a interação entre mente e corpo é ao que parece (desde Descartes) um problema não resolvido, apesar da tentativa de filósofos⁵¹⁹ e cientistas da mente. Descartes afirmava a impossibilidade de uma solução racional para o problema mente-corpo, porque a união substancial não pode ser conhecida pela razão. Daí que se a doutrina da união substancial parece, aos olhos dos críticos de Descartes, incoerente ou racionalmente insustentável, suas objeções, entretanto, não deixam de ser inconsistentes e menos problemáticas. Diante disso, convém perguntar: terá Descartes se equivocado ao afirmar a insolubilidade do problema mente-corpo? Ou teria se deparado com uma verdade pré-racional, um fato insuscetível à investigação racional? A título de resposta a estas questões poderíamos propor duas hipóteses diferentes, a princípio, igualmente plausíveis: a) mente e corpo não são substâncias diferentes; b) mente e corpo são substâncias diferentes (independentes), mas se encontram unidas no homem.

Ora, se formos bem-sucedidos na comprovação de uma hipótese, teremos ao fim e ao cabo, refutado a hipótese contrária (antagônica). A verdade de uma das hipóteses implica a falsidade da hipótese contrária. Assim também, a admissão de uma tese acarreta a aceitação das conseqüências que dela decorrem. Assim se supomos contra Descartes que a alma não é uma substância distinta do corpo, então somos igualmente obrigados a aceitar

⁵¹⁸ Convém destacar aqui, a doutrina dos seguidores imediatos de Descartes, como, por exemplo, o ocasionalismo de Malebranche, a harmonia preestabelecida de Leibniz e o paralelismo psicofísico de Spinoza. Poderíamos citar ainda, aqueles autores contemporâneos que tratam de modo mais específico do problema mente-corpo, como, por exemplo, Dennett, Davidson, Putnam, Fodor, Edelman, que apresentam suas teorias em franca oposição a Descartes ou aqueles que buscam apesar das críticas a Descartes, salvaguardar alguns aspectos da teoria cartesiana da mente, como, por exemplo, Searle, Nagel e Eccles.

⁵¹⁹ Por exemplo, G. Ryle em *The concept of mind* (1949) diz no primeiro capítulo de sua obra, que o problema mente-corpo formulado por Descartes é um falso problema. Mente e corpo não designam coisas distintas, porque são palavras distintas. Os estados mentais não são estados de uma substância imaterial, mas de uma realidade material. Devemos perguntar não como duas coisas diferentes se relacionam entre si, mas como usamos tais conceitos em nossa linguagem ordinária. A ilusão cartesiana (“o espírito na máquina”) é uma ilusão metafísica; consiste, no entender do crítico de Descartes em supor que existe uma alma, uma realidade de natureza imaterial que é referida pela palavra mente. Portanto, trata-se não de resolver o problema formulado por Descartes, mas de dissolvê-lo, ou seja, de aplicar a análise conceitual a fim de revelar o seu sentido.

que não existe diferença essencial entre humanos e animais; ou melhor, que não passamos de máquinas. E se não passamos de máquinas (corpos que se movem no espaço segundo as leis físicas), então o pensamento é um fenômeno puramente físico, explicável em termos científicos e passível de replicação mecânica. Em outras palavras, se somos capazes de explicar a origem e a natureza do pensamento a partir da matéria, então seremos também capazes de reproduzir artificialmente a inteligência. Ou seja, uma vez solucionado o problema mente-corpo estaria franqueado o caminho para a construção de máquinas inteligentes. Por outro lado, se Descartes estiver certo – se a alma é uma substância distinta do corpo, então teremos que admitir que o homem não é uma máquina, mas um ser composto de corpo e alma. Ou seja, a capacidade de pensar nos pertence de modo exclusivo, sem, contudo, podermos recriá-la mecanicamente. O ser humano é um caso *sui generis* cuja natureza constitui um enigma para o próprio homem.

Porém, como seria possível provar uma de nossas hipóteses? Seriam elas igualmente demonstráveis? Cumpre, pois, saber se nossas hipóteses implicam um teste empírico (evidência experimental) ou se são derivadas de problemas metafísicos (meta-empíricos). Ora, para se conhecer a verdadeira natureza de uma hipótese deve-se conhecer a natureza do problema a que visa responder. Para Descartes, a metafísica opera somente com o entendimento puro (intuição e dedução); prescindindo dos sentidos, porque seus problemas dizem respeito a uma realidade supra-sensível, impassível de verificação experimental. A ciência, por sua vez, opera com a experiência porque seus fenômenos são objetivos. Resta, saber, portanto, se o problema mente-corpo é solucionável mediante teste empírico ou mediante a experiência metafísica, ou se é impassível de solução.

Ora, se como dissemos, a comprovação de uma hipótese traz consigo a exclusão da rival, então, bastaria pôr à prova a hipótese cartesiana para sabermos da implausibilidade da hipótese contrária. Desse modo, bastará demonstrar a consistência de suas premissas e a consequência de sua conclusão. Ora, para Descartes não se poder reduzir a natureza psicofísica do homem à natureza metafísica ou à natureza física, o que implicaria negar uma verdade de fato, a saber, a união substancial. Ou seja, se eu estivesse alojado em meu corpo como um piloto em um navio, não sentiria fome, sede, sono, dor etc. Mas percebo existir em mim tais sensações, de modo que estou tão estreitamente unido ao meu corpo que componho com ele um único todo. Por outro lado, não se pode reduzir o corpo humano

ao corpo de um animal ou a qualquer outro corpo⁵²⁰, porque embora funcione como uma máquina, o corpo humano não é uma máquina – está ligado a uma alma. Se assim não fosse, como poderia ter consciência?

Portanto, se pensar implica possuir alma e se a alma é uma substância imaterial, então é possível provar mediante argumentos puramente metafísicos que as máquinas, assim com os animais são destituídos da capacidade de pensar. Porém, se as demonstrações metafísicas não são suficientes para convencer os espíritos mais recalcitrantes, deve-se, como sugere Descartes, na Quinta Parte do *Discurso do método*, recorrer à prova empírica, ao teste da linguagem e da ação. Ora, como ficou demonstrado pelo teste da linguagem e da ação (a prova pela via indutiva), as máquinas assim como os animais são autômatos mecânicos, porque são constituídos apenas de matéria e movimento. Enquanto os humanos podem compor de modo indefinido frases e discursos, as máquinas e os animais são mecanicamente limitados. Descartes afirma, desta forma que aos animais e às máquinas convém apenas o *movimento automático*, dado que tudo o que fazem é mecanicamente determinado, enquanto que aos homens convém a *ação livre*, porque agem a partir de escolhas e decisões.

Ora, para Descartes, podemos saber mediante prova racional que a mente é distinta do corpo, porque são duas substâncias distintas. De acordo com a prova da distinção real aquilo que a razão concebe clara e distintamente pode existir; ou seja, o que é racional é real, embora nem tudo que é real é também racional. Por isso, o problema mente-corpo tem uma formulação metafísica⁵²¹, mas sua solução não é metafísica – é fruto da experiência cotidiana.

3.3.2.2 Atualidade de Descartes

⁵²⁰ GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons: l'ame et le corps*, v. 2. Paris: Aubier, 1968, p. 175.

⁵²¹ Para os materialistas, porém, o problema mente-corpo é um legítimo problema científico, passível de explicação científica. De um modo geral, as posições materialistas preconizam que o mundo físico constitui um sistema causalmente fechado. Daí a recusa do poder causal da mente sobre o corpo. Porém, se a solução do problema mente-corpo depende do progresso científico, então não estariam os materialistas apenas *apostando* e não *provando* a possibilidade de sua solução? Ao que parece, os pressupostos das teorias materialistas da mente parecem revelar uma dificuldade comum: a impossibilidade de explicar a origem e a natureza do pensamento. Ou seja, o materialismo sustenta que tudo o que existe é matéria, sem, entretanto, explicar satisfatoriamente como se origina em nós o pensamento.

Conforme dissemos, a filosofia cartesiana exerceu profunda e permanente influência no pensamento ocidental⁵²²; suas conseqüências são notáveis, sobretudo, no campo da filosofia, da ciência e da técnica. Daí dizer que de algum modo, todos somos herdeiros do modo cartesiano de pensar. Ao afirmar que a razão é única autoridade a que devemos obedecer, Descartes pretendia emancipar a filosofia da teologia, afirmar a autonomia das ciências, defender a liberdade de pensamento. Sem liberdade de pensamento não seria possível superar o atraso do conhecimento, promover o desenvolvimento das ciências. Como vimos, a confiança cartesiana no poder da razão possibilitou não só o surgimento das ciências, mas o progresso do conhecimento.

Para tanto, era necessário estabelecer um novo critério de certeza: a evidência racional. A certeza deveria advir não mais da fé, mas da razão. Ora, pensar com clareza e distinção é para nós (assim como foi para Descartes) condição de validade e de credibilidade do discurso filosófico-científico. Portanto, se a razão cartesiana pode ser considerada o marco inaugural da modernidade filosófica isso se deve à radicalidade de suas investigações, à solidez de seus fundamentos e ao rigor de suas demonstrações.

Por isso, não se pode imputar à racionalidade cartesiana os desacertos e os excessos do racionalismo cientificista vigente, que é a nosso ver, avesso à crítica filosófica. O tecnicismo enquanto produto imediato do cientificismo inverteu a lógica do projeto cartesiano. Ao invés de colocar a ciência a serviço da humanidade, coloca o homem a serviço da ciência. O potencial tecnológico de que hoje dispomos representa não só um benefício, mas uma ameaça à própria vida humana. O pensamento cartesiano permanece válido quando se trata de exercer a crítica à ciência atual, que é, como sabemos, patrocinada pelo grande capital. Embora seja possível vincular o pensamento de Descartes aos interesses da classe burguesa em ascensão, o seu pensamento não pode ser considerado mero reflexo dos interesses de uma classe social. Descartes pretende estabelecer a verdade.

⁵²² KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1986, p. 10-11. “Desde há três séculos que todos somos, directa ou indirectamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, dado que, desde há três séculos justamente, todo o pensamento europeu, todo o pensamento filosófico, pelo menos, se orienta e se determina em relação a Descartes. Por isso, é-nos extremamente difícil dar-mos conta da importância e da novidade da obra de Descartes: uma das mais profundas revoluções intelectuais, e mesmo espirituais, que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si próprio, vitória decisiva na estrada dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade. Ainda mais difícil, senão

Se o desenvolvimento científico deve ser orientado e dirigido pelos cientistas, ao Estado cabe, porém, financiar a atividade científica, uma vez que sua finalidade é pública e não privada.

Concebida como saber operacional, a técnica poderá nos livrar de muitos males à medida que a ciência avança na explicação dos fenômenos naturais. Entretanto, a redução da ciência à técnica nega à ciência sua autonomia; converte em força produtiva as conquistas do conhecimento científico subordinando-as à lógica do mercado (dos interesses econômicos). A resposta à pergunta: a serviço de quem está a ciência? poderia revelar o abandono do ideal cartesiano. Ora, sempre que isso ocorre, a ciência não produz libertação (progresso humano), mas servilidade. Portanto, se é fora de dúvida que Descartes é um filósofo cujo pensamento é marcado pelas necessidades e pelos problemas de seu tempo, também não é menos verdade que o pensamento do filósofo continua à frente de seu tempo. Ou melhor, se seu pensamento sobrevive ao tempo é porque os interesses da razão são universais. Para Descartes, a técnica mantém uma relação de dependência da ciência (da física) e esta em relação à metafísica, porque a prática é não só constituída, mas orientada pela razão. Assim como a ciência (física) é incapaz de conceber o sujeito que a produz, a técnica é incapaz de estabelecer seus próprios fins. Ou melhor, não há ciência sem pressupostos ou fundamentos metafísicos, assim como não há progresso técnico sem fundamentos científicos. Porém, a separação entre filosofia e ciência, assim como a conversão da ciência em técnica (característica típica de nossa época) é resultado imediato da divisão do trabalho intelectual, mas que tem sua verdadeira origem na divisão social do trabalho. A razão cartesiana, porém, se constitui fundamentalmente como crítica, para depois se lançar à invenção técnica.

Ao filósofo cabe estabelecer as condições de possibilidade da ciência; combater o falso saber. Por isso, o filósofo não pode ignorar (ou desconhecer) o que se passa no campo da ciência, assim como o cientista não pode ignorar os fundamentos (princípios) de sua ciência. Permanecer alheio ou indiferente às ciências significa condenar a filosofia à esterilidade, convertê-la em exercício escolástico de pensamento. As descobertas científicas devem interessar ao filósofo pelos problemas que suscita; de igual modo, os cientistas não podem ignorar a crítica filosófica, sob pena de se tornarem meros técnicos (operadores do

inteiramente impossível, é imaginarmos a impressão produzida pelo Discurso nos que o liam – há três séculos

conhecimento). O cientista não pode ignorar os fundamentos e a finalidade da ciência. Não basta, portanto, aplicar o conhecimento, é necessário saber para que e com que meios se produz ciência.

Segundo Descartes, o conhecimento constitui uma unidade indivisível porque a razão é una (indivisível); por isso, nada é mais nefasto às ciências e à filosofia que a fragmentação da razão. A especialização que decorre da fragmentação da razão subtrai do cientista a sua capacidade crítica ao introduzir a lógica lacunar em seu pensamento, perdendo assim, a perspectiva do todo. Porém, tal também pode ocorrer com o trabalho do filósofo quando este troca a sabedoria pela erudição, condenando à irrelevância e à esterilidade seu pensamento. Conhecer filosofia (história da filosofia) não nos torna filósofos. Portanto, o verdadeiro modo de fazer ciência e filosofia só é possível mediante o trabalho crítico e solidário de filósofos e cientistas. Nesse sentido, a atualidade do pensamento cartesiano se verifica, sobretudo, na resistência crítica da filosofia frente à redução do conhecimento à ciência e da ciência à técnica. A supremacia da técnica sobre os outros saberes gera um desprezo pela reflexão metafísica. Vê-se, nesse sentido, quão insignificante tornou-se o papel da filosofia face ao sistema produtivo.

Aos olhos de Descartes, a negação da filosofia desfaz não só a unidade dos saberes, mas faz desaparecer o próprio sujeito. A consciência da ciência não pode advir dela mesma, uma vez que a ciência encontra seu sujeito já constituído. Ou seja, a indagação acerca da natureza epistêmica do sujeito não é objeto de investigação científica; por isso, a superação da fragmentação da razão e do conhecimento (própria de nosso tempo) não é possível sem a restauração da metafísica. Ciência e técnica são meios (instrumentos) inventados pelo homem em vista do aperfeiçoamento de sua existência. Porém, à medida que o desenvolvimento técnico-científico passa a ser regido pela lógica do mercado (por interesses estritamente econômicos), a ciência e a técnica perdem sua finalidade humana para se converter em poder de poucos. O humanismo científico preconizado por Descartes consiste em conceber o conhecimento como instrumento civilizatório. A ciência pode realizar o progresso racional da humanidade. Por isso, o ideal cartesiano de ciência torna inadiável a tarefa crítica da filosofia diante do avanço técnico-científico.

– pela primeira vez”.

Portanto, se é extensa e profunda a influência exercida por Descartes sobre o pensamento ocidental, isso se deve, por um lado, ao potencial emancipatório da razão cartesiana e, por outro, à capacidade de resistir à redução técnica ou instrumental⁵²³ da razão. As filosofias que se seguiram a Descartes não abandonaram seu projeto crítico, mas diferiram em seus meios e propósitos. A dúvida constitui em Descartes o recomeço radical da filosofia, porque somente o pensamento livre de preconceitos é capaz de produzir verdadeiro conhecimento. O autor das *Meditações* reedita nos tempos modernos a divisa socrática; a necessidade de vencer a própria ignorância. Daí que fazer filosofia à maneira cartesiana significa dispor-se à reflexão meditativa do pensamento, o que implica o exercício da autocrítica, a fim de poder distinguir o verdadeiro do falso saber. Por isso, o pensamento que filosofa se move num *continuum* entre a ignorância e o saber, de modo a vencer, a um só tempo os dois maiores males da filosofia: o ceticismo e o dogmatismo.

Contudo, a atualidade do pensamento cartesiano é percebida com mais força na investigação acerca da mente. À primeira vista, os argumentos empregados por Descartes para provar a *distinção real* existente entre corpo e mente parecem conduzi-lo a uma contradição lógica insuperável. Ao excluir da esfera das idéias claras e distintas a enigmática relação entre mente-corpo, Descartes estabelece o alcance e os limites da razão. Portanto, não é a doutrina do *dualismo substancial* que faz da teoria cartesiana da mente um contraponto inevitável, mas a doutrina da *união substancial*. Se a capacidade da razão em formular problemas é maior que o poder de resolvê-los, é porque o ser humano não é constituído apenas de razão. Por outro lado, se não é na metafísica nem na física que encontraremos uma solução para o problema mente-corpo é, entretanto, na metafísica e na física (fisiologia) que se pode encontrar uma explicação para os efeitos da interação entre as substâncias. Embora não seja através da metafísica nem da ciência que poderemos conceber a união substancial, disto não se segue que a metafísica e a ciência são inúteis para se compreender as bases psicofisiológicas das paixões da alma. Ao deslocarmos a relação

⁵²³ Referimo-nos ao conceito cunhado por ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. em *Dialética do esclarecimento*. Preocupados em identificar e caracterizar os processos ideológicos no interior da sociedade capitalista, tais filósofos afirmam que o processo de intensificação da configuração instrumental da racionalidade ocidental tem início na modernidade. Segundo estes, Descartes seria um dos responsáveis pela conversão da razão em instrumento de dominação e controle do homem pelo homem, cuja consequência mais evidente é a sociedade administrada, inteiramente programável. Neste sentido, a instrumentalização da razão seria um fenômeno correlato àquilo que denominam de “indústria cultural” e “semiformação”. Em nosso entender, porém, não é possível reduzir a razão cartesiana à razão técnica.

mente-corpo do domínio da razão para a experiência dos sentidos, tal fato deixa de se constituir num problema racional, mas não os efeitos da interação substancial. Descartes aconselha deixar de filosofar (especular) quando se trata de viver. Em suma, devemos a Descartes não só a idéia de sujeito, mas a descoberta da subjetividade – expressão maior da revolução cartesiana.

CONCLUSÃO

Empreender uma análise do pensamento de Descartes é ser instado a refazer o percurso traçado pelo filósofo. O tom combativo de sua filosofia deixa transparecer um desejo de recomeço radical. A descoberta metafísica do *Cogito* representa, nesse sentido, o traço mais original (e controverso) da filosofia cartesiana. A sua função consiste em instaurar um novo fundamento (começo) para o conhecimento. A fim de evitar que a reflexão metafísica se converta em especulação estéril, o filósofo prescreve para si a tarefa de prover os fundamentos do conhecimento (fundar as ciências). Se a razão é a faculdade do conhecimento, então a metafísica deverá extrair seus fundamentos da própria razão.

Fundamentar significa, para Descartes, estabelecer os verdadeiros pressupostos do conhecimento. Como vimos, todo pensamento pressupõe um sujeito que pensa. Portanto, a precedência da metafísica sobre a ciência diz respeito à precedência do sujeito que conhece sobre o objeto conhecido. Porém, a metafísica sem a ciência produz um sujeito sem objeto. Por sua vez, a ciência sem a metafísica produz um conhecimento incerto, ou seja, sem fundamentos sólidos (seguros). Ora, em seu empreendimento metafísico, Descartes pretende demonstrar a possibilidade de se edificar a ciência sobre bases sólidas. Nesse sentido, a intuição do *Cogito* não é a intuição de uma idéia, mas de uma substância pensante (sujeito), de um fundamento indubitável. Ou seja, para o autor das *Meditações*, a descoberta da subjetividade é a intuição fundamental de seu experimento metafísico. Toda ciência erigir-se-á, portanto, sobre este fundamento. Enquanto fundamento, o sujeito cartesiano é princípio de todo conhecimento. Daí que o sujeito não pode (a rigor) ser representado, dado que é a condição de toda representação; a causa de todo conhecimento. O processo crítico instaurado pela dúvida metódica mostra que nem os sentidos nem a tradição podem fundar as ciências. As sensações são incapazes de fundar as ciências, porque são contingentes (particulares) e duvidosas. A tradição não pode servir de alicerce às ciências, visto que é uma instância externa à razão. Para Descartes, somente a razão pode pretender fundar as ciências, dado que sua natureza é universal (igual em todos os homens) e suas operações são logicamente necessárias (funciona da mesma forma em todos os homens).

O sujeito racional é a instância (o lugar) onde se dá o conhecimento. Daí que todo conhecimento é sempre conhecimento para um sujeito. O genitivo possessivo indica, nesse caso, que o conhecimento é sempre propriedade de um sujeito. Em razão disso, poder-se-ia dizer que o conhecimento não tem história (não é produto da tradição), mas da razão. Os livros contêm um depósito de informações, mas não conhecimento. A ciência não é obra da memória, mas da capacidade da razão em construir proposições verdadeiras acerca da realidade. Por isso, o estudo dos autores do passado só é útil à medida que nos permitem saber o que foi inventado e aquilo que ainda falta inventar (pensar). A razão opera, segundo Descartes, de acordo com o tempo lógico; há uma ordem (causalidade) que é inerente ao pensar racional. O que dizemos saber é o que somos capazes de ordenar (dispor) segundo uma cadeia causal. Por isso, o conhecimento implica ausência de contradição no pensamento.

Descartes constata que em seu tempo, o método escolástico havia convertido a filosofia em técnica de disputa intelectual; o filósofo havia se convertido num erudito, num espectador do mundo, ou seja, a filosofia permanecia alheia à vida prática e indiferente face aos fenômenos naturais. Incapaz de produzir novos conhecimentos, a filosofia tornara-se estéril; limitava-se a reproduzir o conhecimento dos antigos (a explicar o que já se sabia). Por isso, a filosofia escolástica havia se constituído num obstáculo ao avanço do conhecimento. Descartes pretende, entretanto, transformar a filosofia; ela deve deixar de ser o estudo da história da filosofia (erudição livresca) – o exercício dialético do pensamento para se converter em sabedoria (conhecimento orientado à ação humana).

Descartes quer prover às ciências não apenas fundamentos sólidos, mas uma utilidade (finalidade prática). Em seu entender, a verdadeira utilidade do conhecimento consiste em conferir bem-estar à vida humana. Para tanto, o filósofo deve ser além de metafísico, um cientista, investigar e instrui-se com os cientistas. O trabalho do filósofo está tanto na origem (fundação) das ciências quanto no interior do projeto científico. É sua função inquirir as ciências a respeito de seus pressupostos (princípios, meios e fins). É próprio do ofício do filósofo estabelecer o que é e o que não é racional, assim como definir as condições de toda verdade. Antes de todo conhecimento há um sujeito que conhece e que não pode ser ignorado. Por isso, o progresso das ciências não traz consigo o fim (a superação) da metafísica. Ao contrário, a investigação científica propõe novos problemas à

metafísica (filosofia); problemas que não podem ser resolvidos pela via experimental. A tentativa científica de erradicar de seu interior todo e qualquer pressuposto metafísico acarreta⁵²⁴ invariavelmente problemas não científicos. À ciência cabe, por exemplo, explicar

⁵²⁴ Cumpre observar que, o problema mente-corpo (considerado insolúvel por Descartes) continua a suscitar interesse e a desafiar teóricos contemporâneos no sentido de compreender o seu estatuto filosófico. Nessa tarefa encontram-se engajados muitos estudiosos, os quais visam reformular os termos do problema ou desfazer (dissolver) o próprio problema. Nesse sentido, alguns adversários de Descartes sustentam que o problema mente-corpo implica uma contradição lógico-conceitual, fruto da incoerência e dos limites internos do próprio pensamento cartesiano. Para estes, a incompreensibilidade da união substancial sustentada por Descartes, deve ser refutada a partir da crítica externa; ou seja, é necessário abandonar os pressupostos cartesianos se quisermos propor uma solução racional (filosófica e científica) ao problema mente-corpo. Admitir pressupostos cartesianos significa erigir um obstáculo intransponível às pretensões explicativas tanto da filosofia quanto das ciências da mente. Trata-se, portanto, de abandonar Descartes ou de combatê-lo, a fim de não sucumbir diante dos limites impostos pelo filósofo à razão humana. Porém, para alguns anticartesianos, tal questão não passa de um erro categorial (conceitual), porque a capacidade da razão é virtualmente ilimitada. A teoria cartesiana da mente seria, nessa perspectiva, uma teoria caduca (ultrapassada) e, por isso, deveria ser abandonada. Segundo seus críticos (Dennett, Davidson, Churchland, Searle, entre outros) Descartes ao considerar a *relação mente-corpo* um problema insolúvel, determinara *a priori* os limites da razão, da investigação filosófica e científica da mente, sem, entretanto, demonstrar racionalmente tais limites. Daí que a tese cartesiana seria não só insustentável (contraditória), mas estaria superada. Porém, o fato é que as novas descobertas das ciências cognitivas (neurociências, neurobiologia, neurofisiologia, inteligência artificial, psicolinguística, informática entre outras) fazem suscitar velhas questões filosóficas, trazem consigo velhas dificuldades conceituais e metafísicas. Por exemplo, *a mente existe? O que é pensar? Qual é a origem do pensamento? O que podemos conhecer? Até onde se estendem os limites do conhecimento científico? Como seria possível instanciar em máquinas aquilo que permanece obscuro a nós mesmos?* Ora, existem filósofos e cientistas que afirmam que a explicação do problema mente-corpo é essencialmente um problema empírico; por isso, só explicaremos a mente quando tivermos explicado o cérebro. Porém, será possível a investigação científica sem pressupostos filosóficos? Podemos começar o trabalho em ciência do zero absoluto, ou teremos que tomar em consideração o ensinamento da tradição filosófica? Ora, é inegável que a discussão acerca da natureza da mente envolve uma questão de ordem empírica, mas também parece certo que não se pode pretender reduzir o pensamento a uma propriedade da matéria. Portanto, em que sentido poder-se-ia falar de “máquinas inteligentes”? Seriam os atributos do sujeito cartesiano (consciência, causalidade, capacidade de aprender e conhecer, liberdade etc.) irrelevantes para determinar o conceito de inteligência? Seria a atividade inteligente equivalente a um processo de armazenamento e de processamento de informações (manipulação de símbolos abstratos)? Ora, de acordo com perspectiva cartesiana, existiria uma distância semântica intransponível entre a inteligência humana e aquilo que se entende por “inteligência” das máquinas. Embora o conceito de inteligência não seja um conceito unívoco, em princípio, só seria legítimo empregar o termo “inteligência” para denotar a capacidade humana de pensar. Entretanto, para a tecnologia eletrônica e da informática, tal termo indica novos usos e significados. Por isso cumpre indagar: a diferença que existe entre homens e máquinas não repousaria sobre uma diferença ontológica fundamental? Será o modelo computacional de mente capaz de explicar as operações do pensamento humano? Será a biologia capaz de explicar a origem da consciência e do pensamento? Seria possível afirmar que a mente é uma propriedade emergente do cérebro sem incorrer num reducionismo materialista? Tais questões demandam, em nosso entender, a reflexão filosófica, a fim de estabelecer critérios e definir o significado do uso terminológico. Seja como for, a tentativa de reprodução mecânica da inteligência não deixa de lançar novos problemas à filosofia, ou seja, o que é a mente? Como é possível o pensamento? O que significa pensar? Por isso, a tese segundo a qual o computador (a máquina eletrônica) é capaz de representar o “funcionamento da mente” não deixa de ser filosoficamente problemática. Os defensores do funcionalismo computacional concebem a mente como um mecanismo lógico-formal (algoritmo) desprezando aspectos relevantes da atividade mental. Obstante o otimismo das ciências cognitivas estamos (ao que parece) muito distantes de compreender e explicar o processo de *como o homem pensa*. Entretanto, se a ciência não logrou êxito em sua investigação sobre a origem e a natureza do pensamento, por

a ação dos mecanismos psicofisiológicos de nossas paixões, descrever as causas e os efeitos da interação causal entre mente e corpo, sem, contudo, poder explicar tal possibilidade.

Concebida dessa forma, a filosofia cartesiana representava à época uma ameaça ao prestígio e à credibilidade da filosofia oficial. Por isso, a resistência e a oposição sistemática das autoridades eclesiásticas⁵²⁵ às idéias cartesianas. Em sua metafísica Descartes recorre a Deus mediante a razão sem a intervenção da fé. Seu objetivo não é justificar a crença em Deus (subordinar a razão à fé), mas provar que a existência de um ser soberanamente perfeito (criador de tudo) é antes uma certeza da razão que uma certeza da fé, ou seja, um princípio necessário e evidente. Se Deus não existisse nada poderia ser conhecido verdadeiramente.

Como fizemos notar, Descartes pretende afirmar não a necessidade, mas a possibilidade da imortalidade da alma a partir de sua imaterialidade. Ora, dizer que algo é imaterial significa dizer que é não só invisível, mas indivisível, dado que nem tudo que é invisível é imaterial⁵²⁶. Vê-se, portanto, que a leitura das *Meditações* requer do leitor a disposição para reconstruir, passo a passo, a experiência metafísica do pensamento, a fim de poder perceber a diferença entre a ordem das razões e a ordem das matérias (a diferença entre o conhecer e o ser). A relação autor-leitor que o texto cartesiano estabelece não é, porém, análoga à relação mestre-discípulo. Descartes solicita do leitor não o consentimento irrefletido, mas o exercício crítico da razão. É papel do autor expor, ao invés de impor seu pensamento; abrir um caminho ao invés de prescrevê-lo. Ao leitor cabe acompanhar a trajetória de pensamento do autor (perfazer o mesmo caminho, perseguir a mesma via

outro lado, a investigação científica da mente revelou-se promissora em relação à explicação dos processos fisiológicos (cerebrais) envolvidos na atividade de pensamento.

⁵²⁵As autoridades religiosas entendiam que a admissão das provas cartesianas acerca da existência de Deus acarretaria a negação da fé, tornaria inútil ou desnecessário o trabalho da Igreja. Ora, se o deísmo de Descartes negava valor e importância à Teologia – dado que o céu (ou a salvação) não é mais acessível aos doutos que aos ignorantes, o filósofo não negava, entretanto, valor à religião (fé). Ou seja, Descartes pretendia mostrar que o exercício rigoroso da razão nos conduz invariavelmente a Deus. Daí que apesar da separação entre filosofia e religião, as verdades religiosas e as verdades filosóficas não são necessariamente contraditórias (concorrentes). Ao contrário, a fé pressupõe a razão; ou seja, o cristianismo tem uma base racional – daí seu universalismo. Filosofia e ciência não visam substituir nem superar a religião, mas desenvolver a capacidade da razão através da liberdade de pensamento.

⁵²⁶Por exemplo, nunca ninguém viu o ar nem a ação da gravidade, no entanto, tais fenômenos físicos existem. Embora os microorganismos sejam invisíveis a olho nu (desarmado), ninguém poderá duvidar de sua existência depois da invenção do microscópio. Ou seja, a visão humana tem um alcance limitado em relação à ordem de coisas que existem no universo.

aberta pelo autor)⁵²⁷. Entretanto, seguir Descartes significa, em última instância, seguir a si mesmo, ou melhor, a própria razão; dispor-se a pensar por si e contra si mesmo. Para o filósofo, o exercício da filosofia é a experiência da solidão do pensamento; do pensamento que se pensa a si mesmo. Ser filósofo é pôr-se a si mesmo em questão; questionar de modo radical a própria capacidade de pensar, erradicar da mente os obstáculos que impedem o livre pensar.

A tese que sustentamos se apóia sobre as provas cartesianas acerca da separação e da união substanciais. A mente, para Descartes, é uma realidade imaterial que tem como propriedade a capacidade de pensar. Porém, como posso saber que a alma tem uma natureza imaterial? Ora, é o exercício da dúvida que permite ao filósofo provar a imaterialidade da alma, à medida que percebe que o conhecimento depende da razão e não das faculdades do corpo. Os sentidos e a imaginação são suscetíveis à dúvida, isto é, posso tomar como sendo falso aquilo que é duvidoso. Portanto, nada do que é corporal pode servir de critério ou de fundamento ao conhecimento. Por isso, pensar é uma prerrogativa exclusivamente humana. Donde se segue que se a mente não fosse uma substância (algo independente do corpo), então ser-nos-ia impossível provar nossa tese: *as máquinas não podem pensar*.

Note-se que se a mente fosse produzida pela matéria, não haveria como negar aos outros seres naturais a capacidade de pensar. Não seria possível justificar a superioridade ontológica do homem frente aos demais seres, visto que os corpos (orgânicos e inorgânicos) são para Descartes, redutíveis à matéria e ao movimento. Nesse sentido, não haveria diferença de natureza entre o corpo humano e os corpos dos outros seres vivos, uma vez que não é a alma que explica como funciona o corpo, mas os movimentos mecânicos, os quais dependem da estrutura e da organização funcional dos corpos. Portanto, ao definir a mente como substância pensante, o filósofo afirma a irredutibilidade da consciência à

⁵²⁷ Por isso, pretender lançar Descartes contra Descartes seria, segundo a lógica cartesiana, contraditório. Ou bem os conceitos cartesianos são logicamente incontrovertidos (nesse caso, Descartes seria irrefutável) ou bem tais conceitos são controversos (porém, nesse caso, Descartes seria igualmente irrefutável, visto que do ponto de vista lógico, Descartes não poderia refutar Descartes). Para o filósofo, a controvérsia é produto da ignorância (opinião) e não do bom uso da razão. Se a razão é universal (igual em todos os homens), então, seria logicamente impossível refutar Descartes a partir de dentro de seu sistema filosófico. Em outras palavras, uma crítica a Descartes só seria possível (viável) de fora de sua filosofia. Porém, a crítica externa é segundo a perspectiva cartesiana, filosoficamente irrelevante, dado que ela é uma crítica externa à razão. Ou seja, não podem existir duas filosofias verdadeiras, visto que a razão é uma só.

matéria. Somos sujeitos porque somos dotados de uma alma imaterial. Do contrário, seríamos à semelhança de outros organismos vivos, autômatos naturais.

Por outro lado, encontramos na doutrina da união substancial a prova decisiva a favor de nossa tese. Ou seja, só os homens são capazes de falar e de agir porque são capazes de pensar. Se do ponto de vista da separação substancial é impossível a comunicação entre mente e corpo, do ponto de vista da união substancial, a relação mente e corpo constitui um novo ser: o homem. É ao homem concreto (de corpo e alma) que Descartes em *As Paixões da alma* se reporta para compreender os processos psicofisiológicos da interação substancial e as experiências subjetivas cujas causas estão tanto no corpo quanto na alma. Porque somos dotados de mente e corpo, podemos expressar nossos pensamentos através da linguagem e da ação. A capacidade de falar e de agir está referida à união substancial de tal modo que pela linguagem interagimos com os outros seres humanos, assim como pela ação podemos modificar tanto o mundo quanto a nós mesmos.

Como vimos, pensar é uma propriedade da alma e não do corpo. Nesse sentido, a concepção cartesiana de pensamento apresenta três características fundamentais: a consciência subjetiva, a liberdade e a capacidade de representação (conhecer). A consciência é a manifestação espontânea de nossa mente; é a percepção que o sujeito tem de si e do mundo. Porém, à medida que o sujeito se põe a pensar sobre a sua capacidade de pensar emerge a autoconsciência que é a percepção do próprio pensamento. A liberdade é a capacidade de escolher dentre múltiplas possibilidades (afirmar, negar, decidir, querer, não querer etc.) de nossa vontade. Porque posso escolher não escolher (permanecer indiferente) sou inteiramente livre. Ou melhor, a liberdade é a capacidade da vontade de se autodeterminar. O pensamento é livre não no sentido que é possível escolher entre pensar e deixar de pensar, mas é livre para escolher o que quer pensar. Isto significa dizer que a faculdade de pensar nos é dada, não, porém, o conteúdo do pensamento. A representação diz respeito à capacidade de conhecer da razão. Pela representação, o mundo exterior é como que apresentado à consciência. A razão não tem acesso direto ao mundo externo, por isso, necessita das idéias (representações) para conhecer. O único objeto imediato de nosso pensamento são as idéias, não as coisas. O conhecimento verdadeiro é a representação da essência (natureza) das coisas. Como se pode depreender, a existência do pensamento

depende de um sujeito que pensa. Por isso, o pensamento não é um fenômeno físico, mas lógico-metafísico⁵²⁸. Ou seja, sabemos que pensamos, mas não sabemos como é possível pensar.

No homem mente e corpo encontram-se enigmaticamente unidos; os estados corporais podem modificar os estados mentais e vice-versa. Somos o resultado da união substancial, mas não somos seres mecânicos (autômatos); nossas ações não se explicam pelas leis da física, mas pela liberdade da vontade. Por isso, nossos pensamentos e nossas ações não são redutíveis à explicação mecânica. Embora estejamos ligados à Natureza pelo corpo, somos, entretanto, seres inteiramente diferentes dos demais seres naturais. Não obstante os automatismos biológicos dos movimentos corporais somos livres para determinar (causar) nossas ações. A biologia é capaz de explicar o funcionamento de nosso corpo (as diferentes funções de nosso organismo), mas não pode explicar as diferentes funções mentais e cognitivas.

Se as ciências explicam o funcionamento mecânico dos seres naturais (dado que o universo é uma grande máquina), elas não podem, porém, compreender nem explicar a natureza humana (o homem em sua totalidade). Ou melhor, o homem não pode ser inteiramente explicado pelas ciências que ele mesmo inventou. Por isso, apesar do avanço das ciências, o homem sempre será um problema (enigma) para si mesmo. Daí poder-se dizer que nem todos os problemas que o homem é capaz de formular (de se pôr) podem ser por ele resolvidos. Para o filósofo, a razão é a faculdade de conhecer; todo conhecimento é conhecimento certo e evidente, por isso deve estar assentado sobre idéias claras e distintas. A razão não suporta contradição; o que é contraditório não pode ser pensado racionalmente.

⁵²⁸ Porém, para os funcionalistas o pensamento é redutível a uma função lógica ou algorítmica (não depende de nenhum suporte físico). Daí que segundo eles, é tecnicamente possível construir máquinas capazes de pensar. A mente está para o cérebro, assim como o *software* está para o *hardware*. De certa forma, pode-se dizer que a teoria funcionalista logrou êxito, dado que a linguagem de programação dos computadores atuais é em grande parte, resultado desta concepção de pensamento. Porém, para Descartes, computar (calcular ou deduzir) não é sinônimo de pensar. Computar é operar mecanicamente (seguir inflexivelmente algoritmos de uma programação, isto é, as instruções ou regras de procedimento que são estabelecidas por uma instância externa à máquina). Ora, disso as máquinas são capazes. Porém, o que elas fazem não é pensar, mas imitar o pensamento. O erro dos funcionalistas consiste, portanto, em conceber o pensamento como um procedimento puramente lógico (abstrato), desprovido de consciência; confundem pensamento com imitação de pensamento. Para Descartes, porém, pensar pressupõe a existência de uma mente (substância imaterial) que não se deixa replicar. O pensamento não é apenas um processo lógico; implica uma consciência e uma vivência subjetivas, um sujeito que pensa. Daí se depreende que o desenvolvimento científico-tecnológico não conseguiu invalidar nem enfraquecer a tese cartesiana. Em nosso entender, é em confronto com os defensores da “inteligência artificial” que a tese cartesiana poderia revelar-se atual, ou melhor, irrefutável.

Os limites lógicos (internos) da razão denotam o seu alcance epistêmico. Ou seja, a percepção dos limites da razão equivale à percepção dos limites do próprio conhecimento humano. Entretanto, ao demarcar os limites operacionais da razão Descartes pretende assegurar sua autonomia (independência) frente à fé⁵²⁹.

Para Descartes, é o compósito humano (a união entre mente e corpo) que define o homem como um ser ontologicamente superior aos demais seres criados. Porque somos seres racionais, podemos, ao contrário dos outros seres, inventar (moldar) nosso próprio mundo. Enquanto os demais seres naturais devem se adaptar à Natureza, o homem pode modificá-la; é capaz de criar novas condições de existência. Os artefatos técnicos abrem, nesse sentido, novas possibilidades de existência para o homem. Porém, a capacidade técnica do homem não pode ultrapassar os limites da razão. Em outras palavras, o que não é racionalmente construído não pode funcionar técnica ou mecanicamente. Enquanto instrumento de poder e domínio, a técnica permite ao homem transformar a Natureza, submetê-la ao seu serviço. A função da técnica é dotar a vida humana de novos inventos e recursos. É pela técnica que o homem pode extrair da Natureza todos os seus benefícios; ou melhor, pela técnica a Natureza se torna disponível (acessível) ao homem.

Assim, a ciência e a técnica são para Descartes, instrumentos civilizatórios na medida em que permitem ao homem tomar posse da Natureza (exercer domínio sobre ela), transformá-la em proveito próprio. O conhecimento científico tem o poder de livrar o homem de muitos males e flagelos. Nesse sentido, a finalidade da ciência é conferir bem-estar ao homem. Por exemplo, a cura de doenças dá à Medicina (à técnica médica) o poder de prolongar a vida humana. A moral (enquanto técnica) visa tornar o homem melhor – confere valor às ações humanas. É a partir de juízos morais que podemos saber se praticamos o bem ou o mal. Porém, o mau uso da ciência e da técnica desumaniza o homem; submete o conhecimento a fins não humanos. O sentido ambivalente do conhecimento técnico-científico decorre de seu uso (e aplicação); é sempre produto da liberdade humana. O perigo da técnica não está na capacidade de domínio do homem sobre

⁵²⁹ Procedendo desta forma, o filósofo não só se inscreve entre os modernos, mas se antecipa aos críticos do Iluminismo Poder-se-ia evocar aqui, sobretudo, as críticas de Nietzsche, Heidegger, Adorno e Habermas. Em todos estes autores, parece existir (ainda que sob diferentes formas), um propósito comum: denunciar o fracasso do projeto filosófico da modernidade através da crítica à razão moderna. Descartes, porém, parece ter-se antecipado aos seus críticos ao afirmar que o poder da razão é finito. Ao homem não é dado tudo

a Natureza, mas na possibilidade que o homem tem de ser dominado por forças irracionais (o domínio do homem pelo próprio homem). A ameaça nuclear é, nesse sentido, o exemplo mais aterrador. Por isso, não basta que a técnica seja produto da razão, é necessário que seu uso seja racionalmente orientado. Nesse sentido, a moral não é apenas expressão do desenvolvimento das ciências, mas seu instrumento regulador. Ou seja, toda ação técnico-científica deve ser moralmente boa (útil à humanidade). Do contrário, nos tornaremos seus escravos.

A máquina é para Descartes produto da capacidade racional do homem; é uma invenção humana. Por isso, é sempre o homem quem determina (comanda) o desenvolvimento técnico, a construção de máquinas (mecanismos) artificiais capazes de ampliar ou de substituir as forças humanas assim como de imitar as operações de nosso pensamento. Enquanto instrumento técnico, a máquina é uma consequência da teoria cartesiana de matéria; é a mais clara demonstração de que o mundo físico é passível de manipulação pelo homem. Porém, ao possibilitar ao homem a posse e o senhorio sobre o mundo, a técnica traduz a absoluta separação dentre mente e matéria. Daí se segue que a relação homem-máquina não é, em Descartes, uma relação entre seres com o mesmo estatuto ontológico. Ao contrário, é a relação entre um ser dotado de mente e corpo (que pensa) e outro que é dotado somente de corpo (destituído de pensamento).

Da tese que sustentamos (as “máquinas não podem pensar”) segue-se uma crítica à visão científica de mundo (à idéia de que a capacidade explicativa da ciência é ilimitada). Pretende-se refutar, ainda que indiretamente, a crença cientificista de que a evolução tecnológica poderá suplantar a inteligência humana. Como atesta Descartes, a suposta “inteligência das máquinas” não passa de uma inteligência aparente. Daí porque a tese contrária (as “máquinas pensam”) não poderia ser mais anticartesiana. Em termos cartesianos, porém, não é possível replicar artificialmente a inteligência porque ela não é uma substância material. As máquinas são produtos da inteligência humana; em sua construção o homem não pode transferir ou transplantar inteligência, mas apenas as operações da inteligência (a eficiência e a funcionalidade). Ou seja, não é na ciência que devemos buscar uma resposta à pergunta: *o que é a mente?*, mas na metafísica. A ciência pode descrever e explicar os mecanismos psicofisiológicos causadores dos estados mentais,

conhecer. No entender do filósofo, nem tudo o que é real é racional. Existe uma região da realidade que

mas é incapaz de explicar a origem e a natureza do pensamento. Explicar os mecanismos físico-químicos que estão à base do funcionamento neuronal não é o mesmo que explicar a origem da consciência. Abrir cirurgicamente o cérebro de alguém não significa acessar sua mente, saber o que ele está pensando. O estudo dos processos fisiológicas que ocorrem no cérebro permitem, tão-somente, conhecer os correlatos cerebrais da atividade mental, mas não podem explicar o surgimento do pensamento. A ação causal do cérebro sobre a mente dá origem aos estados mentais, mas não à capacidade de pensar. Segundo Descartes, a faculdade de pensar pertence à mente, mas não ao cérebro. O cérebro pode gerar determinadas disposições mentais, produzir conteúdos de pensamento, mas não pode produzir o sujeito que pensa. O sujeito tem, portanto, uma existência metafísica – é constituído por uma mente (substância imaterial).

Por isso, o avanço da ciência (por mais promissor que possa parecer) está limitado de antemão à explicação dos fenômenos físicos. Ora, isto significa dizer que sobre os fenômenos mentais a ciência não tem poder explicativo. Não obstante a crença contrária, a ciência não pode transcender os limites da matéria; não pode explicar como a alma está unida ao corpo. Ou melhor, enquanto produto da razão finita a ciência tem poderes finitos (limitados). Porquanto, é falso supor que a máquina⁵³⁰ possa vir a superar a inteligência do homem. Se nos autômatos naturais (vegetais e animais) os mecanismos de reprodução têm por função transmitir as características para os novos indivíduos da espécie, no caso das máquinas, a auto-replicação é impossível. É sempre o homem quem concebe e implanta os mecanismos de funcionamento das máquinas. Porquanto, a possibilidade de se criar réplicas humanas com poderes equivalentes ou superiores aos do homem, seria, aos olhos de Descartes, um desvario da mente humana, um sonho ou uma ilusão. Por isso, as pretensões da “inteligência artificial”⁵³¹ seriam falsas porque excedem segundo a

permanece opaca ou inacessível à razão. Por exemplo, o problema mente-corpo.

⁵³⁰ Embora não seja nosso propósito proceder à análise filosófica do impacto social da tecnologia, vale notar que o mais grave não é que as máquinas estão se tornando cada vez mais parecidas com os homens, mas que os homens estão se tornando cada vez mais parecidos (assemelhados) com as máquinas (seres programados).

⁵³¹ Segundo nos parece, o projeto de construção de “máquinas inteligentes” é alimentado por uma crença cientificista segundo a qual o homem pode mediante a ciência ultrapassar a si mesmo, criar um mundo à sua imagem e semelhança. Portanto, quando tivermos enfim, revelado o último dos mistérios (“como é possível o pensamento?”), Deus será, então, uma hipótese desnecessária. Ou melhor, ao instaurar o reinado do homem sobre a Terra, a ciência terá banido todas as formas de superstição e se tornando a única forma válida de conhecimento.

perspectiva cartesiana, os limites da razão; nos fazem supor sem comprovação experimental que seres artificiais pensam (têm consciência).

Atribuir inteligência às máquinas equivale a extrair da matéria o poder de pensar. Significa admitir a existência de forças ocultas (desconhecidas e misteriosas) agindo no interior da matéria. Para Descartes, se mente e corpo não fossem realmente distintos (duas substâncias), a ciência seria impossível. Da impossibilidade de se formar uma idéia clara e distinta do corpo e da mente, seguir-se-ia a impossibilidade de se erigir uma ciência sobre bases sólidas. Por isso, pretender derivar a mente da matéria significa confundir no pensamento aquilo que está separado na realidade. A tentativa de explicar os fenômenos físicos a partir de forças ocultas faz ressurgir a superstição (o animismo e o vitalismo), traz de volta a incerteza e a controvérsia nas ciências.

Vê-se, deste modo, que a demonstração da tese da impossibilidade da produção mecânica da inteligência em Descartes repousa sobre três pressupostos fundamentais: a) a alma é substancialmente distinta do corpo – é imaterial; b) a capacidade de pensar é uma propriedade da alma; c) a invenção técnica referida à reprodução mecânica de dispositivos que funcionam segundo as leis do movimento (impacto). Daí que o projeto de criação de “máquinas pensantes” é tecnicamente irrealizável, porque é racionalmente inconcebível.

Ora, este é o ponto de inflexão da filosofia cartesiana. O pensamento não é um fenômeno físico, mas metafísico (espiritual); está no tempo, mas não no espaço. Por isso, a mente não está sujeita às leis da física. Daí se segue que não se pode conhecer a mente sem pressupor a pergunta acerca de sua origem e natureza. Entretanto, as ciências podem desempenhar papel auxiliar em relação à investigação metafísica. Em termos cartesianos, o papel da ciência não é o de explicar o funcionamento mental, mas o de descrever e explicar as bases psicofisiológicas da atividade cerebral (neuronal). Como dissemos, o estudo dos estados cerebrais permite-nos conhecer os correlatos físicos dos estados mentais – aquilo que é dinâmico e variável em nosso pensamento, mas não nos dá acesso àquilo que é subsistente e imutável, a saber, o sujeito pensante.

Em outras palavras, a consciência não pode ser gerada pelo cérebro porque segundo o princípio de causalidade, a matéria não pode produzir algo imaterial. Por isso, a função da ciência está circunscrita à descrição e explicação dos processos cerebrais. A mente não tem necessidade do corpo para existir; sua necessidade em relação ao corpo diz respeito ao

usufruto de sua existência (ao modo de existir). Ou seja, a necessidade da mente em relação ao corpo não é metafísica (ontológica), mas antropológica.

Contudo, para que o homem pudesse existir, foi necessário que Deus (o soberano criador) unisse a alma ao corpo. Embora fundida ao corpo, a alma mantém sua independência ontológica (substancial), ou melhor, pode existir sem ele. Porém, o papel do corpo não é desprezível frente ao papel da alma. Descartes não preconiza o desprezo pelas funções do corpo; ao contrário, o corpo quando está sob o comando da alma tem a função de conservar e de prolongar a vida do ser humano neste mundo. De modo que quando o corpo pára de funcionar, a alma o abandona. Portanto, não seríamos homens se fôssemos destituídos de corpo. Não sentiríamos sensações nem paixões. O corpo é aquilo que torna possível nossa existência nesse mundo – nosso contato com os outros corpos e nossa relação com os outros seres humanos.

Deste modo, a relação causal entre mente-corpo revela-se problemática apenas para a razão, não, porém, para a experiência dos sentidos. A união substancial é um fato, ou melhor, uma realidade pré-racional, aquém ou além de toda investigação racional. Se tal fato é racionalmente (ou logicamente) impensável, torna-se, porém, pensável mediante a faculdade dos sentidos. Daí que a admissão da teoria do dualismo substancial não contradiz a teoria da união substancial.

Embora não tenha sido, conforme dissemos, o propósito deste trabalho confrontar Descartes e seus críticos, pode-se, contudo, indagar se a controvérsia contemporânea acerca do problema mente-corpo não resulta (na maior parte das vezes) da falsa compreensão da metafísica cartesiana. Ora, a expressão “dualismo cartesiano” válida para caracterizar a concepção metafísica de Descartes é frequentemente transposta para a esfera da união substancial sem se considerar a diferença que existe entre *separação* e *separabilidade* das substâncias (mente e corpo). À base dessa incompreensão, encontra-se, a nosso ver, a recusa deliberada em percorrer o caminho traçado pelo filósofo. Nas *Meditações* o que está em causa é a fundação das ciências e não a análise das questões relativas à união substancial. É, sobretudo, na *Correspondência* com a Princesa Elisabeth, no *Tratado do homem* e nas *Paixões da alma* que aparece claramente a intenção de Descartes de ocupar-se do ser humano. A confusão (indistinção) entre *sujeito epistêmico* e *sujeito psicológico* (frequente entre os objetores de Descartes) é, em nosso entender, a causa principal da falsa

interpretação (ou da incompreensão) acerca da teoria cartesiana da mente. Faz-se necessário, portanto, um retorno a Descartes (ao texto cartesiano), a fim de poder distinguir o verdadeiro do falso Descartes.

Poder-se-ia, contudo, objetar contra Descartes ao dizer que seu projeto filosófico fracassa por não oferecer uma resposta racional⁵³² ao problema mente-corpo, ou seja, por abandonar seu pressuposto fundamental, a razão. Descartes percebe, porém, que o critério das idéias claras e distintas (empregado na formulação do problema mente-corpo) revela-se inaplicável ao composto substancial. Não se pode pensar ou compreender racionalmente aquilo que é obscuro e confuso. A interação causal entre mente e corpo não é percebida pela razão (não se deixa apreender conceitualmente) porque se dá entre substâncias diferentes. Ou seja, o homem não é uma substância, mas um complexo substancial, por isso, a investigação racional deve ceder lugar à experiência dos sentidos.

Se a existência do mundo exterior constitui do ponto de vista metafísico um problema para Descartes, de igual modo se põe o problema das outras mentes. Ou seja, se o processo da dúvida metódica me conduz à existência do *Cogito*, então como poderia saber se existem outras mentes além da minha? Em termos metafísicos, sei que minha mente existe, mas não posso saber se outras mentes existem. Sequer sei que algo existe além de mim. A descoberta do *Cogito* é a descoberta da natureza subjetiva da mente. Portanto, como posso saber da existência de outras mentes, se a mente é uma realidade privada, acessível apenas ao sujeito em primeira pessoa? Será que estaríamos, segundo Descartes, condenados a viver sem poder saber se existem outras mentes (outros seres humanos)? Não seria esta uma conseqüência lógica da teoria cartesiana da mente? Ora, no entender de Descartes o que nos é dado saber é que existem mentes (pessoas que pensam), mas não podemos saber o que pensam. As provas acerca da existência de Deus tem por objetivo romper o invólucro solipsista do *Cogito*. Constato diz Descartes, que minha existência me foi dada por uma causa externa a mim, portanto, não posso ser causa de mim mesmo. Porém, para chegar a esta conclusão é necessário ter feito a experiência da solidão metafísica, a fim de investigar a causa de tudo o que existe. As provas acerca da existência

⁵³² Entretanto, para muitos teóricos da mente não se pode aceitar a solução cartesiana do problema mente-corpo sem sucumbir à contradição lógica. Segundo tais críticos, Descartes teria abandonado seu projeto filosófico inicial por razões não filosóficas, imposto um limite à razão sem justificativa racional.

de Deus permitem a Descartes vencer, de um lado, o ceticismo e, de outro, o solipsismo. Ou seja, o “eu” constata que não está sozinho no mundo.

Porém, o problema da existência do mundo exterior (dos corpos) só é resolvido (ao término da Meditação Sexta) através da restauração da faculdade dos sentidos. Ou seja, se o nada não pode produzir sensações, então deve existir algo além de minha mente. Embora Descartes apresente o problema das outras mentes⁵³³ na Segunda Meditação, a existência de outras mentes permanece um problema não resolvido ao longo das *Meditações*. O objetivo das *Meditações* é provar tão-somente a existência do eu, de Deus e do mundo físico, a fim de fundar metafisicamente a ciência. Ao demonstrar a origem metafísica do sujeito substancial, Descartes deseja afirmar a natureza universal da razão. Se o funcionamento da razão é universal é porque sua natureza é determinada *a priori* – independentemente das condições de tempo e lugar. Nesse sentido, o pensamento⁵³⁴ é anterior à linguagem, assim como o sujeito é anterior à sociedade. O sujeito substancial (epistêmico) se constitui não em relação como outros sujeitos, mas em relação consigo mesmo e com o soberano criador (de onde extrai sua existência). A sociedade (através da linguagem e de suas instituições) condiciona nosso modo de pensar, mas não pode produzir o sujeito que pensa. Se é pela linguagem que expressamos nossos pensamentos, disto não se segue que a linguagem é a causa do pensamento. Em toda comunicação existe uma condição que dá origem ao processo comunicativo, a saber, o sujeito pensante.

É mediante o teste da linguagem e da ação, empregado por Descartes na Quinta Parte do *Discurso do método* com o objetivo de refutar a idéia de que as máquinas e os animais possam pensar que se pode inferir que se algo fala ou age é porque possui mente. Se não posso à primeira vista afirmar que aquilo que vejo diante de mim é um homem ou um dispositivo mecânico (visto que a percepção de seu aspecto exterior pode me induzir ao engano), então não é válido inferir do aparente comportamento inteligente a existência de inteligência. Ora, a mente é uma realidade subjetiva (privada), mas a linguagem é um fato

⁵³³ *Méditations*, AT IX-1, 25. “[...] se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos.”

⁵³⁴ Esta tese cartesiana é motivo de intensa disputa em filosofia, ao menos desde Austin (*Quando dizer é fazer*) e Wittgenstein (*Investigações filosóficas*). Atualmente, Habermas (*Teoria da ação comunicativa*),

público, uma realidade objetiva. É possível provar através da linguagem a existência do pensamento; falamos porque pensamos. O método da análise nos permite remontar do efeito à causa, ou melhor, provar a causa pelo efeito. Daí que a causa da linguagem é o pensamento e não o contrário. Por isso, se a linguagem expressa o pensamento, então só falamos porque pensamos. Falar implica saber o que se fala, responder de modo diferente e criativo às mesmas perguntas. Como vimos, as máquinas (assim como os animais) são incapazes de falar, apesar de proferirem palavras. O que fazem é imitar o pensamento e o comportamento humano.

Nesse sentido, a tentativa de reduzir a atividade da razão a um mecanismo implicaria uma ação contrária à sua própria natureza; não se pode limitar funcionalmente, o que é, por natureza, não-limitado ou indeterminado. Ao querer impor limites externos à capacidade da razão estaríamos restringindo seu poder e sua capacidade natural. A idéia de um “pensamento mecanizado”, seria, aos olhos de Descartes, contraditória, porque implicaria converter a razão num dispositivo automático – ou seja, reduzir o homem a uma máquina.

Ora, o pensamento racional representa para o ser que pensa (para o homem) uma possibilidade e um limite. É uma possibilidade porque mediante a razão o homem produz conhecimento. É pelo conhecimento que o homem toma posse (pode apropriar-se) do mundo; de estranho e assustador o mundo se torna através da ciência lugar de habitação (a morada) do homem. É um limite porque o pensamento racional não pode avançar para além daquilo que é claro e distinto. Ou seja, se pelo pensamento o homem pode conhecer a causa de tudo o que existe (Deus), não pode, entretanto, saber como tal causa produziu tal efeito. Há, segundo Descartes, algo que permanece incompreensível (inacessível) à razão humana.

Contudo, o saber impõe ao homem duas diferentes tarefas: o domínio da Natureza (do mundo físico) e domínio de si mesmo. Ora, o domínio da Natureza assume duplo sentido: o metafísico e o técnico-científico. Metafisicamente, o homem exerce um domínio sobre o mundo físico na medida em que pelo pensamento puro temos acesso à natureza da matéria. Conhecer é sempre uma forma de poder (domínio). Cientificamente, a Natureza se deixa dominar pelo homem à medida que desvendamos seus mistérios, ou seja, quando as leis que regem o seu funcionamento são, enfim, descobertas e explicadas. Dominar a Natureza implica conhecê-la; fazê-la confidenciar seus segredos, deixando assim, de ser

assim como tantos outros filósofos que se alinham ao chamado paradigma da linguagem (*linguistic turn*)

assustadora e imprevisível. Tecnicamente, significa intervir na Natureza, transformando-a em proveito do homem.

Ora, tal como o domínio da Natureza, o domínio de si tem em Descartes dois sentidos precisos: o metafísico e o técnico-científico. O domínio metafísico consiste no conhecimento (na consciência) de sua subjetividade; é o conhecimento que o homem pode adquirir da natureza de sua mente. O domínio técnico-científico, porém, diz respeito ao conhecimento e à possibilidade de intervenção nos mecanismos psicofisiológicos de seu ser (as paixões). Cumpre observar que dentre os seres criados, o homem é o único ser para quem não basta viver; ele deseja bem viver. As potencialidades humanas mostram que o homem é um ser indeterminado. Isto significa que o homem poder tornar-se melhor ou pior segundo a liberdade de sua vontade. Porém, a liberdade nunca vem desacompanhada da responsabilidade. Portanto, o homem pode ser responsabilizado por aquilo que faz ou deixa de fazer. É sua tarefa “fazer-se a si mesmo”, buscar seu próprio aperfeiçoamento (que se dá com a posse do bem supremo). É a escolha que o homem faz que o faz ser o que ele é.

Como se pode depreender, a natureza da representação mental (tal como formulada por Descartes) constitui um intrincado problema para a filosofia (e a ciência) da mente. Ou seja, se não temos acesso direto ao mundo exterior (e se as idéias não decorrem da percepção dos sentidos), então como explicar a origem do pensamento? Por outro lado, desvendar tal questão sempre foi um desejo do homem (de filósofos e cientistas). Em nossa época, face ao assombroso desenvolvimento técnico-científico e à crença na ilimitada capacidade explicativa da ciência, tem-se a impressão que tal desejo está próximo de se realizar. Como sabemos, muitos teóricos e estudiosos, alimentados muitas vezes por um otimismo ingênuo dedicam seu trabalho a endossar tal tese. Certamente tal feito representaria para o homem, uma mudança radical em sua autocompreensão. O homem poderia, enfim, igualar-se ao soberano criador. Da mesma forma que Deus é capaz de criar seres inteligentes, o homem poderia recriar mecanicamente a inteligência. E se formos capazes de explicar a origem e a natureza do pensamento, por que não seríamos (ao menos teoricamente) capazes de reproduzir o pensamento (seus processos ou mecanismos causais)? Para muitos teóricos tal possibilidade não é uma realidade distante, mas próxima (iminente).

afirmam que não é possível pensar sem linguagem, dado que todo pensamento é linguisticamente constituído.

Entretanto, para Descartes, explicar como é possível o pensamento (representar o mundo) escapa à capacidade racional do homem. Esse é um mistério que acompanha o homem desde sempre. O pensamento não é um fenômeno biológico, embora esteja ligado às sinapses ou aos mecanismos cerebrais. Pensar é uma atividade essencialmente mental. Por isso, os argumentos que visam provar a possibilidade de reprodução mecânica da inteligência seriam, aos olhos de Descartes, falaciosos porque repousam sobre premissas falsas. Sumariamente, tais argumentos apresentam a seguinte estrutura lógica: a inteligência é produto da matéria; a matéria é explicada cientificamente; portanto, a ciência pode explicar a mente (o pensamento).

Diante dessa pretensão, resta saber se a física poderia abarcar toda a realidade, dado que nada é mais útil à filosofia que o fato de saber em que consiste o conhecimento humano e até onde ele se estende⁵³⁵. Como dissemos, o propósito da metafísica é, a um só tempo, investigar as condições de possibilidade e o alcance do conhecimento. Ou melhor, conhecer o espírito (sujeito) que conhece. Os limites do conhecimento decorrem⁵³⁶ dos limites naturais da razão. Embora seja dado à razão conhecer seus limites, ela é, contudo, incapaz de ultrapassá-los. Nesse sentido, encontram-se as realidades que não são perceptíveis pela razão pura, como, por exemplo, a união substancial.

Portanto, se fosse possível replicar mecanicamente a inteligência, seria necessário que tal réplica fosse capaz de representar (por meio de idéias) o mundo exterior. Porém, como isto seria possível, se as idéias são modos do pensamento e se o pensamento é uma propriedade da mente (da substância imaterial)? A capacidade de pensar é uma *disposição natural* de nossa mente; não pode ser implementada ou instanciada em aparatos mecânicos. A inteligência (razão) não é um instrumento, mas uma faculdade inata de um sujeito substancial.

Em suma, todos somos herdeiros do pensamento cartesiano. Porém, o verdadeiro legado cartesiano não está na aceitação resignada da doutrina do dualismo substancial ou da doutrina da união substancial e de suas conseqüências filosóficas. Não é só a substancialidade da alma, mas a sua imaterialidade que torna plausível a tese cartesiana: *os*

⁵³⁵*Regulae*, Regula VIII, AT X, 397.

⁵³⁶*Regulae*, Regula II, III, AT X, 362, 366. Descartes define o conhecimento como algo certo e evidente, na terceira regra admite apenas a intuição e a dedução como atos da razão que nos conduzem ao conhecimento. Portanto, o que não é evidente (claro e distinto) não atende a exigência intrínseca da razão, por isso, não pode constituir conhecimento indubitável.

homens não são máquinas. Não só reivindicamos nossa subjetividade como também não estamos dispostos a renunciar a condição de sujeitos (indivíduos livres e racionais). Por isso nos causa repulsa a idéia de que a mente é um *software* ou o resultado do arranjo ou da organização da matéria. Embora à época de Descartes (séc. 17) não só o conceito, mas os protótipos de máquinas eram do tipo mecânico (cujo funcionamento ou movimento era determinado pelas leis do impacto), pretendemos demonstrar que o pensamento não é uma propriedade da matéria e nem algo mecânico (desvinculado de um sujeito). Portanto, parece razoável supor que mesmo as máquinas eletrônicas⁵³⁷ (os computadores e os robôs) seriam para Descartes, incapazes de pensar. Ou seja, se a inteligência humana é limitada, também a invenção técnica é intrinsecamente limitada. Por isso, a filosofia (ainda) se faz necessária.

Contudo, o avanço tecnológico parece fazer desaparecer o sujeito em nome dos objetos (das coisas extensas). Apesar da aparência humana e da capacidade de processar informações, assim como da espantosa velocidade e precisão dos cálculos, teríamos sérias dificuldades em supor que as máquinas eletrônicas (computadores e robôs) seriam, por isso, seres inteligentes, uma vez que a inteligência (razão) não se identifica nem com a memória (processo mecânico) nem com o cálculo matemático (processo abstrato). As operações realizadas pelas máquinas não manifestam a existência de pensamento, apenas imitam funções (operações) do pensamento humano. Seria, portanto, útil examinar os processos de dessubstancialização dos sujeitos no interior da filosofia contemporânea, a fim de compreender a reação crítica às teses cartesianas. Tarefa, porém, que foge ao escopo deste trabalho.

Por fim, caberia perguntar: a discussão acerca da possibilidade da criação de “máquinas inteligentes” não implica uma redução semântica do conceito de inteligência? Como sabemos, os conceitos não são estáticos nem unívocos; ao contrário, ganham e perdem extensão e compreensão. Portanto, não seria o conceito de inteligência um problema para se pensar a natureza da própria inteligência?

⁵³⁷ Se a doutrina mecanicista perdeu seu prestígio diante do poder explicativo da doutrina do eletromagnetismo, disto não decorre que tais teorias sejam mutuamente exclusivas ou incompatíveis. Por exemplo, saber se a luz é uma partícula ou uma onda é uma disputa travada entre os físicos, mas que ainda não foi decidida completamente.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, R. *Correspondance*, v. I. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Correspondance*, v. II. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Correspondance*, v. III. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Correspondance*, v. IV. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Correspondance*, v. V. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Discours de la méthode et Essais*, v. VI. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Meditationes de prima philosophia*, v. VII. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Principia philosophiae*, v. VIII. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Meditations et Principes*, v. IX. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Le monde; Descriptin du corps human; Passions de L'ame; Anatomica; Varia*, v. XI. ADAM, C.; TANNERY, P. (éd.). Paris: Vrin: 1996.
- DESCARTES. R. *La moral*. Textos escolhidos e apresentados por Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin, 1992.
- _____. *Princípios da filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães, 1984.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983a (Os Pensadores).
- _____. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983b (Os Pensadores).
- _____. *As paixões da alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983d (Os Pensadores).

_____. *As paixões da alma*. São Paulo: Tradução de Rosemary Costhek Abílio. Martins Fontes, 2005.

_____. *Objecções e respostas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983c (Os Pensadores).

_____. *As paixões da alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983d (Os Pensadores).

_____. *Cartas*. Carta à Elisabeth, 28 de junho de 1643. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1983e (Os Pensadores).

_____. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Tradução de Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1992.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição Bilíngüe. Tradução e Nota prévia de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 1999.

_____. *Carta-Prefácio dos princípios da filosofia*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O mundo ou tratado da luz*. Tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABRANTES, P. (Org.). *Epistemologia e cognição*. Brasília, DF: UnB, 1994.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ALAIN. *Introdução à filosofia: Platão, Descartes, Hegel, Comte*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ALMOG, J. *Descartes and the mind-body problem*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

_____. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1986.

_____. *Galileu, Descartes e o mecanicismo*. Gradiva, 1987.

ANTISERI, D. *Perché la metafisica: è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*. Brescia: Queriniana, 1991.

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994.
- ARMELLA, V. A. *El concepto de técnica, arte y producción em la filosofía de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- ARMSTRONG, D.M. *A materialist theory of mind*. London: Routledge and Kegan, 1968.
- ATLAN, H. *Entre o cristal e a fumaça*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- BAILLET, Adrien. *Vida de Descartes*. 1961.
- BAKER, G.; MORRIS, K. J. *Descartes' dualism*. London: Routledge, 1996.
- BASTI, G. *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*. Bologna: Studio Dominicano, 1991.
- BATESON, G. *Mente e natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- BATTISTI, C. A. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- BAUDRILLARD, J. *Le système des objets*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- _____. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- BEAKLEY, B.; LUDLOW, P. (orgs.). *The philosophy of mind: classical problems/contemporary issues*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- _____; MARION, J.-L. *Descartes, objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- _____. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 12-36.
- BEYSSADE, M. *Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- _____. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. *Analytica*, São Paulo, v. 2, n. 2, 1007, p. 37-49.
- BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
- BLANCHE, L. *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*. Paris: Vrin, 1985.
- BUTTON, G. et alii. *Computadores, mentes e conduta*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Unesp, 1998.
- BENÍTEZ, L.; ROBLES, J. A. (Org.). *El problema de la relación mente-corpo*. México: UNAM, 1993.

- BERGSON, H. *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- BERTALANFFY, L. von. *Robots, hombres y mentes*. La psicología en el mundo moderno. Madrid: Guadarrama, 1971.
- BIRCHAL, T. de S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, São Paulo, n. 31, 2000, p. 441-461.
- BODEN, M. *Philosophy of AI*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- BOURGEOIS, B.; HAVET, J. *L'esprit cartésien: quatrième centenaire de la naissance de Descartes*. Paris: J. Vrin, 2000.
- BOUVERESSE, J. *Le mythe de L'intériorité*. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.
- BRACKEN, Harry M. *Mind and language: essays on Descartes and Chomsky*. Dordrecht: Foris, 1984.
- BRANCO, G. C. (Org.). *Descartes: a ordem das razões e a ordem das paixões*. Rio de Janeiro: NAU, 1999.
- BUNGE, M. *El problema mente-cerebro: un enfoque psicobiológico*. Madrid: Tecnos, 1988.
- _____. *Mente y sociedad*. Ensayos irritantes. Madrid: Alianza, 1989.
- CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un autre Descartes: le philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1980.
- CARTER, R. B. *Descartes' medical philosophy: the organic solution to the mind-body problem*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- CARREL, A. *O homem, esse desconhecido*. Porto: Educação Nacional, s./d.
- CAVAILLÉ, J.-P. *Descartes: la fable du monde*. Paris: Vrin, 1991.
- CLARKE, D. M. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- _____. *Descartes's theory of mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CHALMERS, D. *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHANGEUX, J.-P. *O homem neuronal*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- _____. ; CONNES, A. *Matéria e pensamento*. São Paulo: Unesp, 1996.
- CHURCHLAND, P. M. *Matter and consciousness*. A contemporary introduction to the philosophy of mind. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984.

- _____. The neural representation of the social world. In: MAY, L.; CRESSON, A. *Descartes: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- CURLEY, E. M. Descartes on the creation of the eternal truths. *The philosophical Review*, New York, v. 93, n.4, outubro, p. 569-597, 1984.
- _____. De volta ao argumento ontológico. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.2, n. 2, 1997, p. 51-81.
- CHOMSKY, N. *Cartesian linguistics*. New York: Harper and Row, 1966.
- _____. *Language and mind*. New York: Hartcourt; Brace and World; Inc., 1968.
- _____. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. São Paulo: Unesp, 2005.
- COTTINGHAN, J. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- DALIA, Judovitz. *Subjectivity and representation in Descartes: the origins of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- DAMÁSIO, A. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*. Tradução de Carlos Moya. Barcelona: Paidós, 1992.
- DAVIS, P. J.; HERSH, R. *O sonho de Descartes: o mundo de acordo com a matemática*. Tradução de Mário C. Moura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DENNETT, D. C. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Co., 1991.
- _____. *Intentional systems*. In: HAUGELAND, J. *Mind design*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1981.
- _____. *Brainstorms: Philosophical. Essays on mind and psychology*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.
- _____. *Kinds of minds: toward understanding of consciousness*. New York: Basic Books, 1996.

- _____. *Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Tradução Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DE SACY, S. S. *Descartes*. Paris: Seuil, 1966.
- DEVLIN, K. *Adeus Descartes: o fim da lógica e a procura de uma nova cosmologia do pensamento*. Lisboa: Europa-América, 1999.
- DONALD, M. *Origins of the modern mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- DREYFUS, H.S. *What computers can't do?* New York: Harper & Row, 1972.
- _____. *O que os computadores não podem fazer? Uma crítica à razão artificial*. Rio de Janeiro: Eldourado, 1972.
- DUCASSE, P. *Les techniques et le philosophe*. Paris: PUF, 1958.
- DUPUY, J.-P. *Nas origens das ciências cognitivas*. São Paulo: Unesp, 1996.
- ECCLES, J. C. *A evolução do cérebro: a criação do eu*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- _____. *Cérebro e consciência*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- EDELMAN, G. M. *Neural Darwinism*. New York: Basic Books, 1987.
- _____. *Biologia da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- ELLUL, J. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- ELSTER, J. *El cambio tecnológico*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- ENCONTRO COM AS CIÊNCIAS COGNITIVAS, v. 1. GONZALES, M. E.Q. et alii. (Org.). Marília: Unesp, 1996.
- ENCONTRO COM AS CIÊNCIAS COGNITIVAS, v.2. GONZALES, M. E. Q.; BROENS, M. C. (Org.). Marília: Unesp, 1998.
- FILHO, R. L. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FILHO, R. L. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FODOR, J. *The language of thought*. New York: Crowell, 1975.
- _____. *The modularity of mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1983.
- FOERSTER, Heinz von. *Principles of self-organization*. New York: Pergamon, 1961.
- FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004a.
- _____. *A concepção cartesiana de linguagem*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v.14, n.1, p. 49-58, 2004.
- _____. *A teoria cartesiana da verdade*. Ijuí: Unijuí, 2005.

- FOUILLÉE, A. *Descartes*. Paris: Hachette, 1906.
- FRANKFURT, H.G. *Démons, rêveurs et fous*. La défense de la raison dans les *Meditations* de Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- FRIEDMAN, M.; CLARK, A. A. *Mind and moral: essays on ethics and cognitive science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1986.
- _____. *Neurophilosophy: towards a unified science of mind/brain*. Cambridge, MA: The MIT Press/ Bradford Books, 1986.
- GANASCIA, Jean-Gabriel. *A inteligência artificial*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GARBER, D. *Descartes's metaphysical physics*. Chicago: University Of Chicago Press, 1992.
- _____. Descartes, matemática e o mundo físico. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 105-128.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. Tradução de Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1996.
- GAUKROGER, S. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999,
- GILSON, E. *René Descartes: Discours de la méthode: texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formations du système cartésien*. Paris: Vrin, 1984.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons: l'ame et le corps*, v.2. Paris: Aubier, 1968.
- GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1978.
- _____. *Les premières pensées de Descartes: contribution a L'histoire de l'anti – renaissance*. Paris: Vrin, 1979.
- GRIMALDI, N. *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*. Paris: Vrin, 1988.
- HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, 1990.

- HAUGELAND, J. *Mind design*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1981.
- HAUSMAN, David B.; Hausman, A. *Descartes's legacy: mind and meaning in early modern philosophy*. 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000,
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *A questão da técnica*. In: Cadernos de Tradução, n.2. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: DF/USP, 1997.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Versión castellana de H. A . Murena e D. J. Vogelmann, Buenos Aires: Sur, 1973.
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de Mario A . Presas. Madrid: Tecnos, 1986.
- LA METTRIE, J. O. de. *L'homme machine*. La Salle: Open Court, 1912.
- LAMY, Michel. *A inteligência da natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a *res cogitans* ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p.41-66.
- _____. O destino da revolução racionalista. *Folha de São Paulo*, 24 de março de 1996. Caderno Mais, p. 5-10.
- _____. Argumento ontológico: a prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. *Discurso*, São Paulo, n. 31, 2000, p.115-155.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.
- LAZZERONI, V. *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica*. Padova: Cedam, 1940.
- LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEFEBVRE, H. *Descartes*. Paris: Editions Hier et Aujourd'hui, 1947.
- LEFÈVRE, R. *La bataille du “Cogito”*. Paris: PUF, 1960.
- _____. *La métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1966
- LEOPOLDO e SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. Sobre a noção de sabedoria em Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 219-233.

LEVY, L. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? O tempo, o eu e os outros eus. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 161-185.

LEWIS, G. *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950.

LYOTARD, J.-F. *O inumano: considerações sobre o tempo*: Lisboa: Estampa, 1997.

LOPARIC, Z. Descartes segundo a ordem das dificuldades. *Discurso*, São Paulo, ano V, n. 6, 1975, p. 151-185.

_____. Paradigmas cartesianos. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 2, 1 (2), jul./dez.1989, p. 185-212.

_____. *Descartes heurístico*. Campinas: Unicamp, 1997.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions: commentaires sur Descartes: I analytique; II canonique*. Paris: Albin Michel, 1995.

KEARNS, John T. *Reconceiving experience: a solution to problem inherited from Descartes*. New York: State University of New York Press, 1996.

KENNY, A. *Descartes: a study of his philosophy*. Dulles: Thoemmes Press, 1997.

KHALFA, J. (Org.). *A natureza d inteligência*. São Paulo: Unesp, 1996.

KIM, S. O.-V.-C. *Descartes et la question du sujet*. Paris: PUF, 1999.

KOBAYASHI, M. *A filosofia natural de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1986.

_____. *L'idée de Dieu: les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Ernest Leroux, 1922.

MARÉCHAL, J. *El punto de partida de la metafísica*. Madrid: Gredos, 1957.

MARION, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Press Universitaires de France, 1981.

_____. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Ciência cartesiana e saber aristotélico nas *Regulae*. Tradução de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget. 1997.

_____. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993.

- McCLELLAND, J.L.; RUMELHART, D. E. *Explorations in parallel distributed processing*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.
- McCULLOCH, W.S. *Embodiments of mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.
- McCORDUCK, P. *Machines who think*. San Francisco: W.H. Freeman, 1979
- McDOWELL, J. *Mente e mundo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2005.
- McGINN, C. *The problem of consciousness*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- MEDINA, M. *De la techne a la tecnologia*. Valencia. Tirant Lo Blanch, 1985.
- MILHAUD, G. *Descartes savant*. Paris: Alcan, 1921.
- MINSKY, M. *The society of mind*. London: Simon & Schuster, 1985.
- MITCHAM, C. *Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.
- MONNOYER, J.-M. *La pathétique cartésienne*. In: DESCARTES, R. Les passions de l'âme. Paris: Gallimard, 1988, p.11-152.
- MORAVIA, S. *L'enigma della mente: Il 'mind-body problem' nel pensiero contemporâneo*. Bari: Laterza, 1988.
- NAGEL, T. *A última palavra*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.
- PENROSE, R. *A mente nova do rei: computadores, mente e as leis da física*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. *O grande, o pequeno e a mente humana*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1997.
- PINTO, A. V. *O conceito de tecnologia, 2 v.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- POMPONAZZI, P. *Trattato sull'imortalità dell'anima*. Leo S. Olschki, 1999.
- POPPER, R. K.; ECCLES, J. C. *O cérebro e o pensamento*. Tradução de Sílvio Meneses Garcia, Helena Cristina F. Arantes e Osmar C. de Oliveira. Campinas, São Paulo: Papirus: Brasília, DF: UNB, 1992.
- PUTNAM, H. *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. *Razão, vontade e história*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- _____. *Minds, and machines*. In: *PHILOSOPHICAL PAPERS*, v.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- RENOUVIER, C. *Descartes*. Buenos Aires. Espasa Calpe, 1950.

- RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Tradução de Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- ROBINET, A. *Aux sources de l'esprit cartésien: de Pétrarque à Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- ROCHA, E. M. O conceito de realidade objetiva na terceira meditação de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p.203- 218.
- RODIS-LEWIS, G. Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes. *Cahiers de Royaumont*, Paris, Editions de Minuit, n° 2, p. 208-236, 1957.
- _____. *L'Anthropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- _____. *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: Vrin, 1997.
- _____. *Descartes: a biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- ROSSI, P. *I filosofi e le macchine: 1400-1700*. Milano: Feltrinelli, 1997.
- _____. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina: Eduel; Curitiba: UFPR, 2006.
- ROZEMOND, M. *Descartes's dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- RUSSEL, B. *A análise do mental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- SANTAELLA, L. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Unesp, 2004.
- SEARLE, J. R. *Intentionality*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *Mind, brain and science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- _____. *Mente, cérebro e ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *The rediscovery of the mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.
- _____. *A redescoberta da mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *The mystery of consciousness*. New York: NYREV, 1997.
- _____. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennet e David J. Chalmers*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo. Paz e Terra, 1998.

- _____. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. Tradução de Ana Cecília G. A. de Camargo e Ana Luiza Marcondes Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Intencionalidade*. Tradução de Júlio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro, 2000.
- SÊNECA. *Da vida feliz*. Lisboa: Relógio D'água, 1994.
- SHANNON, C.; WEAVER, W. *The mathematical theory of communication*. Illinois: The University Illinois Press, 1949.
- SAGAL, P.T. *Mente, homem e máquina*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- SCHOOLS, P. A. *Descartes and the possibility of science*. New York: Cornell University Press, 2000.
- SCHUHL, P.-M. *Maquinismo y filosofia*. México: América, 1943.
- SEGOND, J. *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*. Paris: J. Vrin, 1932.
- SFEZ, L. *Crítica da comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SIMON, H. *The sciences of the artificial*. Cambridge: The MIT Press, 1969.
- SMITH, P.; JONES, O. R. *The philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SOARES, A. G. T. de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Unicamp, 2008.
- SORELL, T. (Ed.). *Descartes*. Brookfield: Ashgate, 1999.
- SPENGLER, O. *O homem e a técnica*. Porto Alegre: Meridiano, 1941.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TEIXEIRA, J. de Fernandes. *Filosofia da mente e inteligência artificial*. Campinas: Unicamp, 1996a. (Coleção CLE – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – Unicamp, v. 17).
- _____. (Org.). *Cérebros, máquinas e consciência*. São Carlos: Edufscar, 1996b.
- _____. *Mentes e máquinas. Uma introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

- _____. *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- _____. *Filosofia da mente: neurociência, cognição e comportamento*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- THAGARD, P. *Mente: introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- TURRÓ, S. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1991.
- VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- VIVES, J. L. *Tratado del alma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- WIENER, N. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1954.
- VIGNAUX, Georges. *As ciências cognitivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- WILLIAMS, B. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Tradução de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Cátedra, 1996.
- WILSON, M. *Descartes: the arguments of the philosophers*. London: Routledge, 1978.
- _____. Naturezas verdadeiras e imutáveis. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997. p. 235-256.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores).
- WRIGHT, G. H. Von. *In the shadow of Descartes: essays in the philosophy of mind*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1998.