

THIAGO MARTINS FURTADO

**DESCARTES MEDITANDO: A FORMAÇÃO DO SUJEITO NO EXERCÍCIO
MEDITATIVO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Enéias Júnior
Forlin

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação defendida e aprovada pela comissão
julgadora em 23/07/2009

BANCA:

Prof. Dr. (orientador): Enéias Júnior Forlin

Prof. Dr. (membro): Fátima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. (membro): Marcio Augusto Damin Custódio

Prof. Dr. (suplente): Lia Levy

Prof. Dr. (suplente): Ernani Pinheiro Chaves

Julho/2009

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA

BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

Furtado, Thiago Martins

**F984d Descartes meditando: a formação do sujeito no exercício meditativo /
Thiago Martins Furtado. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

Orientador: Enéias Júnior Forlin.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Meditação. 3. Exercícios. 4. Análise do discurso. 5. Linguagem. I. Forlin, Enéias Júnior . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Descartes in meditation: the subject's formation in the meditative exercise.

Palavras chaves em ingles (keywords):

Meditation

Exercise

Discourse analysis

Language

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca Examinadora: Enéias Junior Forlin, Fátima Regina Rodrigues Évora, Marcio Augusto Damin Custódio.

Data da defesa: 23/07/2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

THIAGO MARTINS FURTADO

Descartes meditando: a formação do sujeito no exercício meditativo

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Enéias Júnior
Forlin

Banca Examinadora:

Professor Dr. Enéias Junior Forlin (orientador)



Professora Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora (membro)



Professor Dr. Márcio Augusto Damin Custódio (membro)



Professora Dra. Lia Levy (suplente)

Professor Dr. Ernani Pinheiro Chaves (suplente)

Data da defesa: 23/07/2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Enéias Forlin, pela generosidade e competência.

Aos professores Erico Andrade, Fátima Évora e Márcio Damin pelas observações críticas e valiosas sugestões em relação ao meu projeto.

Ao Rogério José, pela paciência e generosidade.

Aos meus amigos da Unicamp, Régis Cardoso, Fábio Nolasco, Leandro Sardeiro, Anita e aos colegas do Grupo de Estudos Cartesianos, pela amizade.

À CNPq, pela bolsa sem a qual não poderia ter realizado o trabalho que fiz.

Ao Manoel, à Fátima e ao Henrique, que me acolheram calorosamente em São Paulo.

Aos meus amigos Albert, Renato, Oclécio, Rafael, Allan, Andressa, Aimée e Carol.

Ao Ernani Chaves, pela amizade.

Ao Chico e à Bola.

Aos meus tios Ruy, Orlando e Graça; aos meus irmãos Ronaldo e Luciana. Ao meu pai, Nilton.

E, por suposto, à dona Amália.

A todos meu muito obrigado.

Para Nisa,
In Memoriam

RESUMO

FURTADO, Thiago Martins. **Descartes meditando: a formação do sujeito no exercício meditativo**. 2009. 140 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

Esta dissertação tem como objeto a formação do sujeito cartesiano nas *Meditações Metafísicas*, partindo da leitura de Michel Foucault. Ao analisar a obra maior de Descartes, especialmente com o texto “Mon corps, ce papier, ce feu” (1972), Foucault enfatizou a trama “ascética” do discurso meditativo, que se cruza com a trama demonstrativa. É pelo exercício (ascese) que o sujeito se forma ou se transforma pelas enunciações discursivas. O conceito de meditação, seu aspecto ascético, é portanto o núcleo deste trabalho, que foi dividido em três partes: a primeira faz uma análise do conceito de linguagem na obra cartesiana, visando explicar se há um ideal estilístico propugnado pelo filósofo francês e quais os motivos que o levaram a optar pela forma discursiva ‘meditação’. A segunda parte analisa o ‘exercício meditativo’ a partir de uma dupla perspectiva: de um lado descreve a meditação como uma prática que engloba um conjunto de regras que constituem uma arte (*techné*); por outro, analisa a meditação como forma discursiva ou gênero literário/filosófico, indicando as origens do discurso cartesiano nas obras legadas pela literatura cristã. O objetivo deste segundo capítulo é mostrar os pontos de continuidade da filosofia cartesiana com a tradição mas, principalmente, mostrar a especificidade de uma ‘meditação demonstrativa’ em oposição às meditações místicas. O terceiro capítulo aborda o texto cartesiano como uma “obra de arte”, isto é, destaca e analisa as estratégias narrativas utilizadas por Descartes nas *Meditações* – enredo, narrador, tempo/espaço, estilo, etc. Finalmente, na conclusão, além da enumeração dos resultados obtidos pela pesquisa,

mostraremos que há em Descartes uma solidariedade e coerência entre o emprego de uma forma discursiva teórica e um “modo de vida filosófico”, o que nos aproxima da tese sustentada pelo historiador francês Pierre Hadot.

Palavras-chave: Meditação – Exercício – Discurso – Linguagem – Estilo.

ABSTRACT

FURTADO, Thiago Martins. **Descartes in meditation: the subject's formation in the meditative exercise.** 2009. 140 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

The present dissertation takes as its object the formation of the Cartesian subject in the *Metaphysical Meditations*, taking as point of departure Michel Foucault's reading of the subject. When he analyzed Descartes' greatest work, especially as we see in the text "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), Foucault emphasized the meditative discourse's "ascetic" scheme, which is entangled with the demonstrative scheme. It is through the exercise (ascesis) that the subject forms itself or transforms itself by the discursive enunciations. The concept of mediation, its ascetic character, is therefore the core of the present work, which was divided in three parts: the first analyzes the concept of language in the Cartesian work, trying to explain if there is a stylistic ideal carried forth by the French philosopher, and what were his motivations for adopting the meditative discursive form. The second part analyzes the 'meditative exercise' from a double perspective: in one hand the meditation is described as a praxis which presupposes a set of rules constituent of a certain art (techné); on the other, the meditation is analyzed as a discursive form or literary/philosophic genre, whose origins can be traced back in the works produced by the christian literature. This second chapter aims at showing the points of continuity between the Cartesian philosophy and the tradition, but, furthermore, it aims at showing the specificity of a 'demonstrative meditation' in opposition to the mystical meditations. The third chapter approaches the Cartesian text as a 'work of art', that is, it detaches and analyzes the narrative strategies used by Descartes in the *Meditations* - plot, narrator, space/time, style, etc. Finally, in our

conclusion, besides enumerating the results obtained through our research, we shall show that there is in Descartes a solidarity and coherency between the use of a theoretical discursive form and a "philosophical way of life", what makes us closer to the thesis sustained by the French historian Pierre Hadot.

Key-words: Meditation – Exercice – Discourse – Language – Style

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I	29
I. Introdução	29
II. <i>As palavras, que não se assemelham de nenhuma forma às coisas que significam</i>	30
III. “Linguística cartesiana”	36
IV. O papagaio de Descartes	39
V. <i>Ligamos nossos pensamentos a palavras que não os exprimem com exatidão</i>	48
VI. As coreografias do pensamento: Descartes e as formas discursivas.....	55
CAPÍTULO II	61
I. Introdução	61
II. A arte da meditação	67
III. Meditação como forma discursiva	84
IV. Meditação demonstrativa	91
CAPÍTULO III	97
I. Descartes e a literatura	97
II. Aspecto lúdico da meditação	101
III. <i>Mythos</i>	104
IV. Narrador	109
V. Tempo e Espaço	113
VI. Estilo: a frase cartesiana	118
CONCLUSÃO	123
I. A vida solitária	129
BIBLIOGRAFIA	135

Esta foi a causa pela qual preferi escrever meditações e não disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas ou problemas, como os geômetras, a fim de testemunhar com isso que as escrevi tão somente para os que quiserem dar-se ao trabalho de meditar seriamente comigo e considerar as coisas com atenção.

René Descartes, Segundas Respostas

INTRODUÇÃO

Holanda, 1632.

O filósofo está sentado, imóvel, cabeça levemente inclinada; parece fitar as mãos entrelaçadas. À sua direita uma mesa de trabalho e uma ampla janela, por onde penetra um raio de luz que define os objetos e a arquitetura simples da *chambre de pierre*. Às suas costas, ao centro, vemos uma pequena porta fechada – adega, porão? Uma escada em caracol conduz ao breu de um ambiente superior desconhecido. À direita, canto inferior, uma mulher atiça a lareira: em instantes a luz do dia e o calor se extinguirão. O ambiente é despojado. Não há livros.

É uma das imagens clássicas do filósofo e da filosofia: solidão, concentração, clausura. Imagem que rivaliza, suponho, com a de um Sócrates nas nuvens ou de um filósofo andarilho – os peripatéticos, Rousseau, Nietzsche. Se existisse uma iconografia filosófica esta tela teria um lugar de honra. A descrição do exercício filosófico é exemplar: em atitude contemplativa, reflexiva, o espírito medita, esgueirando-se entre as sombras da incerteza em busca de luz. Luz do ser, que distingue o verdadeiro do falso. Ecos da caverna platônica, talvez.

Este *Filósofo meditando* é uma obra-prima. Rembrandt sintetizou em 28x34 uma representação paradigmática da atividade filosófica. É tentador pensar que o pintor se inspirou em Descartes, a meditar na solidão da *poëlle*. Suposição tentadora, alimentada pelo

fato de que o artista e o pensador foram não apenas contemporâneos, mas provavelmente concidadãos. Tentadora, e só. Rembrandt não se inspirou em Descartes. Mas, sem o saber, antecipou outra obra-prima, que viria à luz apenas uma década depois: as *Meditações Metafísicas*. A coincidência histórica, neste caso, instiga à reflexão, suscita correspondências.

Segundo Paul Valéry, é a espera (*attente*) pela idéia o verdadeiro tema da obra. O quadro sugere “analogias espirituais” devido ao jogo da luz e sombra. A idéia de reflexão e profundidade é representada pela desigualdade da distribuição da luz e pela forma da região iluminada. Forma de uma concha (*coquille*), na qual habita um “pequeno animal intelectual”. É como se esse animal não recebesse a luz *de fora*, mas a produzisse em si mesmo. A forma esférica, cava, simboliza uma proteção, uma segurança a este “molusco”. É o espaço onde os objetos e o próprio filósofo são definidos e situados. Mas, ao mesmo tempo, a economia da luz cria espaços do indefinido, do difuso, cuja nebulosidade deixaria os outros objetos misteriosos, em segundo plano. A maestria do pintor holandês consistiu em dispor o claro-escuro de tal modo que o espectador seria afetado duplamente. Primeiro, e principalmente, atraindo e fixando seu olhar para os objetos claros e reconhecíveis, os dados significativos do quadro. Mas, paralelamente, um efeito surdo, “lateral”, evoca nas porções “distráidas e indefesas da alma sensitiva eventos longínquos e preparatórios – pressentimentos, esperas, questões, enigmas, começos indefiníveis...”¹. Há, portanto, um duplo efeito da composição. A área clareada pelo raio, que limitada pela concavidade da escada desenha uma pequena abóbada, é o cenário do definido, do distinto, do

¹ Valéry, P. *Le Retour d'Hollande*, Variété II, p. 162

reconhecível, da certeza. As zonas obscuras, marcadas pelas manchas e vultos, é o lugar onde habita o indefinido, a indistinção, a incerteza daquele que contempla a obra de arte.

Desdobrando a análise estética feita por Valéry – que, curiosamente, relaciona esse “filósofo enclausurado” a Espinosa e não a Descartes - destacaria outros temas suscitados pela tela. Além do assunto principal - o da profundidade alcançada pela concentração - dois chamam a atenção: o tema da solidão e do repouso (*otium*) e o da autonomia intelectual. Observamos o recolhimento solitário e a concentração pela *imobilidade* do filósofo, por sua postura rígida, seu olhar firme e centrado, pelo contraste indicado por sua indiferença e impassibilidade ante o labor da mulher, que, mesmo atizando o fogo, não o distrai do seu ócio meditativo. Já a autonomia intelectual, difícil conquista que resultará de uma severa disciplina ascética, é sugerido, a meu ver, pela ausência de livros na *chambre*. O filósofo está sozinho menos em relação à mulher que aos livros: ele não está cercado por eles, como num gabinete de trabalho ou como numa biblioteca. Ele tem a si mesmo como “instrumento” – inteligência, bom-senso, vontade - e um desígnio. Assim como no texto cartesiano, onde as citações e os comentários são raros (mesmo que haja um diálogo permanente com a tradição filosófica), vemos um eu que se quer soberano, que argumenta consigo mesmo num esforço de autopersuasão. Eu autárquico, que parece prescindir de toda erudição livresca e, tal como um alquimista, descobre ou cria em si o “sol cativo” que iluminará a verdade. A afirmação do eu em Descartes passa pela rejeição e subversão de certa visão de mundo, que, presa à erudição, funda-se sobre a autoridade do livro. São duas imagens distintas do labor intelectual, que fazem pensar na contraposição entre Descartes e Montaigne: a do ócio na *poëlle* sem livros e a do *otium cum litteris* na biblioteca.

*

Este trabalho tem como tema a questão da formação do sujeito cartesiano no exercício meditativo. O tema geral é a constituição da subjetividade; seu fio condutor, a especificidade do itinerário meditativo. O sujeito considerado aquém e ao lado do *cogito*; que pré-existe a ele e o descobre. Se o *cogito* é o começo do deslocamento para o espaço da clareza, da certeza, da concha luminosa de Rembrandt, o sujeito meditante, para chegar aí, deverá percorrer as sendas da incerteza e das hesitações, experimentar a dúvida para saber qual o caminho seguro que o conduzirá à segurança deste abrigo. A tela do pintor holandês, a análise do poeta, o desdobramento desta análise com a proposta de uma rede conceitual coerente, esboçam uma abordagem específica do sujeito e seu processo de formação nesta “viagem espiritual” narrada nas *Meditações*.

O ponto de partida filosófico deste estudo vem de Michel Foucault. Tudo começa com a publicação de *A História da loucura na idade clássica* (1961). Foucault afirmara que no discurso das *Meditações* encontra-se um “sistema de exclusão” - a segregação da loucura pelo sujeito do discurso. Se desenvolvido, o argumento da loucura interditaria o prosseguimento do exercício meditativo. Logo, será preterido pelo argumento do sonho, que permite ao sujeito prosseguir no itinerário certo. Numa palavra, os argumentos do sonho e da loucura não teriam o mesmo estatuto na economia da dúvida. Descartes silenciou o discurso do louco, desqualificando-o. Jacques Derrida contestou esta interpretação. No artigo *Cogito e História da Loucura*, de 1963², sustentou uma tese oposta a de Foucault: Descartes não excluía o argumento da loucura por sua potência corrosiva, mas, ao contrário, o negligenciou por este não ser um bom revelador da fragilidade da idéia sensível. O exemplo do sonho, experiência mais comum e universal que a loucura, seria

² Incluído como o segundo ensaio de *A Escritura e a Diferença* (1967).

mais eficaz em solapar todos os fundamentos sensíveis do conhecimento. Por conseguinte, revelaria os fundamentos intelectuais da certeza. E isto por duas razões: primeiro, porque o exemplo da loucura não cobre a totalidade do campo da percepção sensível; segundo, porque é ineficaz na ordem pedagógica, devido à resistência de um leitor não-filósofo diante de um narrador que admite [ou finge] estar louco.

A resposta de Foucault é o texto *Meu corpo, este papel, este fogo* (1972), segunda versão de um texto de fevereiro de 1972, “Resposta a Derrida”. Análise relativamente curta, mas profunda, refinada e rigorosa das *Meditações*. Foucault aí cotejou minuciosamente os parágrafos da loucura e do sonho, comparando a utilização do vocabulário, dos exemplos, das “frases-decisões”, das imagens, dos eventos, dos efeitos, etc. Concluirá que há um evidente “sistema de oposições” que distingue o exercício do *demens* e do *dormiens*. A interpretação de Derrida não precisou essas funções no jogo do discurso, incorrendo em graves lacunas - omissão de certos elementos *literais* (na comparação entre o texto latino e sua tradução francesa), elisão de diferenças *textuais* (no jogo de oposições semânticas e gramaticais entre os parágrafos) e, sobretudo, na supressão da “determinação *discursiva* essencial”: a dupla trama da demonstração e do exercício. Eis o aspecto fundamental da leitura foucaultiana que tomarei como ponto de partida da discussão sobre a formação da subjetividade cartesiana: nas *Meditações* se *entrecruzam* uma “trama da demonstração lógica” e uma “trama ascética”. De um lado temos um movimento lógico, cujo conjunto articulado de proposições constitui um *sistema*; neste âmbito o sujeito do discurso não é implicado, permanecendo ante a demonstração “fixo, invariável e como que neutralizado”³. Por outro lado temos a trama em que as enunciações do sujeito do discurso o implicam,

³ Foucault, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*. In: *Dits et Écrits* (2001) p. 1125.

afetam-no, e que formam um conjunto de modificações que constituem um *exercício*. O equívoco de Derrida foi, desconsiderando esta dupla trama, encerrar o argumento da loucura na esfera do *demonstrativo*. Para Foucault, ao contrário, o momento do sonho e da loucura pertence a este cruzamento discursivo, onde o exercício que modifica o sujeito *ordena* a seqüência das proposições dos grupos demonstrativos.

Ao concluir que a exclusão da loucura e o privilégio concedido ao argumento do sonho são *resoluções* necessárias para evitar a desqualificação do sujeito meditante, Foucault reabriu a discussão sobre a estrutura discursiva das *Meditações*. Propondo uma dupla leitura que relevasse também o aspecto “ascético” do texto cartesiano, indicou a dimensão *técnica, ritualística, ética* das *Meditações*. Que as ambições e exigências epistemológicas determinam a constituição de um sistema *segundo a ordem das razões*, já o demonstrou M. Guérault. Mas que, concomitantemente, se processa um exercício regulado por um conjunto de *práticas* e procedimentos específicos, me parece incontestável.

À dimensão ascética das *Meditações* proponho, com seus riscos e perigos, outro plano: a da representação estética. Ora, se admito a trama ascética relevada por Foucault, devo concluir que há uma *representação* deste exercício. Meditar é um “exercício em pensamento”⁴⁴, pelo qual o sujeito experimenta a si mesmo ao se pôr numa *situação fictícia*. Falando em termos estéticos, Descartes *mimetizou* uma ação, em que descreveu as “peripécias” do sujeito meditante – hesitações, temores, dúvidas, riscos, tentações, técnicas, artimanhas, iluminações, e, finalmente, a conquista da sabedoria e serenidade. Quero dizer que as *Meditações* não são apenas “seca geometria” (como o próprio Guérault admitiu),

⁴⁴ Foucault, M. *A hermenêutica do sujeito*. Aula de 3 de março de 1982 (2006) p. 430.

mas também uma obra de arte. Nelas percebemos um jogo refinado, *pré-meditado*, em que o rigor lógico se articula à fantasia poética e à arte retórica.

Esta abordagem supõe uma contestação da opinião de parte da crítica (filosófica e literária) que rotulou a literatura cartesiana como “científica” e “positivista” - seca, lógica, abstrata⁵. Alguns historiadores da filosofia dissociaram as arquiteturas lógicas e as dinâmicas demonstrativas de todos os elementos aparentemente adventícios, que segundo eles desempenhariam um papel apenas ornamental ou didático no discurso filosófico⁶. O estudo de caracteres estilísticos ou figuras de retórica seria supérfluo, contingente em relação ao elemento “duro” da filosofia, seu aspecto sistêmico e doutrinal. Não há dúvida, repito, de que a preocupação central de Descartes ao escrever as *Meditações* era epistemológica, científica. As *Meditações* não são um romance (mesmo que possamos identificar semelhanças). Isto é um fato. Mas isto não impede que consideremos esses aspectos supostamente exógenos que, queira-se ou não, participam do jogo do discurso filosófico. Tais elementos podem e devem ser analisados mesmo no interior de uma doutrina racionalista. Não podemos dissociar a estrutura demonstrativa dos aspectos argumentativos, retóricos e estilísticos do texto cartesiano. Não se trata de propor uma abordagem puramente literária da escritura filosófica, mas de conjugar o aspecto artístico ao elemento doutrinal.

Esta abordagem, ainda hoje pouco usual, mas que de original não tem nada, se deve a três fatores preponderantes. Primeiro, certo esgotamento e exaustão das interpretações sobre os temas clássicos da filosofia cartesiana – *cogito*, Deus, método, mecanicismo, o dualismo, etc. Segundo, a contribuição decisiva da lingüística e suas ramificações, que

⁵ Ver a crítica de Gustave Lanson em *Histoire de la Littérature française* (1894), p. 402.

⁶ Ver esta crítica em Frédéric Cossutta (1996), pp. 1-42.

oferecem ao historiador da filosofia novas perspectivas e ferramentas metodológicas. Terceiro, e talvez o mais importante na concepção e *invenção* do projeto (mas pouco relevante na ordem demonstrativa) está a formação do intérprete, esse feixe de gostos, predileções, e aptidões pessoais.

A dissertação é dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado “Linguagem e pensamento em Descartes” tem um caráter introdutório, esboça uma concepção geral de linguagem na filosofia cartesiana para se aproximar do tema do estilo cartesiano de escrita. Dialogarei em especial com N.Chomsky, cuja *Linguística Cartesiana* (1966) se fundamenta em certas considerações cartesianas. Associando o conceito de linguagem aos conceitos de pensamento e liberdade, Descartes concluiu que o homem possui faculdades exclusivas, e que o modelo mecanicista, embora explique em *larga extensão* o funcionamento e comportamento psicofisiológico do homem, não apreende em sua totalidade a especificidade da natureza humana (como apreende a dos animais). Segundo Chomsky, é o “aspecto criador do uso da linguagem” que releva esta especificidade. A linguagem é uma “experiência-limite”, o indício fundamental que justifica a *diferença exterior* entre o comportamento animal - condicionado por estímulos externos - e o comportamento humano. Estas reflexões convergem para a questão do estilo cartesiano de escritura. Se há um ideal estilístico preconizado por Descartes, este consiste na busca da adequação da linguagem ao pensamento, através da aplicação do critério de clareza e distinção à sintaxe do discurso.

O segundo capítulo pretende apontar o que há de tradicional e o que há de moderno na “meditação demonstrativa” cartesiana. Para isto esboçarei uma história da meditação, procurando situá-la sob dupla perspectiva: como prática e como gênero literário (forma

discursiva). Como *gênero literário*, a meditação pertence ao domínio daquilo que podemos denominar “literaturas da solidão”, conjunto de textos que podem ter um caráter profano ou religioso. No caso de Descartes, formado pelo *La Flèche*, é notória a influência dos solilóquios, monólogos, meditações e exercícios espirituais legados especialmente pela cultura cristã - Agostinho, Anselmo, Boaventura, Santa Teresa d’Ávila, São João da Cruz, Francisco de Sales, Inácio de Loyola, etc. Como *prática*, que não necessariamente pertencem à esfera do discurso, a meditação tem uma origem mais remota: na cultura hindu. Foi a tradição hindu que melhor sintetizou o conjunto de técnicas a meio do caminho entre *ethos* e *poiesis*, e cujo propósito, nestas espiritualidades, é soteriológico. Nestas espiritualidade estão em jogo certas “técnicas da autonomia” (expressão de Mircea Eliade), que indicam o alcance ético e místico deste exercício. E a técnica fundamental do exercício meditativo é a *concentração*, a qual permite o sujeito controlar o fluxo desordenado das sensações e paixões, suspendendo momentaneamente o comércio com os sentidos, liberando-o às abstrações. Outra técnica importante, mas que pertence exclusivamente à forma discursiva da meditação, é a mnemotécnica (cuja finalidade, em Descartes, é essencialmente pedagógica).

Este é o aspecto “tradicional” da meditação cartesiana. Ela nutriu-se de certas técnicas milenares e foi influenciada em certa medida pelo estilo destas literaturas. Contudo, e isto é o essencial, devemos *distinguir* a meditação cartesiana destas meditações místicas e morais. Se o itinerário ascético místico visa promover uma conciliação com Deus, a meta primeira do exercício meditativo cartesiano é científica. Fundar as bases da ciência mediante um discurso rigorosamente construído, com bases metafísicas e uma arquitetura matemática: eis a “modernidade” das *Meditações*. Aliás, sua originalidade

reside precisamente neste hibridismo, onde certas técnicas do exercício espiritual obedecem às diretrizes do método intelectual.

A estratégia do terceiro capítulo, cujo título é “O filósofo é um fingidor: as *Meditações* como obra de arte”, consiste em aplicar categorias literárias sobre as *Meditações*. Antes desta aplicação farei um breve comentário sobre a concepção de Descartes acerca da relação entre filosofia e poesia, além de uma contextualização da recepção crítica da prosa cartesiana na história da literatura. Passo em seguida às categorias centrais do texto literário – principalmente o enredo, o narrador, o tempo e o estilo. O *enredo*, que descreve uma “viagem espiritual”, *catártica*, em que a fundamentação da ciência supõe e depende de um conhecimento e domínio de si. O *narrador*, em que pretendo mostrar a universalidade do “eu” que fala nas *Meditações* comparando-o em particular com o “eu” do *Discurso do Método*. O *tempo*, categoria importantíssima, em que discuto a questão do aspecto “rítmico” da meditação. Quanto ao *estilo*, me detenho em particular no estudo da frase longa e complexa de Descartes, procurando saber se sua sintaxe visa solicitar uma atenção contínua e, assim, determinar o ritmo de leitura da meditação; ou mesmo reproduzir a instantaneidade da *intuição*. Não se trata de uma questão puramente estilística: mas em saber se a sintaxe da frase cartesiana corresponde à unidade de movimento do pensamento.

Concluindo, o estudo das *Meditações* enquanto exercício de si e como discurso literário e filosófico pretende revelar as técnicas pelas quais o sujeito apreende e transforma a si mesmo. Meditação considerada como bela arte, *téchne* e *poiesis*. Foucault, cuja genealogia do sujeito privilegiou a dimensão técnica das práticas discursivas, verá em Descartes um divisor de águas, o filósofo que promoverá a passagem de uma forma de

reflexividade à outra – da meditação ao método – que redimensionará a relação entre “cuidado de si” e “conhecimento de si”, subordinando o primeiro ao segundo. É esta subordinação que caracterizará o modo de subjetivação moderno em oposição ao antigo. As *Meditações* seriam, contudo, uma obra ambígua, híbrida, situada no limiar do discurso filosófico moderno, em que a tradição do exercício espiritual se entrosa com a modernidade do método intelectual.

CAPÍTULO I

LINGUAGEM E PENSAMENTO EM DESCARTES

Em literatura, por Hércules, estou bem advertido de que não se deve ter em vista senão as idéias e não se deve falar a não ser para exprimi-las: é preciso subordinar a forma ao pensamento, de maneira que este, qualquer caminho que tome, veja as palavras seguirem sem esforço.

Sêneca, *Da tranquilidade da alma*

I. Introdução

O cardápio temático oferecido pelo *Cartesius* é variado: matemática, metodologia, física, metafísica, psicologia, fisiologia, ética, astronomia, mecânica, música, etc. Até pela esgrima Descartes se interessou. Contudo, por multifacetado que seja o *corpus* cartesiano, há nele uma importante lacuna: nenhum tratado sistemático sobre a linguagem. Muito menos uma poética ou retórica. Então como explicar que, malgrado tal ausência, Descartes tenha legado à posteridade uma “concepção original e poderosa da linguagem”⁷, que inspiraria a elaboração de uma das teorias mais influentes da lingüística contemporânea?

Embora Descartes não demonstrasse um interesse específico pela linguagem, ele fez, alhures, profundas observações sobre o tema. Estas se situam amiúde em um contexto teórico em que estão subordinadas a outros temas. Mas, ainda sim, são suficientes para delinear uma concepção geral e coerente de linguagem⁸. De um modo geral, as menções ao

⁷ Guenancia, P. *Descartes* (1991) p. 62.

⁸ No artigo “A Concepção Cartesiana de Linguagem” (2004), o prof. Enéias Forlin fez um mapeamento completo das referências à linguagem na obra de Descartes e que aqui reproduzo. No *Discurso do Método*, quinta parte (AT VI, pp. 56-57); nos *Princípios*, #74 da Parte I e #197 da Quarta Parte (AT IX, p. 60 e p.

conceito de linguagem são acompanhadas por outros dois conceitos-chave: pensamento e liberdade. Através do cruzamento destes conceitos serão propostos três tópicos que organizarão o quadro geral da concepção cartesiana de linguagem. No primeiro se discute em que medida a crítica da semelhança entre “coisas”, “palavras” e “significados” responde ao problema clássico da condição original da linguagem. O segundo refere-se à diferença entre a comunicação animal e a linguagem humana, cujo contexto da discussão gira em torno da distinção específica entre homens e animais. No terceiro questiona-se se Descartes defende um ideal de estilo; aí discutiremos o problema da adequação entre pensamento e linguagem. Para rematar, ensejo uma breve discussão sobre os interesses e implicações da escolha por determinada forma discursiva.

II. *As palavras, que não se assemelham de nenhuma forma às coisas que significam...*

Dos pré-socráticos à lingüística contemporânea, diversas questões foram suscitadas em torno do conceito de linguagem. No âmbito da filosofia especulativa, uma das questões centrais que atravessou sua história foi a de saber qual a condição original da linguagem. É ela natural ou convencional? Recebida dos deuses ou instituída pelos homens? Haveria uma semelhança entre as palavras e as coisas ou uma relação de arbitrariedade entre elas?

A primeira grande obra filosófica que sintetizou e dramatizou este problema foi o diálogo *Crátilo*, de Platão. A história é sobejamente conhecida: Crátilo defende a doutrina de que os nomes estão naturalmente relacionados às coisas, enquanto Hermógenes sustenta

315); nas *Paixões da Alma*, # 50 (AT XI, p. 369); nas primeiras páginas do *Le Monde* (AT XI pp. 4-5); na *Dióptrica* (AT VI, p. 112); no *Entretien avec Burman* (AT V p. 150). Grande parte das referências está no material epistolar. A única carta em que a linguagem é o assunto principal data de 20 de novembro de 1629, destinada a Mersenne. As outras são: 18 de dezembro de 1629 a Mersenne (AT I, p. 103); 22 de julho de 1641, a Mersenne (AT III, p. 417); 23 de novembro de 1646, ao Marquês de Newcastle (AT IV pp. 574-575); 1º de fevereiro de 1647, a Chanut (AT IV p. 604); e a de 5 de fevereiro de 1649, a Morus (AT V, pp. 278).

a tese contrária: os nomes são convenções estabelecidas pelos homens. Este problema desdobrou-se, gerando inúmeras outras questões e concepções. Aqueles que, como Descartes, partilhavam a tese “convencionalista” – não à maneira de Hermógenes, que representa a posição dos sofistas - se deparavam com outra questão: a arbitrariedade da relação entre coisas, signos e significados implicaria um relativismo à maneira dos sofistas? Se as palavras, que existem para exprimirem o pensamento e a realidade, são meras convenções, não seriam os discursos que pretendem desvelar a verdade consequentemente todos relativos? A verdade, como a linguagem, não seria também uma convenção instituída pelos homens?

Ora, sabemos que para um racionalista clássico como Descartes a verdade é unívoca. Há certas idéias e princípios constantes, atemporais, universais – “verdades eternas”, segundo sua terminologia. A verdade, para usar uma metáfora das *Regras para a Direção do Espírito*, é como um tesouro⁹. Que precisa ser *buscado e des-coberto*. A convicção na possibilidade concreta da “descoberta” da verdade, cujo processo é condicionado por um rigoroso controle metódico, supõe a posição típica do anti-relativismo - neutralidade, objetividade e desinteresse. Então não seria contraditório sustentar por um lado o convencionalismo dos signos lingüísticos, e de outro a univocidade e universalidade da verdade? A argumentação cartesiana deveria, portanto, conciliar estas duas posições aparentemente contrárias (embora eu não creia que esta conciliação oferecesse grandes preocupações e dificuldades para Descartes). É neste contexto intelectual que se desenrola um dos problemas fundamentais do cartesianismo: o da exterioridade - que engendrará uma poderosa crítica da semelhança. O que está em jogo aqui é nada menos que um ambicioso

⁹ *Regras para a Direção do Espírito*, regra IV, AT, X, p. 371.

projeto subversivo: a elaboração de uma moderna teoria da percepção que supere o modelo escolástico-aristotélico¹⁰.

Creio que a passagem-chave desta crítica da semelhança, precisamente porque descerra este contexto subversivo, são as primeiras páginas de *O Mundo*. Descartes estabelece uma importante distinção conceitual, cujo fio condutor argumentativo desenvolve-se a partir de uma correspondência com a linguagem. Há uma diferença de fato entre as coisas e as palavras que as representam, assim como entre a idéia da coisa e a própria coisa (neste caso, a luz e a idéia da luz). Escreve Descartes:

“Ora, se as palavras (*mots*), que nada significam senão pela instituição dos homens, bastam para nos fazer conceber coisas com as quais não tem alguma semelhança, por que a Natureza não poderia também ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, se bem que este signo nada tenha em si de semelhante a este sentimento?”¹¹.

Vemos, em primeiro lugar, que na ordem de exposição do discurso o argumento da invenção das palavras visa *ilustrar* o processo de funcionamento da percepção humana. Deixando de lado o tema da teoria da percepção, quero enfatizar que o exemplo da linguagem chama a atenção para um ponto crucial: para Descartes, o caráter *convencional* das palavras é reputado como uma constatação, um fato, cuja aceitação é tácita. Em nenhum momento parece ter dúvidas ou questionar esta realidade. A arbitrariedade da invenção dos signos não tem um estatuto *hipotético*. Basta conferir a experiência comum – por exemplo, a existência de diversas línguas. Neste sentido, o convencionalismo da linguagem é o primeiro e talvez o mais importante argumento que comparecerá igualmente na defesa da hipótese da dessemelhança entre a coisa e idéia da coisa, quanto na distinção

¹⁰ Esta crítica da semelhança será discutida no Segundo capítulo da tese de doutorado, no contexto de *As palavras e as coisas* (1966), de Foucault.

¹¹ AT, XI, p. 4.

entre a natureza humana e natureza animal (sobretudo neste último problema). O importante a ser retido é que a noção de *similitude* para Descartes supõe, equivocadamente, a identidade entre idéia e coisa. Equipara duas naturezas distintas. Suprime a dualidade fundamental entre corpo e alma, entre sensível e inteligível. A hipótese cartesiana desenvolve-se refutando esta identidade e, em *O Mundo*, chega a supor um outro mundo, um “mundo-fábula”. As conclusões teóricas desta hipótese são conhecidas¹². O “novo mundo” cartesiano seria aquele em que perceberíamos a verdadeira natureza das coisas, sua *simplicidade*. Para além da diversidade e imprecisão dos nossos sentimentos das coisas, podemos intelectualmente atingir a essência destas (isto é, suas qualidades primárias). A crítica da semelhança, que será radicalizada em escritos posteriores, pretende pôr a nu os fundamentos do conhecimento sensível, revelando sua fragilidade. Refuta a idéia de comunidade entre o sensível e aquele que sente. Estabelece uma diferença fundamental entre o que são as coisas em si mesmas e o que elas são em relação ao sujeito. E é o pensamento puro, não a sensibilidade, que revela a verdade da coisa. A constituição da ciência moderna, para Descartes, depende de uma reformulação da teoria da percepção¹³. Por este motivo é tão importante, na história do cartesianismo, a distinção das naturezas do corpo e da alma, a delimitação dos domínios e limites do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual, a enumeração das propriedades do mundo físico e do metafísico. O ponto de partida para a definição do conceito de linguagem em Descartes pressupõe a prévia compreensão deste contexto, no qual foi elaborada a doutrina da absoluta separação entre *res cogitans* e *res extensa*.

¹² Ver Cavaillé, J. P. *Descartes la fable du monde* (1991).

¹³ Veremos a “dramatização” desta reforma precisamente no transcorrer do itinerário meditativo.

Pois então vejamos o que afirma Descartes. Além da passagem do *Le Monde*, a crítica da semelhança aparece no parágrafo 197 da quarta parte dos *Princípios*; na *Dióptrica*; na carta a Mersenne de 18 de dezembro de 1629; em outra carta a Mersenne de 22 de julho de 1641; e na carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647. São variações sobre o mesmo tema: “(...) os signos e as palavras (*paroles*), que não parecem de nenhuma forma com às coisas que significam”¹⁴; ou: “pois as palavras, sendo *invenção* dos homens, é sempre possível servir-se de uma ou de várias para explicar a mesma coisa”¹⁵; ou ainda: “(...) quando se aprende uma língua, juntamos as letras, que são *coisas materiais*, com suas significações, que são pensamentos”¹⁶. A carta de 1641 deve ser destacada. Descartes continua afirmando a dessemelhança entre a palavra e o seu significado, mas sua preocupação central é o conceito de idéia. Ele critica as observações de certo interlocutor¹⁷, afirmando que este não compreendeu este conceito. A idéia, tal como Descartes a concebe, não reside na fantasia corporal, mas no espírito, “quando concebemos uma coisa, de qualquer maneira que a concebamos”. Conceber uma idéia independe da capacidade de *figurá-la* pela imaginação sensível. Equivocam-se aqueles que restringem o sentido de idéia às imagens das coisas materiais formadas pela faculdade da imaginação. Isto marca nitidamente a diferença entre a palavra e seu significado (idéia). As palavras são expressões sensíveis de idéias; não poderíamos exprimir nada se não tivéssemos em nós “a idéia da coisa que é significada por nossas palavras”¹⁸. Descartes é claro: as idéias pré-existem e condicionam o significado das palavras.

¹⁴ *Dióptrica*, AT, VI, p. 112.

¹⁵ AT, III, p. 417; grifo nosso.

¹⁶ AT, IV, p. 604; grifo nosso.

¹⁷ Não se sabe quem foi este interlocutor. Descartes responde à carta endereçada originalmente a Mersenne.

¹⁸ Carta a Mersenne, julho de 1641.

Algumas observações de Descartes levaram alguns intérpretes aproximarem sua concepção de linguagem e a teoria lingüística de Ferdinand de Saussure¹⁹. Ressaltemos, em primeiro lugar, que há uma diferença terminológica entre os dois. Enquanto Descartes chama a palavra²⁰ de *signo*, Saussure a chama de *significante*. De qualquer forma, para ambos a relação de arbitrariedade reside na relação entre a palavra e seu significado: “(...) o que para Descartes é uma relação de exterioridade entre signo e significado, para Saussure se resume a uma relação interna ao próprio signo”²¹. Importante enfatizar o seguinte: para Descartes a relação de dessemelhança entre signo e significado reflete o postulado do dualismo entre o corpóreo e o incorpóreo. Sendo assim, a linguagem pode ser definida previamente como um *meio material* – seja este fônico, visual ou tátil – que exprime uma realidade espiritual, o pensamento. A natureza incorpórea da alma é estranha à materialidade dos recursos lingüísticos. O pensamento para Descartes é uma *coisa*, subsiste por si. No entanto, este pensamento, para tornar-se manifesto, demanda um *meio*. A linguagem terá uma função instrumental no racionalismo cartesiano. Ela é um *instrumento* do pensamento. Segundo Descartes, o pensamento não se reduz à linguagem (afirmação partilhada por Saussure). O pensamento subsiste à linguagem. A existência de signos articulados num discurso demonstra a necessidade e a preeminência da realidade pensante. Mas a recíproca não é verdadeira. A existência de idéias não pressupõe palavras. Sendo eminentemente percepções do intelecto, elas são em essência *não-discursivas*. Este é o ponto de desacordo entre Descartes e Saussure; ou melhor, entre Descartes e toda filosofia da linguagem e a lingüística moderna: para esta última, as idéias, puros significados, não

¹⁹ Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes* (1958), p. 157. Marion, Jean-Luc (1981), p. 255, nota 21. Forlin, Eneias (2004), pp. 49-58.

²⁰ Veremos abaixo que o termo “palavra” é ora a tradução de *mot*, ora de *parole*.

²¹ Forlin, E. (2004), p. 52.

preexistem às palavras. Não há pensamento sem linguagem. As categorias de pensamento se equivalem, no mais das vezes, a categorias lingüísticas²².

O alcance das considerações cartesianas, cujo núcleo são as relações entre linguagem e pensamento serão retomadas e aprofundadas pelas pesquisas de Chomsky.

III. “Lingüística Cartesiana”

A aproximação entre a concepção cartesiana de linguagem e a lingüística de Saussure não foi gratuita. O parentesco teórico é bem fundamentado, assim como suas diferenças são evidentes. Não creio que os intérpretes citados insinuem sub-repticiamente que as reflexões cartesianas prefigurem a lingüística moderna. Longe disso. Descartes, é sempre bom lembrar, não fez filosofia da linguagem, mas filosofia do sujeito. Suas observações sobre o fenômeno lingüístico sempre gravitaram em torno de problemas teóricos referentes à subjetividade e a verdade - a formulação de uma teoria da percepção e a crítica do conhecimento sensível, a definição da natureza humana em oposição à natureza animal, os limites da explicação mecanicista, etc. A linguagem não é uma preocupação explícita nos muitos interesses intelectuais de Descartes, embora seja decisiva na ordem de exposição do discurso; é um argumento decisivo que o permite validar suas hipóteses. Para ele não há sentido pensar a linguagem como objeto autônomo, nele mesmo e por ele mesmo. Assim o faz Saussure²³. O interesse primeiro de Descartes era provar a realidade e a natureza do pensamento. Logo, o conceito de linguagem sempre estará articulado ao conceito de pensamento. As palavras ou os signos são convenções engendradas para *exprimir pensamentos*. A constatação da diversidade das línguas prova apenas a

²² Benveniste, E. *Catégories de pensée et catégories de langue* (1966) pp. 63-75.

²³ “La linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même”. In: Benveniste (1966) p. 7.

relatividade dos meios de expressão que se serve o pensamento. Este não é relativo, mas absoluto. Assim, à questão de um possível relativismo do pensamento, Descartes responde: para além da multiplicidade empírica dos signos, há algo, uma *coisa* que permanece constante, fixa. É a universalidade e estabilidade do pensamento o traço que aproxima a concepção cartesiana de linguagem e a lingüística moderna. Não é a toa que as conclusões de Descartes lembrem o procedimento de Saussure. Este é, para usar uma expressão de Benveniste, o “homem dos fundamentos”, que busca os “caracteres primordiais que governam a diversidade do dado empírico”²⁴. Portanto, há uma dicotomia que está na base das relações entre linguagem e pensamento. A linguagem é um meio material, possui uma função instrumental. O pensamento, essência da alma, é imaterial. É este o ponto de partida da formulação de uma “lingüística cartesiana”, teoria concebida por Chomsky.

Em 1966 Chomsky publica *Lingüística Cartesiana*, obra na qual identifica as influências históricas que determinaram a concepção da sua “gramática gerativa transformacional”²⁵. Foi o gênio do século XVII que o seduziu. O subtítulo da obra é precisamente: “Um capítulo da história do pensamento racionalista”. Descartes será, então, considerado o precursor de uma tradição que se estenderá até meados do século XIX. Chomsky detecta para além das diferenças entre a tradição racionalista e a tradição romântica um fio de continuidade. Há um “molde cartesiano”, forjado a partir da *Gramática e Lógica de Port-Royal* e que engloba autores como Cordemoy, Herder, Harris,

²⁴ Ibidem, p. 33.

²⁵ Aqui não pretendo explicar a teoria de Chomsky, mas mostrar em que medida as reflexões cartesianas abriram caminho para sua formulação. Bastam, quanto a este assunto, as palavras do próprio Chomsky: “Pelo nome de ‘gramática gerativa’ entendo uma descrição de competência tácita do locutor-ouvinte, subjacente ao seu efetivo exercício na produção e percepção (compreensão) da linguagem. Uma gramática gerativa especifica idealmente a conjugação de representações fonéticas e semânticas em número infinito; constitui, assim, uma hipótese para explicar o modo como o locutor-ouvinte interpreta enunciados vocais, abstraindo de muitos fatores que se entrelaçam com a competência tácita para determinar o exercício efetivo” (Chomsky, 1972, p. 91, nota 2).

Schlegel, Goethe, Humboldt e até anticartesianos como Bougeant. É evidente que não há uma tradição homogênea aí, reconhece Chomsky. Mas a associação da tradição da gramática filosófica de Port-Royal com o período romântico, embora à primeira vista pouco evidente, é justificável²⁶. O interesse de Chomsky não é a transmissão de certas idéias ou doutrinas, mas o seu conteúdo “e, em ultima instancia, sua significação atual”²⁷. Desta forma, aspectos centrais das teorias românticas serão considerados desdobramentos e aprofundamentos de “antecedentes cartesianos”²⁸.

No que se refere ao pensamento cartesiano, que é o nosso interesse²⁹, Chomsky ressalta logo de início que as observações de Descartes sobre a linguagem, embora escassas, tiveram um “papel significativo na formulação da sua concepção geral”³⁰. Afirmação importante, esta. Coloca o problema da linguagem no coração do cartesianismo:

“[Descartes] chegou à conclusão de que o homem possui faculdades exclusivas, que não podem ser explicadas em bases puramente mecanicistas, embora em larga extensão seja possível dar uma explicação mecanicista do funcionamento e do comportamento corporais humanos”³¹.

Há algo que escapa ao mecanicismo, e que Descartes teve plena consciência³². É aquilo que Chomsky chama de “aspecto criador do uso da linguagem”. Aí reside a diferença essencial entre o homem e o animal. É neste contexto discursivo que ocorre a

²⁷ Idem.

²⁸ Quanto à linguagem é bom ressaltar que uma das oposições fundamentais entre a tradição clássica e a tradição romântica foi a oposição do conceito de “organismo” ao de “mecanicismo”. Mas neste caso o mais importante são as identidades. Neste sentido, a aproximação entre Descartes e Rousseau é significativa.

²⁹ É bom notar que devemos ter cuidado em distinguir claramente o que é específico da obra de Descartes e o que é “cartesiano”, que já é um desdobramento das análises do precursor. Chomsky não é, nem pretende ser, um comentador de Descartes. Ele apropria-se de suas considerações com o intuito de ressaltar sua significação atual.

³⁰ *Linguística Cartesiana* (1972), p. 13.

³¹ Idem.

³² Chomsky observa que o contexto do debate sobre as limitações do modelo mecanicista não concernia precisamente à existência do espírito, que para Descartes era evidente por introspecção, mas à existência de outros espíritos: “Esta [existência] só pode ser estabelecida por uma prova indireta do tipo citado por Descartes e seus sucessores” (Op. cit., p.92, nota 5)

articulação conceitual entre linguagem, pensamento e liberdade, cuja atualidade justifica sua relevância para a lingüística contemporânea.

IV. O papagaio de Descartes

É no debate sobre a distinção da natureza humana e da natureza animal que o tema da linguagem atingirá seu pleno desenvolvimento no cartesianismo. A questão, que atravessou a história da filosofia, pode ser formulada nestes termos: qual o critério fundamental que permite distinguir o homem do animal? Da resposta a esta pergunta dependerá uma questão que ainda hoje é discutida entre os comentadores de Descartes: é possível uma ciência do homem a partir do paradigma mecanicista?

Há pelo menos três referências fundamentais sobre este tema: na quinta parte do *Discurso do Método*, na carta ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646 e na carta a Morus datada de 5 de fevereiro de 1649. As três formam um todo. A discussão gira em torno de uma questão muito discutida no tempo de Descartes: a existência ou não de pensamento nos animais. Aí entram Montaigne e Charron e enriquecem o debate. Referindo-se especialmente à *Apologia de Raymond Sebond* e a *Sagesse*, Descartes observa que estes filósofos afirmaram que “há mais diferença de homem para homem, que de homem para animal”³³. Em outras palavras: para estes filósofos a diferença entre homem e animal não é tão grande quanto parece e a identidade humana é uma abstração. Concordo com Frédéric de Buzon³⁴ quando sugere que estas duas teses refletem uma orientação nominalista. Assim, a crítica de Descartes revelaria uma postura anti-nominalista.

³³ Carta de 23 de novembro de 1646.

³⁴ *L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes*. Revue philosophique, No. 4/1992, pp. 451-466.

Grosso modo, o nominalismo foi uma postura celebrizada por Ockham e que se contrapõe ao “realismo” típico da tradição platônico-agostiniana. Defende que o conceito é apenas um nome acompanhado por uma imagem individual: os *universais* seriam puras abstrações que residem na alma e não fora dela. O realismo afirma que o modo de ser dos particulares reflete uma participação em uma essência comum e eterna; os universais teriam realidade extramental. Segundos os nominalistas, existem apenas indivíduos e os universais – tipo, gênero, espécie - são apenas nomes. Assim, a diferença entre homem e animal é uma diferença de espécies em um gênero comum, entre classes universais definidas por um nome comum. Já a diferença dos homens entre eles reenvia a uma série de particularidades que não podem ser definidas rigorosamente em termos conceituais. Portanto, para os nominalistas o homem em geral é uma abstração, uma pura representação mental adquirida pela experiência. Para Montaigne e Charron, herdeiros de uma concepção franciscana³⁵, não se trata de confundir homens e animais, como de mostrar que as diferenças efetivas são sempre diferenças entre indivíduos. O homem, portanto, é inefável. Os universais seriam de ordem lingüística, e a diversidade das línguas e a relatividade das culturas multiplicam ao infinito o número de universais possíveis³⁶.

Descartes, que podemos não podemos classificar como essencialista, mas como *conceptualista*, opôs-se a Montaigne não para afirmar ou confirmar a superioridade humana em relação aos animais, mostrar que os homens têm um “império absoluto” sobre o reino animal. Admite que entre há certos animais mais fortes que os humanos, e cujas “astúcias

³⁵ “Esta teoria reflete uma das posições capitais do ockhamismo, e mais geralmente a filosofia franciscana, (que defende) a intelecção direta do singular; como o homem, os animais atingem a quiddidade no primeiro olhar” (Buzon, F., 1992, p. 460). Para Descartes, ao contrário, veremos que só é possível uma intelecção indireta do singular. O primeiro olhar sobre o outro não basta para concluir a humanidade do homem, pois pode ser que os transeuntes que se vê na rua sejam tão somente autômatos que se escondem por baixo de chapéus e trajes (*Meditações*, AT IX, p. 25).

³⁶ Ibidem.

naturais (são) capazes de enganar os homens mais finos”³⁷. Sua meta é provar que os animais, por mais perfeitos que sejam, são desprovidos de pensamento. Na carta a Morus sua crítica incidirá à opinião difundida pelo senso comum: “(...) não há preconceito ao qual estamos mais acostumados que este que nos persuadiu desde nossa infância que os animais pensam”³⁸. A razão desta crença pode ser formulada como um silogismo: os membros e os movimentos dos animais, em sua aparência e em seus movimentos, não diferem dos movimentos dos homens; ora, o princípio dos movimentos humanos, tanto do corpo quanto do pensamento, é a alma; logo, os animais são dotados de alma³⁹.

O equívoco básico deste raciocínio consiste em atribuir à alma o princípio do movimento *corporal*. Contra este preconceito, Descartes afirma que não há somente um, mas dois princípios de movimento. O primeiro é um movimento mecânico, corporal, que depende tão somente da força dos “espíritos animais” e da conformação dos membros. Descartes o chama de “alma corporal” e explicará seu funcionamento em *O Homem* e nas *Paixões da Alma*. O segundo princípio de movimento, incorpóreo, é o pensamento, a substância pensante. Resta saber se os movimentos desses “espíritos animais” procedem de um ou dos dois princípios. A conclusão de Descartes é conhecida: os movimentos dos animais provêm somente do princípio corporal ou mecânico. Os animais são autômatos, “que se movem imitando máquinas”⁴⁰. Descartes reconhecerá, portanto, *que não se pode provar que há* uma alma nos animais. No entanto, a recíproca é verdadeira: também *não se pode provar que não há* uma alma neles, “porque o espírito humano não penetra nos seus

³⁷ Carta ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646.

³⁸ Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649.

³⁹ Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649.

⁴⁰ Carta

corações”⁴¹. Descartes examinará “o que é mais provável nesta matéria”⁴². Assim sendo, seu discurso se situa no campo do *provável*. Uma primeira conclusão geral: os animais funcionam *como* máquinas, cuja causa eficiente é de origem mecânica. Funcionar como uma máquina nada mais é que imitar as funções que procedem da matéria e depender apenas da disposição dos órgãos: andar, comer, beber, respirar, urinar, defecar, dormir, copular, etc. Para executar estas funções basta ter um corpo estruturado: ossos, nervos, músculos, sangue e órgãos. O funcionamento da máquina corporal, portanto, independe do pensamento.

A argumentação da contraposição dos comportamentos humano e animal, felizmente, não se restringe à descrição da fisiologia básica dos animais. Descartes fornece exemplos que revelam um observador atento aos costumes animais e humanos. No conjunto destes três textos, um primeiro exemplo referente ao homem é do sonambulismo: “Diz-se que esses que andam dormindo, às vezes atravessam os rios a nado, onde se afogariam se estivessem acordados”⁴³. O sonâmbulo executa movimentos automáticos. Ele pode andar e até nadar sem ter *consciência* desses atos. Estes movimentos são explicados por uma fisiologia mecanicista mediante um esquema de solicitação-reação. Mas como se explica que acordado (consciente) alguns não saibam nadar e, no estado sonâmbulo, possam mesmo atravessar rios? Não seria paradoxal? Não para Descartes. Ao contrário: o automatismo animal indica justamente a *eficiência* da máquina, sua perfeição. Se dependesse tão somente da sua anatomia e adequadas condições fisiológicas, o homem [enquanto máquina] executaria os movimentos sem grandes dificuldades. Descartes quer

⁴¹ Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649.

⁴² *Idem*.

⁴³ Carta ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646.

mostrar é que o nado do sonâmbulo depende *exclusivamente* de movimentos mecânicos. Isto provaria a independência deste princípio de movimento, onde não haveria a determinação da livre consciência. Descartes poderia ter dito: ponham vários cachorros ou mesmo homens em um rio e observem como todos repetirão a *mesma* coreografia de sobrevivência. Uns, fisicamente mais aptos, poderão ter êxito e transpor o rio; outros ficarão pelo meio do caminho. Mas a mecânica de todos será a mesma. O sonâmbulo necessariamente reproduzirá as braçadas mais simples do nado, cujo movimento é condicionado pela engenharia do corpo. Descartes quer enfatizar a *uniformidade* e *previsibilidade* do comportamento animal. O nado humano, fruto da arte e do pensamento, pode assumir múltiplas formas, pois reflete a liberdade do ato criador. Neste caso o difícil mesmo é explicar *por que* o sonâmbulo se dirigiu para o rio, e não *como* executou o nado. O comportamento animal pode ser previsto, basta saber quais as condições e variáveis envolvidas; o comportamento humano, por seu turno, pode ser em parte previsto, mas sem a certeza matemática própria do mecanicismo.

Um segundo exemplo referente ao homem é o da experiência da convulsão. Nesta, vemos também a independência do princípio mecânico sobre o espiritual, pois “malgrado o espírito, a maquinaria do corpo se move por ela mesma e de maneiras as mais diversas que não teria o costume de fazer sob ação da vontade”⁴⁴. A experiência da convulsão demonstra como o corpo pode executar certos movimentos *involuntariamente*, sem a determinação do princípio espiritual.

Nos exemplos zoológicos Descartes é mais generoso. No bestiário cartesiano comparecem papagaios, cães, gatos, cavalos, grou, pegas, andorinhas, macacos, moscas,

⁴⁴ AT, V, p. 278.

mosquitos, lagartas, ostras e até vermes. O objetivo é o mesmo: descrever o comportamento do autômato, mostrar como funciona sua maquinaria. Destacaria dois exemplos-argumentos do maquinismo animal. O primeiro é polêmico por sugerir que o enterro dos mortos é um ato que pode ser explicado como um processo “instintivo” e não “cultural”. Segundo Descartes, “o instinto [dos animais] de sepultar seus mortos, não é mais estranho que o dos cães e gatos, que raspam a terra para enterrar seus excrementos”⁴⁵. Não quero sugerir que Descartes equipara simplesmente o sepultamento humano - cujo ritualismo e simbolismo supõe *também* crenças e valores – ao enterro animal. Mas parece classificar o enterro entre as atividades explicadas pela universalidade do princípio do movimento mecânico. Por ser instintivo, natural, não seria um argumento decisivo para definir a *humanidade*, a cultura humana⁴⁶. Qual seria, portanto, o argumento definitivo? Onde reside a diferença essencial entre a vida mecânica e a vida espiritual? Descartes não tem dúvida: “É a linguagem, com efeito, o único signo certo de um pensamento latente no corpo”⁴⁷. Na carta a Morus e no *Discurso* as palavras são quase as mesmas: até os homens mais estúpidos e embotados, incluídos aí os loucos e os mudos, são capazes de articular certas palavras ou inventar signos com o intuito de declararem seus pensamentos ao passo que nem o mais perfeito animal seria capaz de tal feito.

Resta o argumento mais anedótico e ilustrativo de todos, que num primeiro momento poderia até militar em favor da tese do pensamento nos animais: o falar dos papagaios. Ora, o papagaio também fala. Logo, não pensa? Para Descartes, os papagaios

⁴⁵ AT IV, p. 576.

⁴⁶ O sepultamento dos mortos era para Giambattista Vico, notório adversário do cartesianismo, precisamente um desses fatores: “Dessas três coisas [religiões, matrimônios, sepulturas] começou toda humanidade, e por isso devem ser preservadas de modo sacrossanto, afim de que o mundo não se volte à ferinidade e não mergulhe na selva. Por isso, tomamos esses três costumes eternos e universais como os três princípios desta ciência”. Vico, G. *A Ciência Nova*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 132.

⁴⁷ Carta a Morus de 5 fevereiro de 1649.

não falam nem pensam. Há uma distinção fundamental que deve ser observada nestes trechos pela oposição semântica de dois termos: falar (*parler*) e proferir (*proférer*). Quando se refere à comunicação animal Descartes utiliza o verbo *proferir* ou *prolatar*, que designa um *movimento natural* condicionado por estímulos (internos ou externos). O homem, ao contrário, *fala*, porque tem a capacidade única “de *arranjar* num conjunto diversas palavras e *compô-las* num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos”⁴⁸.

(Para ilustrar a precisão e previsibilidade do funcionamento da “maquinaria animal” Descartes utilizará uma metáfora cara ao ideário mecanicista: a do relógio. Os animais funcionam à perfeição assim como o relógio, que por ser “composto de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo com mais acerto que nós com toda a nossa prudência”⁴⁹).

Feitas essas considerações podemos chegar a algumas conclusões. A primeira é que a diferença entre o homem e o animal revela-se no uso da linguagem. O homem possui a faculdade exclusiva de formular novas proposições em relação a qualquer assunto que se apresente. Esta diferença não pode ser baseada em diferenças fisiológicas periféricas, ou na suposta ausência de órgãos apropriados, pois “os órgãos dos seus corpos [dos animais] não são muitos diferentes dos nossos”⁵⁰. Descartes quer destacar o aspecto *especializado* do comportamento do animal, que, devido seu caráter regular e repetitivo, sempre reagirá de maneira uniforme a certos estímulos. O automatismo, como demonstra a *monotonia* da engrenagem do relógio, é uma espécie de perfeição. O animal-máquina age pela associação fixa de enunciados através de a) estados fisiológicos e b) estímulos externos. São excluídos da esfera da verdadeira linguagem os gritos de prazer e dor, além do que pode ser ensinado

⁴⁸ AT, VI, pp. 57-58.

⁴⁹ Idem

⁵⁰ Carta de 23 ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646.

pela arte. O papagaio não *fala* propriamente “bom dia” à sua senhora, mas por assim dizer *regurgita* os sons que escutou. Ele não *inventa e compreende* símbolos; reage tão somente à palavra que captou como um *sinal*, mas não pode interpretá-la simbolicamente⁵¹. Reduzidos à função sensório-motora, os animais limitam-se a expressar suas emoções e necessidades (*besoins*), sendo incapazes de nomeá-las. O papagaio, adestrado pela arte, é um mero *imitador* da natureza⁵²; reproduz sons materiais, não articula significados. Logo, a aquisição e a utilização da linguagem não podem ser explicadas por um processo de pura imitação.

A linguagem humana é, em primeiro lugar, *livre de estímulos internos ou externos* e, segundo, *ilimitada*. Esta é primeira conclusão geral da “lingüística cartesiana” de Chomsky: a *livre* expressão do pensamento, sua adequação a novos contextos, expressa um comportamento oposto àquele condicionado por estímulos. Eis o “aspecto criador do uso ordinário da linguagem”. Segundo Chomsky, é impossível explicar segundo pressupostos mecanicistas este “aspecto criador” do uso da linguagem. É por isso que Descartes postulou um espírito – substância cuja essência é o pensamento autônomo, livre de coerções materiais. Os dois princípios de movimento justificam a diferença entre as funções corporais e funções criadoras. O comportamento humano, na sua totalidade, não pode ser *totalmente* previsto. A capacidade em responder à novas e inesperadas questões e

⁵¹ Ver a importante distinção entre *sinal* e *símbolo* de Benveniste: “A má compreensão desta distinção causa toda espécie de confusões e falsos problemas”(op. cit., p. 27). O sinal é um fato físico ligado a outro fato físico; o animal o apreende como impressão sensorial e não enquanto função significativa. O símbolo não tem uma relação natural com o que simboliza. A invenção e interpretação dos símbolos é uma capacidade exclusiva da espécie humana. Ver também “Comunicação animal e linguagem humana” (pp. 56-63).

⁵² A concepção cartesiana das relações entre arte e natureza (assim como da idéia da poesia) parece estar dentro de uma lógica platônica, pois sustenta que a arte é uma *mimesis* da natureza, uma imitação de segunda ordem: “(...) do momento que a arte é *uma imitadora* da natureza e que os homens podem fabricar autômatos variados os quais, sem qualquer pensamento, se acha o movimento, parece conforme à razão que a natureza produza também seus autômatos, mas que *levam vantagem em muito sobre os produtos da arte*” (AT V, p.277).

estabelecer infinitas combinações possíveis com meios finitos indica a criatividade do uso da língua. O aspecto criador da linguagem, e apenas ele, indica a “verdadeira diferença”⁵³ entre homens e animais, pois torna *manifesto* o pensamento. A faculdade da linguagem está “situada além das limitações de qualquer mecanismo imaginável. Assim, uma psicologia totalmente adequada exige que se postule um ‘princípio criador’ ao lado de um ‘princípio mecânico’, que basta para explicar todos os outros aspectos do mundo inanimado e animado e também uma significativa gama de emoções e ‘paixões’ humanas”⁵⁴.

Concluindo: a linguagem humana, em contraste com a pseudo-linguagem animal, está livre do controle de estímulos externos ou internos e não se restringe a nenhuma função comunicativa prática; a capacidade da fala independe de um estímulo *coercitivo*. A linguagem é livre para servir como o instrumento do pensamento ao lhe oferecer múltiplas possibilidades de expressão. A especificidade do falar está na aptidão do homem em responder tudo “à propósito dos assuntos que se apresentam”⁵⁵. A comunicação animal, ao contrário, pode ser explicada por uma lógica do tipo pergunta-resposta na qual o animal se adapta a uma *solicitação particular*. Eis a diferença entre o autômato e o homem racional: embora ambos sejam universais, o primeiro estabelece uma correspondência rigorosa entre um instrumento e uma operação, entre um órgão e uma função motora. A razão, ao contrário, é instrumento universal, cujos movimentos internos não podem ser previstos com infalibilidade. Sua flexibilidade e capacidade de inovação são tamanhas que é praticamente impossível que, para cada circunstância, uma única ação ou reação possa ser *prevista* com

⁵³ Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649.

⁵⁴ Chomsky, op. cit., p. 16

⁵⁵ AT IV, p.575

certeza. O papagaio fala porque foi estimulado ou tem necessidade; o homem, porque quer e pensa⁵⁶.

Estas considerações marcam bem a diferença entre Montaigne e Descartes. Para aquele a linguagem e o pensamento livre não constituem o critério específico que distingue a humanidade. Para este, a palavra manifesta precisamente a passagem de uma ordem a outra. É com a instituição da linguagem que a noção de homem ganha um sentido mais preciso e absoluto. Em suma, “a palavra só convém ao homem”⁵⁷.

V. *Ligamos nossos pensamentos a palavras que não os exprimem com exatidão...*

No final da primeira parte dos *Princípios da Filosofia* Descartes esboça uma espécie de “psicologia do erro”⁵⁸, enumerando suas principais causas. São quatro: a primeira se refere aos preconceitos infantis, a segunda à memória, a terceira ao apego a imaginação e a quarta à linguagem. O erro pela linguagem, de certa forma, sintetiza os três primeiros. Descartes mostra que o funcionamento da discursividade depende da memória. Por seu intermédio ligamos pensamentos a palavras. Pensamos em alguma coisa e confiamos à

⁵⁶ A comparação do homem com o papagaio pode soar contemporaneamente um tanto prosaica. Mas ainda hoje vemos renomados estudiosos citando-a. Recentemente foi publicado um artigo em que o professor de Harvard Steven Pinker, psicólogo experimental que estuda as origens e os mecanismos da linguagem, afirma sobre o aprendizado da língua pelas crianças: “Claramente, aprender uma língua não pode ser apenas uma questão de gravar frases individuais, porque *crianças não são papagaios*. Elas não *regurgitam* simplesmente o que ouvem dos seus pais. A essência da linguagem é a capacidade de juntar palavras em *novas combinações*, e é o que permite expressar um leque *ilimitado de pensamentos*. (Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 27 de abril de 2008, p. 4; grifo nosso). Pinker confirma as premissas cartesianas. Comparemos com um trecho de Descartes: “Não é crível que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos da sua espécie, pudessem igualar uma criança das mais estúpidas, ou pelo menos uma criança de cérebro confuso, se a alma deles não fosse de natureza bem diferente da nossa” (Discurso, AT, VI, p. 58).

⁵⁷ Para Frédéric de Buzon, estas considerações sobre a linguagem mostram que a antropologia cartesiana permanece em grande parte analógica. O intérprete afirma que, em Descartes, a linguagem como tal não garante a certeza do pensamento. Mesmo que a fórmula do *cogito* remeta tanto a um ato puramente mental quanto um ato de palavra, isto não significa que o filósofo tenha privilegiado a linguagem na esfera das atividades humanas: “A linguagem não é portanto critério vivido ‘do interior’. Em compensação, a linguagem é critério, e o único critério, do homem exterior enquanto tal” (op. Cit., p. 462).

⁵⁸ Digo “psicologia” para diferenciar do contexto da quarta meditação, que descreve uma espécie de “metafísica” do erro.

memória a seleção de determinada palavra que a expresse. Ora, é mais fácil *lembrar* das palavras que das coisas que as representam. Aí está o problema. Não conseguimos conceber com suficiente distinção a ponto de separar a coisa da palavra selecionada: “Por isso a maioria dos homens presta mais atenção às palavras do que às coisas; e, por conseguinte, freqüentemente aceitam termos aos quais não vinculam nenhum significado”⁵⁹. O erro começa com a escolha irrefletida de palavras, muitas vezes inadequadas para exprimir o que se quer. Escolhemos as palavras antes de pensar. O procedimento ideal seria: primeiro, pensar ou lembrar *com clareza e distinção* da coisa (a bem dizer, do conceito da coisa, do seu significado) e depois selecionar a palavra que melhor a representa. Ir primeiro à coisa, pensá-la com atenção, refinaria a escolha do signo adequado. Numa palavra: *é preciso antes pensar bem*, com clareza e distinção, *para falar ou escrever bem*. Se há um estilo cartesiano de escritura, esta será sua premissa geral.

Vemos a realização desta premissa, segundo Valéry, na célebre passagem do pedaço de cera, em que Descartes exhibe seu “estilo admirável”. Vale a pena citar o elogio de Valéry:

“Estas linhas são perfeitas. Nenhuma solicitação estranha ao que devem dizer as estraga; nenhuma intenção de efeito altera a *pureza* do seu acento e a sóbria simplicidade de seu movimento contido. Não existe nelas uma só palavra que não seja indispensável e que, todavia, não pareça delicadamente escolhida. Vejo aí um *modelo da adaptação da palavra ao pensamento*, no qual se compõe a maneira igual e destacada própria do geômetra que enuncia, com uma certa graça discretamente poética que torna mais sensível o ritmo, o número, a estrutura bem medida deste pequeno fragmento”⁶⁰.

A perfeição da prosa de Descartes consistiria na habilidade em adequar a palavra ao pensamento, sem nenhuma intenção retórica de efeito, na qual a *pureza* do estilo sobrepõe-

⁵⁹ *Princípios da Filosofia*, Livro I, cap. LXXIV.

⁶⁰ Valéry, P. *Une vue de Descartes*. Variété V (2002), p. 762-763.

se a intenção meramente persuasiva. Este trecho mostraria de forma exemplar o classicismo do estilo cartesiano, em que observamos como a composição rítmica consegue *imitar* o movimento (lento e contido) do pensamento.

A partir destas considerações proponho a seguinte questão: há um ideal estilístico proposto ou defendido por Descartes? Penso que a resposta a esta pergunta depende da leitura atenta de duas cartas fundamentais, escritas no fim da década de 20 e que, assim como as três cartas citadas acima, formam um todo: a carta aberta a Balzac, provavelmente de março de 1628, e a carta a Mersenne de 20 de novembro de 1629, cujo assunto gira em torno da proposta de uma língua universal.

Em 1624 Balzac⁶¹ publica um volume de *Lettres* que dividiu a opinião pública. Enquanto alguns saudavam a obra⁶², recebendo-a como a expressão mais bem acabada do modernismo, outros a atacavam duramente⁶³. Os críticos de Balzac, que preconizavam um estilo “natural”, afirmavam que seu estilo fora corrompido pela linguagem da *côrte*, repleta de ornamentos e hipérboles. O estilo balzaquiano, meio barroco, refletia a maneira muito peculiar da escrita dos jesuítas de La Flèche, onde estudara o escritor. Os jesuítas franceses desenvolveram um estilo particular de retórica, em que tentaram promover um equilíbrio entre dois estilos contrários: o estilo ático, demasiado seco, cujo modelo era Sêneca; e o estilo asiático barroco da segunda sofística, cujo artífice era Cícero. Contudo, a tentativa de

⁶¹ Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654) é considerado um dos maiores estilistas da língua francesa, embora hoje esteja quase esquecido. Segundo o historiador da literatura Gustave Lanson, um dos grandes méritos de Balzac foi ter reinventado a frase oratória, ampla, ritmada, sonora: “Ele ensinou também as harmonias secretas da linguagem: as que resultam da unidade do tom, da igualdade, da continuidade dos desenvolvimentos. Ele ensinou a dominar uma idéia, uma cor: mostrou como as transições servem para ligar e conciliar” (Lanson, op. cit., p. 392).

⁶² Por exemplo F. Ogier em sua *Apologie pour Monsieur de Balzac*. Descartes, amigo de Ogier, parece em muitos pontos se inspirar neste texto.

⁶³ Em especial F. André e Dom François Goulu. In: J.Lafond, (1992) p.424.

equilíbrio não vingou; os jesuítas tenderam mais para o segundo estilo. Esta tendência foi exibida por Balzac, que se tornaria um dos mais renomados asianistas do século XVII⁶⁴.

Como Ogier, Descartes defenderá seu amigo Balzac. Em março de 1628 escreverá uma apologia em latim das *Lettres* deste autor intitulada “Julgamento sobre algumas cartas de Monsieur de Balzac”, endereçada provavelmente a um amigo comum dos dois⁶⁵. Ao contrário de alguns intérpretes, considero esta carta uma das mais importantes do acervo cartesiano⁶⁶. Nela estão em jogo muito mais que questões “puramente literárias” ou estilísticas. Há aspectos éticos, políticos, lingüísticos, históricos, antropológicos e até, em certo sentido, míticos. Descartes aí esboçou uma “genealogia” hipotética da linguagem. Vejamos algumas passagens significativas:

“Em tempos primevos, antes da civilização, antes que houvesse qualquer desentendimento no mundo, e quando a língua era a expressão ingênua e espontânea das emoções da alma transparente, a eloquência das mentes superiores era como uma força divina cuja fonte encontrava-se no amor à verdade e no abundante bom senso. Foi ela que arrancou os homens semi-selvagens das florestas, criou as leis, fundou cidades e teve o poder de governar e o de persuadir”⁶⁷.

Descartes parece aludir ao conhecido episódio da torre de Babel, no qual Deus teria, com a confusão das línguas, aniquilado as possibilidades da construção de uma torre que atingiria o céu. Antes, havia uma língua original: “Toda a terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras”⁶⁸. Descartes imagina uma “utopia”, um tempo em que não havia *desentendimento* entre os homens. A idade de ouro da eloquência pertenceria a estas civilizações primitivas e incultas onde a língua obedeceria às emoções de um espírito puro

⁶⁴ Sobre o contexto desta discussão ver S.Gaukroger (1999), pp. 78-79, 232-234, 256. E também J. Lafond, (1992), pp. 424-431.

⁶⁵ AT, I, p. 7-11. Este remetente é talvez Jean Silhon.

⁶⁶ É surpreendente (e decepcionante) que um intérprete do porte e refinamento de um Alquié considere que esta missiva tenha apenas um “interesse puramente literário”. *Oeuvres philosophiques*, Tome I, p. 64.

⁶⁷ AT, I, p. 9. A tradução desta carta se encontra em S. Gaukroger, op. cit., p. 563-64, nota 47.

⁶⁸ Gênesis, 11, 1-10.

(*candidae mentis*) e conferiria aos melhores espíritos (*maioribus ingeniis*) o divino dom da eloqüência. Descartes relaciona a *pureza de espírito* à maioria intelectual. Pode-se ler esta narração como uma crítica velada ao homem do seu tempo e a defesa de um novo tipo de homem. O “espírito puro” aí descrito, quase duas décadas depois, terá um nome: Poliandro, o discípulo de Eudoxo do diálogo inacabado *Busca da verdade pela luz natural*. Poliandro é uma espécie de “homem sem preconceitos”, que não fora “corrompido” pela cultura livresca, cuja honestidade intelectual qualifica-o para o exercício dialógico. O que há em comum em Descartes e Balzac é a defesa de um humanismo diferente dos doutos e eruditos. As “mentes superiores” são forjadas pela pureza e pelo bom senso; acima de tudo, amam a verdade. Prescindem da erudição [e portanto da autoridade] livresca. Foi o amor à verdade que impulsionou a civilização e constitui a ordem política. A eloqüência antiga, portanto, atende aos ditames da verdade e do bom senso. Contudo, foi distorcida pelos Gregos e Romanos:

“Pouco depois, entretanto, com os gregos e os romanos, as disputas entre as cortes e a freqüência dos discursos políticos a corromperam, ao ser ela usada em demasia. É que foi transmitida aos homens comuns, que, não tendo o desejo de convencer o público através de um franco combate armado com a verdade, reverteram para sofismas e armadilhas, usando palavras esvaziadas de sentido. Não lhes era incomum enganar dessa maneira as pessoas ingênuas, mas, apesar disso, tão pequeno era seu direito de disputar a glória da eloqüência com os Antigos quanto é o dos traidores de rivalizar com os soldados na bravura”⁶⁹.

Pouco importa se a genealogia de Descartes é factível. Importa seu tom polêmico: a metáfora militar⁷⁰ da *batalha* pela verdade aparece em grande estilo, investindo contra os gregos e os romanos, logo eles, que serviam de modelo de inspiração ao humanismo renascentista. A crítica de Descartes, como foi dito, é uma apreciação dos humanistas do seu tempo, subservientes a autoridade clássica. O intento cartesiano é eminentemente

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Sobre as metáforas militares de Descartes ver Cahné, P-A. (1980) pp. 148-150.

reformador. Como Balzac, representa um humanismo que fomenta a autonomia individual, cuja meta é a afirmação do indivíduo criador e não *imitador* dos modelos antigos. Há, como assinalou um comentador, certo heroísmo nesta afirmação de si⁷¹. O estilo de Balzac teria, aos olhos de Descartes, atingido este equilíbrio entre a língua e o pensamento verdadeiro:

“No caso do Sr. De Balzac, porém, tudo o que ele se propõe dizer é explicado com argumentos tão sólidos e ilustrado com tão belos exemplos, que seu traço mais admirável é uma certa veemência estilística aliada a uma paixão natural, a qual não é desarticulada por sua criteriosa habilidade, e, com a elegância e a ornamentação dos tempos modernos, ele preserva o vigor e a majestade da eloquência da antiga oratória. Não abusa da simplicidade dos seus leitores, mas usa, em geral, argumentos tão claros que eles facilmente ganham crédito em meio às pessoas comuns, mas os quais, ainda sim, são tão corretos e verdadeiros que, quanto melhor a mente do leitor, mais é certo é que sejam convincentes, especialmente quando ele deseja provar a outrem apenas aquilo de que já se convenceu”⁷².

A primeira vista, parece surpreendente a defesa cartesiana do rebuscado estilo de Balzac. Contudo, o Balzac aí descrito foi certamente revisado e adequado segundo o espírito cartesiano. Balzac teria conseguido conciliar os recursos estilísticos modernos com a pureza e transparência da antiga oratória. No ideal subjacente a esta apologia há um modelo que preconiza a *comunicação da verdade*. A eloquência original exprimiria a verdade na sua *transparência*. A comunicação entre o falante e o ouvinte seria como que “imediate”, sem necessidade de quaisquer mediações retóricas. Sem estratagemas ou efeitos, o discurso teria a propriedade de ser universal. Neste sentido, a crítica dos estilos áticos visa, sobretudo, a rejeição das formas de eloquência que ocultavam a falta de argumentos sólidos e verdadeiros. A eloquência de Balzac estaria próxima do ideal antigo, onde a verdade era comunicada através de argumentos que convenceriam até as pessoas mais simples. Não haveria a necessidade de ardis. Convencer o outro, tanto para Balzac

⁷¹ Lafond, op. cit., p. 426.

⁷² AT, I, p. 11.

quanto para Descartes, supõe o prévio convencimento de si. No processo de autopersuasão o sujeito despoja-se de seus interesses particulares e age com retidão de espírito. Sem dúvida há uma ética do trabalho intelectual sugerida nestas passagens. Uma ética do decoro e do desinteresse, em que o “amor pela verdade” transcende o limitado mundo dos interesses políticos e motiva o discurso do falante ou do escritor. Ser honesto intelectualmente, livre de preconceitos, parece corresponder àquela pureza primitiva imaginada por Descartes. Há, portanto, uma condição moral subjacente ao exercício oratório ou da escritura. Eis o aspecto fundamental. O jogo literário ou filosófico deve ser regulado por uma ética em que a virtude fundamental é a probidade intelectual do sujeito do discurso.

A maestria do estilo deste Balzac cartesiano induziria uma atenção mais aguçada dos leitores. Sua escrita estimulava uma apreensão mais clara e distinta do discurso. Este ideal de transparência, onde a língua é o espelho d’alma, será confirmado pela carta em que Descartes critica o projeto de uma língua universal. A criação de tal língua dependeria da aquisição da “verdadeira filosofia”, isto é, o método de decomposição das idéias complexas em simples⁷³. A idéia de uma língua universal soa artificial demais aos ouvidos de Descartes⁷⁴, embora tenha como premissa algo *possível*: que temos a capacidade de reconhecer quais de nossas idéias são claras e distintas; para tanto, basta sermos guiados

⁷³ “A redução à ‘construção simples’ é uma primeira etapa para a percepção do discurso”. (Chomsky, op. cit., p. 44).

⁷⁴ Há dois inconvenientes práticos desta “língua”. O primeiro é de ordem fonológica (anticacofonia): “(...) o mau encontro das letras [produzem] muitas vezes sons desagradáveis e insuportáveis ao ouvido; pois toda a diferença das inflexões das palavras o uso a fez para evitar esse defeito”. O segundo consiste na dificuldade em aprender as palavras desta língua. Com efeito, como se pode aprender uma língua que não dispõe de nenhum livro escrito ou dicionário estabelecido? É mais fácil que “todos os homens concordem aprender o Latim ou qualquer outra dessas [línguas] em uso” (carta de 20 de novembro de 1629)

metodicamente pela luz natural. A utilização desta língua é, por *direito*, possível; mas seu uso efetivo é pouco provável devido a “ordem das coisas”⁷⁵.

Em síntese, penso que estas duas cartas, ao trazerem a noção de uma “língua pura”, demonstram o interesse de Descartes em uma reforma da linguagem. Evidente que esta reforma não resultou em algum programa ou doutrina. Mas a crítica cartesiana também não ficou presa a uma mera nostalgia estéril. Descartes não concebeu nenhuma retórica porque não precisou: sua filosofia bastava para reformar também a linguagem. Se admitirmos o desejo de uma “reforma” da linguagem, esta deveria ser consequência da reforma do pensamento: “Quem deseja ir além do conhecimento vulgar, deve envergonhar-se de ir buscar razões de dúvida nas *invenções da linguagem comum*”, afirma na segunda meditação⁷⁶. Portanto, a possibilidade do retorno da expressão das “emoções da alma transparente”, depende da “verdadeira filosofia” - a filosofia cartesiana, por suposto. Ora, se o que pensamos não se reflete no que falamos ou escrevemos isto não se deve não às limitações ou imperfeições intrínsecas à linguagem, mas ao hábito de não pensar conforme a reta razão. Não há sentido em falar em estilo cartesiano em termos puramente estilísticos: seu estilo não se reduz à escritura, ao frasismo à la Balzac, mas é o resultado de uma ética do bem pensar e bem agir. Neste sentido, as palavras de Gouhier sintetizam com precisão a postura cartesiana: “O verdadeiro mestre do Descartes escritor é o Descartes filósofo”⁷⁷.

VI. As coreografias do pensamento: Descartes e as formas discursivas.

⁷⁵ Descartes apresenta dois inconvenientes práticos desta língua. O primeiro é de ordem fonológica, regulado por um princípio de anticacofonia, pois “o mau encontro das letras [produziriam] muitas vezes sons desagradáveis e insuportáveis ao ouvido”. O segundo reside na “dificuldade em aprender as palavras desta língua”, pois seria pouco provável que esta se universalizasse a tal ponto que todos concordassem em aderir a seu uso. Seria como que um retorno à condição existente antes de Babel, o que demandaria “que o mundo todo outra coisa não fosse senão um paraíso terrestre, o que não é bom conjecturar a não ser no país dos romances” (carta a Mersenne de 20 de novembro de 1629)

⁷⁶ AT VII, p. 32. Grifo nosso.

⁷⁷ Gouhier, H. (1962) p. 78.

A apologia das *Lettres* de Balzac revela um Descartes atento às questões literárias do seu tempo. Na década de vinte manteve relações com círculos literários e é provável que tenha conhecido o escritor Théophile de Viau, membro do *Parnasse Satyrique*⁷⁸. Este conhecimento literário lhe foi muito útil na elaboração dos seus escritos. Descartes praticou diversas formas discursivas, o que prova não só sua destreza literária, mas principalmente sua preocupação com o julgamento e recepção da sua obra.

A escolha por um determinado gênero ou estilo não é fortuita. É determinada em parte pelo gosto da época, pela formação do autor e suas inclinações pessoais. Mas, no caso de Descartes, indica acima de tudo suas preocupações epistemológicas, comunicacionais e uma vontade de *legitimação* da sua doutrina. Não há neutralidade quando se escolhe uma forma discursiva. O autor quer persuadir seu leitor, conquistá-lo. Quer, numa palavra, tornar-se irresistível ao seu público. E toda escolha implica na exclusão de uma parcela do público. Descartes sabe disso e não foi à toa que escreveu as etapas do seu itinerário intelectual quatro vezes e em quatro formas discursivas diferentes: O *Discurso do Método*, em forma de ensaio livre e em língua corrente, foi destinado a um amplo público de leitores; os *Princípios*, em forma de manual, cujos capítulos são intencionalmente sintéticos para deixar o espaço aos comentários do mestre, foi destinado às Escolas; a *Busca da Verdade pela Luz natural*, em forma dialogada, pretendia ser acessível tanto aos sábios quanto ao homem do mundo; enfim, as *Meditações*, escritas originalmente em latim, foram destinadas primeiro e principalmente aos doutos da Faculdade Parisiense de Teologia.

A questão que nos interessa é: há a preeminência de um gênero no corpus cartesiano? Há um gênero que simboliza a essência da metafísica cartesiana? Seria a

⁷⁸ Gaukroger, S. (1999) p. 180.

meditação? Ou: esta variedade significa que a forma do solilóquio meditativo não apresenta uma vantagem especial em relação aos outros gêneros?

Na segunda metade do século XX as *Meditações* foram alçadas definitivamente ao posto de obra [filosófica] principal do *Cartesius*, ocupando assim o lugar do *Discurso do Método*, sem dúvida a obra mais conhecida e divulgada ao longo da história. Com efeito, as *Meditações* (com as *Respostas às Objeções*) não apenas apresentam a exposição mais completa e sistemática da metafísica cartesiana como representam a essência do humanismo cartesiano, ao descrever em toda sua plenitude o drama solipsista do sujeito do conhecimento. O solilóquio, aparentemente, seria a forma literária mais apropriada de exposição da metafísica, pois acentua a solidão que se segue à descoberta do cogito. Nada mais apropriado que um discurso no qual o filósofo solitário dialoga consigo mesmo, num esforço de autoconvencimento que o qualificará para a conquista da sua autonomia e da fundamentação da ciência. O solilóquio, por suas características internas, parece se adequar como uma luva ao ambicioso projeto cartesiano.

Respondendo à questão, creio que não há a preeminência de um ou outro gênero na exposição da metafísica cartesiana. Para Descartes, só a verdade é unívoca e universal. Os meios de expô-la são contingentes. Pois vejamos alguns gêneros: tratado, diálogo, disputas, ensaio, meditação, autobiografia, dicionário, conto, romance, poema, aforismo, máximas, dissertação, tese, carta, apologia, etc. Inúmeras são as formas discursivas. Descartes praticou pelo menos seis desses gêneros – tratado, ensaio, meditação, diálogo e carta - se considerarmos a “história do seu espírito”, descrita no *Discurso*, como uma autobiografia (as suas “confissões”, por assim dizer). Só o volume das suas correspondências ocupa mais da metade da sua obra publicada. Portanto, não há nenhuma razão para considerar que as

Meditações tenham uma preeminência *como o gênero* por excelência do *Cartesius*. O solilóquio, considerado em si mesmo, não apresenta nenhuma vantagem teórica, por exemplo, em relação ao diálogo (veremos abaixo que o solilóquio é uma forma de diálogo). Descartes chega a afirmar que a forma dialogada é até mais cômoda para a divulgação da verdade: “Para este efeito, não achei estilo mais cômodo que o das conversas honestas onde cada um revela familiarmente a seus amigos o que há de melhor em seu pensamento”⁷⁹.

Não pretendo com isso depreciar as *Meditações* ou rebaixá-la do seu status canônico. Pelo contrário. A meu ver, as *Meditações*, ao lado do *Discurso*, são as obras mais importantes do acervo cartesiano. Avaliadas estritamente pelo viés literário e poético, as duas primeiras partes do *Discurso* e mesmo a belíssima carta de 5 de maio de 1631, se equiparam ou superam as *Meditações*. Mas, considerada como um todo - como filosofia rigorosa e como “literatura” – podemos considerá-la a principal obra filosófica de Descartes. Nas *Meditações* vemos como em nenhuma outra a realização daquilo que Valéry chamou de *intenção original* da filosofia cartesiana: “Era do desígnio de Descartes nos fazer ouvir a si mesmo, isto é, nos inspirar seu monólogo necessário, e de nos fazer pronunciar suas próprias vozes. *Trata-se que achemos em nós o que ele achava em si*”⁸⁰.

*

Acima procurei expor em linhas gerais a concepção cartesiana de linguagem a partir de três questões-chave. Vimos em primeiro lugar que a linguagem pode ser definida como um discurso de *significados* expressos por palavras (signos) e que entre ambos há uma relação de arbitrariedade. Segundo, que a linguagem manifesta a criatividade e a liberdade

⁷⁹ AT X, 498.

⁸⁰ Valéry, P. *Fragment d'un Descartes, Variété II*, p. 145.

específica da humanidade e, por isso, podemos considerá-la como o argumento mais importante que fundamenta a distinção entre o homem e o animal. Em terceiro lugar, que Descartes sugere um “ideal estilístico” em que aquilo que se pensa pode ser transmitido em sua transparência, através de um esforço em adequar as palavras ao pensamento.

A análise do conceito de linguagem revelou sua interdependência com os conceitos de pensamento e liberdade. Com Chomsky, vimos que a linguagem oferece infinitas e imprevisíveis possibilidades de expressão e nisto consiste seu “aspecto criador”, irredutível ao modelo de explicação mecânica. É este aspecto que devemos guardar na memória: pensar, falar, escrever, discursar, meditar, são atos que exprimem o caráter imprevisível da liberdade humana.

*

Na segunda meditação Descartes concebe uma das imagens mais intrigantes da sua galeria. É aquela em que o sujeito meditante, imaginando que olha os transeuntes pela janela, supõe que por baixo dos seus chapéus e trajes possam se esconder autônomos. Não há garantia *a priori* de que sejam de fato homens que andam pela rua. A radicalidade da suposição é desconcertante: em uma frase pulveriza o bípede implume platônico. Andar com duas pernas não requer necessariamente um ser pensante. É um ato mecânico, executado pela simples conformação dos membros. O andar, pois, não distingue o homem do animal. Só a fala articulada é indício de humanidade.

Descartes bem que poderia ter contraposto à mecânica do andar um ato que se vale da maquinaria corporal, mas que expressa a liberdade humana: a dança, por exemplo. Na dança, que podemos definir como uma série ritmada de gestos, passos e movimentos, há a

síntese perfeita entre o mecânico e o espiritual, entre o corpo e a alma, entre a arte e a natureza. O pensamento é como uma dança: se vale da matéria (palavras) para exprimir um significado imaterial. Ambos são dinâmicos, pois supõem movimentos. Ambos requerem arte e método: treino, repetição, esforço. Ambos buscam o equilíbrio e a elegância.

Ora, se pensar é dançar com os significados das palavras, o que seria uma forma discursiva, senão a coreografia do pensamento?

CAPÍTULO II

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NA MEDITAÇÃO CARTESIANA

É uma dupla leitura que requerem as Meditações: um conjunto de proposições que formam um sistema, que cada leitor deve percorrer se quiser experimentar a verdade; e um conjunto de modificações que formam um exercício, que cada leitor deve efetuar, pelos quais cada leitor deve ser afetado se ele quer ser a seu turno o sujeito enunciante, por sua conta própria, esta verdade.

Michel Foucault, *Meu corpo, este papel, este fogo.*

I. Introdução

Há muitos aspectos envolvidos no exercício meditativo: ético, artístico, lúdico, social, religioso, filosófico, psicofisiológico, pedagógico, epistemológico, etc. Como um conjunto de práticas e técnicas, a meditação nem sempre pertence à esfera da ordem do discurso teórico. Meditar pode ser um modo de vida. A prática reiterada deste exercício espiritual tem como finalidade operar uma metamorfose do eu. A meditação requer um sujeito móvel, maleável, decidido a transformar radicalmente a si mesmo. Mesmo a meditação demonstrativa cartesiana, regulada por rígidas diretrizes metodológicas, não escapa desta regra. Evidente que a finalidade das *Meditações* é científica - fundamentar a ciência em bases sólidas. Mas esta fundamentação, talvez a grande meta da trajetória intelectual de Descartes, *dependerá* de uma reforma intelectual à altura do empreendimento. Este é o *mythos*, a “trama” da obra filosófica maior de Descartes: a fundamentação da ciência e a contemplação da verdade são condicionadas por uma

transformação individual. A originalidade cartesiana consistirá em “atualizar” os exercícios espirituais legados pela antiguidade, impondo-lhes o rigor e a precisão do método, dando-lhes a justeza de uma roupagem costurada por linhas matemáticas.

Mas, como afirmamos, a definição do exercício meditativo implica na análise de um conjunto de elementos. Meditar tem, em primeiro lugar, um alcance *ético*, na medida em que é uma ação deliberada, refletida, pela qual o sujeito visa aperfeiçoar a si mesmo, *habituá-la* sua alma e seu corpo, *acostumá-los* a uma rigorosa disciplina espiritual. A meditação possui um caráter *artístico*, pois supõe a aplicação de uma determinada *técnica* (*téchne, ars*) para *operar* esta transformação; além disso, insinuando-se no domínio da estética, a meditação se estabeleceu como um importante gênero literário e filosófico. Há também o aspecto *lúdico*, se tomarmos o termo na acepção que lhe conferiu Huizinga em seu célebre ensaio⁸¹. Há um elemento *social*, porque, em geral, o ascetismo impõe um regime de solidão estudiosa e um afastamento da vida social. A meditação também envolve um aspecto *psicofisiológico*, se a considerarmos como uma “terapêutica” intelectual, que visa operar uma alteração na constituição física e mental daquele que a pratica. Há também uma dimensão religiosa, porque para certas tradições espirituais meditar é o instrumento mais eficaz para a contemplação de Deus e do divino. Finalmente, há a meditação ao modo filosófico, um dos caminhos para a contemplação da verdade. Muitos destes aspectos são interdependentes. Em alguns casos, fica difícil demarcar com precisão as fronteiras que separam uma meditação mística e uma meditação filosófica. Em certas culturas a meditação terá uma função essencialmente soteriológica. Em outros casos, podemos considerá-la predominantemente como um exercício intelectual utilizado para a obtenção de

⁸¹ Johann Huizinga. *Homo Ludens*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

determinados resultados teóricos. A meditação demonstrativa cartesiana, como veremos, se enquadrará neste segundo caso.

Além desta polissemia conceitual, há que considerar o fator histórico. A meditação, como qualquer prática espiritual, possui uma longa história. Quando pensamos nas *Meditações* de Descartes, nas suas influências mais próximas, logo nos vem à cabeça as obras legadas pela tradição cristã. Não sem razão: Descartes foi formado por La Flèche, instituição jesuíta cujo *curriculum* era farto de textos da literatura cristã, como os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Contudo, a meditação é mais antiga; antecede, e muito, o período renascentista e medieval. Era comum nas escolas da era imperial, em especial entre os estóicos. E, se quisermos ampliar nossa geografia filosófica, constataremos que a arte da meditação foi melhor desenvolvida pela mística hindu. Mas deixemos estas considerações históricas para depois.

Um primeiro recurso metodológico para definirmos o conceito de meditação é a etimologia⁸². Descartes utilizou o termo latino *meditatione* no título da sua principal obra de metafísica. *Meditatione* vem de *mederi*, do vocabulário médico, mesma raiz dos verbos “medicar”, “emendar”, “cuidar”, “cultivar”. Há uma ligação semântica entre “meditação” e “medicação”, o que confirma o alcance terapêutico deste exercício. Foucault, com seu refinado faro filológico, chamou a atenção para a proximidade do termo grego *meléte* com o princípio do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). *Meléte* quer dizer ao mesmo tempo “meditação” e “exercício”⁸³. Tanto no vocabulário grego quanto no latino há este parentesco. A definição corrente do verbo meditar, encontrada nos dicionários, é “submeter

⁸² Para um exame mais detalhado da etimologia do termo meditação ver François Guéry, *Descartes et la méditation. Ce que méditer veut dire* (2000), pp. 169-74.

⁸³ *A hermenêutica do sujeito* (2006), aula de 6 de janeiro de 1982, p. 14.

a um exame interior, pensar *em*, planejar, projetar”⁸⁴. Este “pensar em” designa o uso do verbo meditar como transitivo direto: meditar *algo*, meditar atentivamente e exclusivamente *sobre* qualquer coisa. Alguns intérpretes, como François Guéry⁸⁵, procurando definir a especificidade da meditação cartesiana, rechaçam esta significação comum, classificando-a primordialmente na categoria dos verbos “intransitivos”: é o meditar “tout court”. Na verdade, os dois sentidos estão presentes em Descartes. Por um lado há o meditar sobre algo, pois cada jornada das *Meditações* versa sobre um objeto – a alma, Deus, a verdade e a falsidade, etc. Por outro, meditar não é um simples exercício do pensamento sobre um objeto – neste caso o pensamento e seu conteúdo - mas um exercício pelo qual o “sujeito se põe pelo pensamento em uma situação fictícia na qual experimenta a si mesmo”⁸⁶. De todo modo, ao precisar o sentido da meditação aparecerá sempre uma constante subjacente: o exercício. O tempo verbal de *meditatio*, termo designado para cada meditação em particular, é o “freqüentativo” ou “iterativo”. *Meditatio* supõe repetição, reiteração, prática regular. É neste sentido que *meditatio* transcende o sentido corriqueiro do verbo transitivo - “pensar em algo”. Qualquer um pode, ocasionalmente e sem muito rigor, meditar sobre determinado assunto por um *breve tempo*. Mas a forma intransitiva da *meditatio* supõe uma outra relação com o tempo: o pensamento emenda-se através da prática reiterada de exercícios.

Meditar é, pois, uma *ascese*. O sentido etimológico deste termo é simplesmente “exercício”, e não, como se costuma confundir, “ascensão”. Mas a meditação não é um exercício qualquer. Não podemos identificá-la com outros exercícios espirituais, mais

⁸⁴ Dicionário Aurélio. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 1306.

⁸⁵ Guéry, F. (2000), p. 170.

⁸⁶ *A hermenêutica do sujeito* (2006), aula de 3 de março de 1982, p. 430.

“simples” e como que preparação à “performance” do sujeito meditante - assim como não equiparamos o treino para o jogo e o próprio jogo. Existem diversos exercícios espirituais: exercícios mnemônicos, de leitura, de escrita, o exame dos sonhos (*onirocricia*), o exame da consciência, o franco-falar (*parrêsia*), o exercício do “olhar do alto”, os exercícios pelo discurso (exortação, reprimenda, consolação, instrução), a contemplação do mundo e da figura do sábio, etc⁸⁷. Não história da filosofia não existe um tratado específico que tenha codificado uma teoria dos exercícios. O único tratado sobre o assunto, intitulado *Sobre o exercício*, de Musonius Rufo, se perdeu. Há uma íntima relação entre os exercícios do corpo e os exercícios da alma, e isto não só do ponto de vista analógico (sabe-se que no *gymnasion* grego se dava também aulas de filosofia). Todas as grandes escolas filosóficas da antiguidade – platônica, cínica, cética, epicurista e principalmente a estóica – propugnavam determinados exercícios espirituais. Segundo P. Hadot, o que há de comum entre eles é o movimento de *desdobramento*, de mergulho em si, pelo qual o sujeito se recusa a confundir-se com os objetos exteriores e toma distância deles, procurando deter a influência das solicitações mundanas. Neste sentido podemos dizer que a ascese é uma “ascensão”: o eu *eleva-se* a um ponto de vista universal, injusto, imparcial, desinteressado. É precisamente o movimento que acontece nas *Meditações*.

O que está implícito nestas considerações é que a meditação, considerada em toda sua amplitude, nem sempre pode ser reduzida ao domínio puramente teórico-discursivo. Exercitar-se meditando é um modo de vida, um *ethos*; o discurso é sua expressão. Há meditações, por exemplo, que possuem um forte acento místico; as meditações estóicas, um forte apelo moral. Até mesmo na meditação demonstrativa cartesiana encontramos este

⁸⁷ Uma descrição pormenorizada dos exercícios espirituais em Pierre Hadot, *O que é filosofia antiga* (1999), pp. 259-333.

aspecto prático da ascese meditativa (poderíamos dizer *poético*, no sentido etimológico). Meditar é um “fazer”, um “operar”, produz um efeito: imprime na alma um *habitus*. Nas diversas escolas da antiguidade - em que devemos destacar os estóicos, cuja filosofia segundo Foucault representa a “idade de ouro” do cuidado de si – há uma interdependência entre o “modo de vida filosófico” e o “discurso filosófico” (esta é a tese defendida por Hadot). Evidente que para nós contemporâneos o discurso [escrito] possui uma autonomia em relação à conduta e a biografia daquele que o escreveu (essa é uma das premissas de alguns intérpretes estruturalistas). Mas, para os antigos, esta separação era artificial; o discurso filosófico é *uma das formas de exercício* deste “modo de vida filosófico”. O discurso, seja pelo exercício da leitura, do pensamento ou da escrita, tem uma função *formadora, educadora*, e, em alguns casos, terapêutica (como em Antífone, por exemplo)⁸⁸.

Seja qual for o caráter do exercício meditativo, ele terá como meta o aperfeiçoamento da natureza humana – moral ou intelectual. Devemos reter na memória a idéia de uma “segunda natureza” operada pelo hábito (pensa-se em Aristóteles). Pela regularidade e reiteração de uma série de exercícios, uma maneira de ser “artificial” pode tornar-se “natural”. Com a meditação reaparece o tema da oposição entre arte e natureza, entre o mundo natural e o artificial, e a tentativa de “naturalização” de um modo de vida esculpido pelo artifício humano.

Meditar, já dizia Valéry, é uma afronta ao real⁸⁹.

*

⁸⁸ Hadot, P. (1999), p. 270.

⁸⁹ Valéry, P *Choses Tues*. In: *Tel Quel*, p.54

Este capítulo tem como objetivo conceituar e caracterizar a ascese meditativa, procurando indicar a especificidade da meditação cartesiana. Como fazer uma história da meditação extrapolaria os limites desta dissertação, farei apenas uma descrição das principais *técnicas* da ascese meditativa e depois passarei à análise da sua configuração literária, especialmente nos textos da tradição cristã; finalmente, passo à meditação demonstrativa cartesiana.

II. A arte da meditação

Dizíamos que a meditação é um exercício que exige um engajamento voluntário e sempre reafirmado de um sujeito, filósofo ou não, que busca se modificar. Do ponto de vista ascético pode-se meditar de várias formas: em postura meditativa com as pernas trançadas (pensa-se na tradição hindu, budista ou taoísta), em pé, imóvel e silenciosamente (como Sócrates) ou em voz alta (como Pirro e Cleanto⁹⁰), passeando, sentado e enclausurado (como o filósofo da tela de Rembrandt, que Valéry aproxima da figura de Espinosa), ajoelhado, deitado, etc. A meditação comporta vários procedimentos técnicos – fisiológicos, intelectuais, místicos - que pressupõem um domínio de si e das paixões: controle rítmico da respiração, desligamento dos sentidos corporais, concentração firme e contínua, mnemotécnica (esta última técnica pertence exclusivamente à ordem do discurso). Entre estes procedimentos, o mais importante é a concentração. Com efeito, todas as outras técnicas supõem uma atenção contínua, um esforço permanente direcionado a um determinado ponto. A concentração está suposta em cada etapa do itinerário da “viagem” meditativa. Numa palavra, podemos afirmar que meditação é a arte da concentração.

⁹⁰ Hadot, P. *O que é filosofia antiga?* (1999) p. 258.

Este é o ponto de partida do exercício meditativo, do mais banal ao mais elaborado. A concentração em um único ponto, a continuidade firme e unitária da atenção, tem como efeito neutralizar todas as distrações e os automatismos que condicionam a consciência do homem comum. Entregue às incessantes associações, o homem deixa-se dominar por uma infinidade de momentos desconexos e, em certa medida, exteriores a ele. Os sentidos e o subconsciente introduzem na consciência objetos que a dominam. As contínuas associações, as paixões, os desejos, a “vontade de viver”, distraem a cada instante a consciência, projetando-a para fora de si. Mesmo em momentos que são demandados esforços intelectuais, o homem mostra-se passivo; para o pensamento comum basta as concentrações ocasionais e fugidias, estimuladas mais pelos apelos dos objetos exteriores que por uma reflexão demorada. A consciência do homem comum é arrastada por um redemoinho de sensações, palavras, lembranças, expectativas, preocupações, etc. O objetivo da prática da concentração será integrar o fluxo psicomental, dominando a atenção multilateral, descontínua e difusa.

Concentrar-se de modo firme e contínuo não é tarefa fácil. Seja a concentração num objeto físico, seja num objeto intelectual, as dificuldades do meditador no início desta prática são notáveis. Enquanto escrevia estas linhas, por exemplo, constatei que num ínfimo espaço de tempo fui afetado por inúmeras distrações. Primeiro, distrações exteriores: percebo o som da televisão do quarto ao lado, miados de gatos no telhado, latidos, um canto de pássaro, o barulho da minha cadeira quando me mexo, sons de automóveis na rua, e, ainda por cima, escuto uma peça de Debussy; sinto o sedutor cheiro de café fresco que perfuma meu quarto, vejo uma luz piscando no canto inferior do computador, sinto uma pequena coceira nas costas devido sua fricção com a cadeira, aproveito e coço também a

cabeça, sinto a garganta um pouco seca e tomo um gole d'água, etc. Depois, continuando a inspeção, percebo as “distrações internas”: lembro que em instantes terei um compromisso e devo me apressar para adiantar a redação desta dissertação; pensando no trabalho, começo a ficar preocupado e várias expectativas começam a dominar a minha consciência (será que conseguirei entregá-lo dentro do prazo?, será que ele está bem escrito?, será que sua estruturação interna está sólida?, será que meu orientador vai aceitá-lo?...); as dúvidas começam a ocupar minha mente, e então, na tentativa de desligar-me destas solicitações indesejadas, tiro os óculos e alongo o pescoço para cima, baixo e para os lados. E agora procuro voltar inteiramente (?) minha atenção para o objeto de estudo.

Esta rápida inspeção procurou descrever os vários obstáculos que uma consciência comum deve transpor se quiser obter uma concentração contínua. Distrações visuais, auditivas, táteis, olfativas, paixões, memória, expectativas, preocupações, desejos, fadiga, etc. Estas distrações devem ser *combatidas* e dominadas. Esta é uma condição para o exercício meditativo. No contexto das *Paixões da Alma* (em que destacaria os Artigos 41-50, 148, 156, 203, 211-12), Descartes, tal como um médico, prescreve técnicas (“remédios”, de acordo com sua terminologia) pelas quais a alma pode obter domínio sobre suas paixões. O objetivo deste receituário é simples: *fortalecer* a alma e *prepará-la* para a prática da virtude. Por natureza e instinto, o homem tem uma “alma fraca” (*âme faible*). É preciso, mediante exercícios, fortalecê-la, *emendar* suas falhas e limitações, tornando-a forte e robusta. Estas almas fracas possuem três defeitos básicos⁹¹: a) são incapazes de desapegar-se dos sentidos e da imaginação, o que as tornam inaptas às especulações metafísicas; b) recaem facilmente em dúvidas e c) são indecisas e irresolutas nas questões

⁹¹ Para uma descrição detalhada deste tema ver Cavaillé, J. P. *Le sens trompeurs* (1991), pp. 6-9.

acerca da conduta da vida. As duas primeiras fraquezas são de ordem intelectual; a última, volitiva (*Paixões*, § 48). Descartes reconhece que é impossível apenas pela simples ação da vontade *suprimir totalmente* as distrações e paixões. No entanto, podemos contê-las, refreá-las, e em determinados casos “adquirir poder absoluto” sobre elas: “E como a alma, tornando-se muito *atenta* a qualquer outra coisa, pode impedir-se de ouvir um pequeno ruído, ou de sentir uma pequena dor, mas não pode impedir-se, do mesmo modo, de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima a mão, assim pode sobrepujar facilmente as paixões menores, mas não as mais violentas e as mais fortes, *a não ser que se apazigou a emoção do sangue e dos espíritos*. O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo”⁹². Ora, Descartes admite (§ 50) que mesmo as paixões mais violentas podem ser domadas. Com uma condição: por uma longa prática, pelo hábito reiterado de “apaziguar a emoção do sangue e dos espíritos” ou “exercitando-nos em separar em nós os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais costumam estar unidos”⁹³, e não, como num passe de mágica, por uma decisão irrefletida e ocasional. Descartes utiliza um termo do vocabulário bélico para designar esta luta entre a parte inferior e a parte superior da alma: combate. A maestria de si supõe um combate perene entre os apetites naturais e a vontade, almejando o controle da glândula pineal⁹⁴. São esses combates que definem a fraqueza ou a força da alma. A “armas próprias” das almas fortes são os *juízos firmes e determinados sobre o bem e o mal*, os quais o sujeito acatou e, tomando-os como princípios, *decide* conduzir as ações da sua vida. Há uma relação intrínseca entre conhecimento e ação, pois, em geral, tememos aquilo que ainda não

⁹² *Paixões da Alma*, § 46, grifo nosso.

⁹³ *Paixões da Alma*, § 211.

⁹⁴ *Paixões da alma*, § 47.

conhecemos suficientemente. “A sabedoria é principalmente *útil* neste ponto”⁹⁵. O remédio prescrito por Descartes para corrigir os defeitos naturais é a “premeditação”, espécie de reflexão antecipada sobre as razões que nos persuadem sobre uma verdade; esta *antecipação* tem por finalidade a formação de um hábito. Portanto, caso o sangue fique agitado, e as paixões comecem a florir, é preciso ter em mente três regras: a) lembrar-se de que as razões que servem para dissuadir uma determinada paixão são mais fortes que a imaginação faz supor; b) quando uma paixão já começou a dominar o sujeito, *abster* de julgar e *distrair-se* com outros pensamentos afim de que o tempo e o repouso “tenham apaziguado inteiramente a emoção que se acha no sangue”⁹⁶; c) e, em casos em que é premente tomar uma resolução imediata, é necessário que a vontade siga “as razões contrárias àquelas que a paixão representa”⁹⁷. Seguindo esta prescrição geral contra as paixões, empregando “bastante engenho em domá-las e conduzi-las”⁹⁸, o homem poderia tornar-se senhor de si. Esta maestria de si, no que toca ao controle das paixões ou à boa disposição intelectual, supõe, sempre, a internalização de um *habitus*. Neste sentido, o papel da vontade, do livre arbítrio, da tomada e efetivação de decisões, é capital. A “farmácia” de Descartes será inútil se o sujeito não seguir à risca as prescrições desta medicina da alma. Mas, caso o sujeito consiga internalizar este *ethos*, transformar seu modo de vida, sua alma não será mais “escrava e infeliz”⁹⁹.

Estas considerações sucintas sobre o modo de ser do homem comum, a necessidade de dominar as paixões, é um prelúdio à ascese meditativa. A prática da meditação exige saúde física e mental. Não se pode meditar constrangido por um sem número de ocupações

⁹⁵ *Paixões da Alma*, § 212.

⁹⁶ *Paixões da Alma*, § 211.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Paixões da Alma*, § 50.

⁹⁹ *Paixões da Alma*, § 48.

e distrações. A finalidade da técnica da concentração é justamente reter este turbilhão de solicitações que, incessantemente, lutam para se apoderar da consciência. É preciso, pois, alterar qualitativamente esta consciência.

*

A meditação é uma prática milenar. Encontramo-la em religiões - hinduísmo, budismo, confucionismo, cristianismo -, em escolas filosóficas - cinismo, estoicismo, ceticismo, neoplatonismo, na filosofia cristã, na filosofia cartesiana, etc. Cada religião, ou cada escola, conforma as técnicas meditativas segundo suas necessidades e objetivos. Poderíamos então classificar o exercício meditativo a partir da sua finalidade. Teríamos basicamente dois grupos principais: no primeiro, no qual incluiríamos especialmente as doutrinas religiosas (teológicas ou místicas), a meditação é o caminho que leva à contemplação de Deus. Sua finalidade é soteriológica: a salvação da alma, a conquista da santidade e da graça. No segundo grupo, no qual incluímos algumas correntes filosóficas, a meditação é utilizada como um instrumento para diversos fins – como uma terapêutica para se obter a tranqüilidade da alma (especialmente o estoicismo), como exame de consciência, como exercício de aquisição da verdade, etc.

Mas, olhando mais cuidadosamente, constataremos que esta classificação é um tanto quanto esquemática. Com efeito, uma divisão que se fundamenta a partir de um *telos* - finalidade “sagrada” ou finalidade “profana” - conquanto não esteja de todo incorreta, não esgota a complexidade deste exercício espiritual. Isto porque teríamos que separar radicalmente as fronteiras que separam religião e filosofia, prática e teoria, o que é problemático. Não quero insinuar que toda filosofia especulativa guarde em si um aspecto

religioso ou prático. Ou que o discurso religioso se equivale ao discurso filosófico. Longe disso. Quero apenas ressaltar que, malgrado a separação entre os domínios da teologia e da filosofia, há uma constante interpenetração entre eles. Admite-se que a filosofia pode ter nascido da religião e do pensamento mítico e ter se emancipado progressivamente. Contudo, jamais pôde escapar-lhe totalmente. Mesmo no Ocidente, de Santo Agostinho à Kant, de Tomás de Aquino à Descartes, de Pascal à Kierkegaard, o pensamento filosófico permaneceu ligado a temas religiosos – Deus, a alma, a redenção, etc. Neste sentido, não é absurdo comparar técnicas meditativas yoguicas, budistas ou cristãs com as técnicas meditativas estoicas ou cartesianas, mesmo que haja diferenças evidentes. Quero dizer, em resumo, que assim como a religião nutriu (e ainda nutre) a reflexão filosófica, a filosofia forneceu a parafernália conceitual que as doutrinas religiosas puderam se assentar (que o digam Agostinho e Aquino). Devemos sempre ter em mente as diferenças entre o discurso religioso e o discurso filosófico (quanto à finalidade, quanto à estruturação discursiva, quanto ao processo de sua legitimação, quanto à linguagem e ao estilo, etc). Mas igualmente estar atentos para as influências recíprocas. O pensamento cartesiano se constituiu no interior de um contexto histórico marcado pela visão de mundo cristã. É certo que a legitimação do cartesianismo não foi determinada pela influência ou pelo poder da instituição católica (ao contrário, a história parece mostrar que houve mais pontos de desacordo que concordância). A contemplação da verdade, em Descartes, depende exclusivamente da razão e dos exercícios que a preparam, não por obra da graça divina.

Estudando a meditação as técnicas meditativas em geral (especialmente na tradição cristã e hindu¹⁰⁰), creio que o importante a ser destacado, em primeiro lugar, é que o corpo desempenha papel central na arte da meditação. Não se medita com o corpo fatigado ou desconfortável. A saúde do corpo, o equilíbrio nas suas funções fisiológicas, a boa disposição física, o domínio das paixões, são pressupostos de toda e qualquer meditação, inclusive as mais intelectuais (como a cartesiana). Em segundo lugar, a disciplina física visa alcançar uma impassibilidade que o torne imune aos estímulos sensíveis e psíquicos. A estabilidade do corpo, firmeza que suprime as tensões musculares, será a condição para as etapas seguintes do itinerário místico – o controle respiratório e o recolhimento dos sentidos. O cuidado com a postura, neste sentido, faz do meditador um ser diferente do homem vulgar, que, por definição, é móvel, agitado, arritmico.

A técnica do controle respiratório, tão importante no processo de concentração, designa a percepção completa e o domínio consciente do sopro respiratório. Para os hindus existe uma energia vital, o *práná*; a respiração metódica é o meio de captar e transformar esta energia. A idéia desta “bioenergia” encontra-se também em outras culturas: os chineses a chamam de *chi*, os polinésios de *mana*, os ameríndios de *orenda*. A arte da respiração também se encontra na mística taoísta e islâmica, praticada principalmente para a cura de doenças¹⁰¹. Entre os gregos e os cristãos há a concepção da alma como um sopro, *pneuma*, o que sugere uma ligação entre o controle respiratório e a concentração da alma¹⁰². Alguns místicos cristãos medievais, da tradição hesicasta, como Nicéforo o Solitário, Simeão o Novo Teólogo, Gregório Palamas e Gregório o Sinaíta, empregaram técnicas respiratórias

¹⁰⁰ Para a descrição de certas técnicas da ascese mística me vali de textos da tradição hindu (especialmente o tratado clássico *Yoga Sutra*, de Patanjali) e dos *Exercícios Espirituais*, de Inácio de Loyola.

¹⁰¹ M. Eliade (1996), p.62-65.

¹⁰² Hadot menciona estas técnicas respiratórias na filosofia platônica e na cínica. *O que é filosofia antiga* (1999), p. 260-61.

no exercício da oração. Vejamos uma passagem significativa de Nicéforo o Solitário, que descreve de forma exemplar esta técnica ascética:

“Para ti, assim como eu te disse, senta-te, recolhe teu espírito, introduze-o – digo teu espírito – nas narinas; é o caminho que usa o ar para ir ao coração. Empurra-o, força-o a descer para teu coração ao mesmo tempo que o ar inspirado (...) No começo, falta-lhe fervor para essa reclusão e recolhimento interiores. Logo que o espírito crie o hábito, ele já não experimentará prazer algum pelas coisas externas. Pois ‘o reino de Deus está dentro de nós’ e para aquele que volta seus olhos para si mesmo e o busca com prece pura, todo o mundo exterior se torna vil e desprezível”¹⁰³.

Considerada do ponto de vista estritamente fisiológico, a arte da respiração tem como finalidade preparar o asceta para o recolhimento dos sentidos e para a concentração. Ora, todas as funções orgânicas são precedidas pela respiração; há um vínculo entre a respiração e a consciência. Quando as funções orgânicas ficam suspensas, principalmente com a *retenção* do ar nos pulmões, ocorre um aumento da concentração da mente em um único objeto. Ao ritmar a respiração, tornando-a progressivamente mais *lenta*, pode-se experimentar com toda a lucidez estados de consciência que são inacessíveis na vigília. Há uma ligação entre o *rhythmós*, movimento regrado e medido, e a *euthymia*, tranqüilidade da alma que, para os estóicos, era a condição para o exercício meditativo¹⁰⁴.

O tema do cuidado com a respiração como condição para a concentração e para a tranqüilidade da alma não é abordado por Descartes nas *Meditações* ou em outras obras. Quando se refere à respiração, o faz dentro do paradigma da sua fisiologia mecanicista – na quinta parte do *Discurso do Método* e no tratado *O Homem*¹⁰⁵. Para Descartes, a função da respiração é condensar, no pulmão, o sangue transformado, no coração, em vapor de sangue:

¹⁰³ Os textos destes místicos estão reunidos na *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, de Jean Gouillard, Paris, 1953, p. 204. In: Eliade, op. cit. p. 65-68.

¹⁰⁴ Ver a relação entre “euthymia” e “rhythmós” em Sêneca. *A tranqüilidade da alma* (1985), II, 3-4, p. 199.

¹⁰⁵ *Discurso do Método*, AT, VI, p. 53. *O Homem*, XI, p. 124.

“(…) a verdadeira utilidade da respiração é trazer bastante ar fresco aos pulmões, para fazer com que o sangue, que para aí vem da concavidade direita do coração, onde foi rarefeito e como que transmutado em vapores, se espesse e se converta de novo em sangue”¹⁰⁶.

Em *O Homem*, Descartes observa que o movimento respiratório se assemelha à atividade do relógio, devido seu caráter de *continuidade*. Mas há uma diferença, no que toca ao aspecto rítmico, que Descartes não considerou: enquanto o relógio trabalha em um ritmo perfeito, a respiração do homem comum acordado é arritmica, desregulada. Somente no sono o ritmo respiratório humano pode ser comparado à regularidade do relógio. É precisamente com o cuidado e com a atenção dirigida à respiração que o homem pode regular a atividade respiratória; no estado meditativo o ritmo do sopro respiratório se equivale ao do sono, sem que o meditador renuncie à lucidez. Mediante o controle da respiração a força vital do corpo-mente pode ser estimulada e melhor *dirigida*. À medida que a respiração sobe pelo corpo a atenção aumenta e vai gradativamente produzindo estados de consciência cada vez mais sutis. Para a fisiologia mística dos hindus e dos cristãos, quando a atenção se fixa em um ponto (para os hindus este ponto pode ser qualquer um dos *akras*, para os cristãos é o coração) ocorre um salto qualitativo da consciência – prelúdio ao êxtase.

As técnicas respiratórias preparam o corpo e a alma para a próxima etapa do itinerário: a abstração ou recolhimento dos sentidos¹⁰⁷. A prática articulada da postura e do controle da respiração engendra progressivamente uma “dessensibilização” do sujeito, fechando seus sentidos aos estímulos externos. Nesta etapa, o meditador passa a experimentar cada vez mais o ambiente interior da mente. Quando a consciência consegue

¹⁰⁶ *Discurso do Método*. AT VI, p. 53.

¹⁰⁷ M. Eliade traduz o termo sânscrito *pratyâhara* como a “faculdade de libertar a atividade sensorial da influência dos objetos exteriores.

bloquear as solicitações exteriores atinge-se o estado de recolhimento dos sentidos, que pode ser definido como um domínio voluntário das influências externas e internas. Alguns textos da literatura hindu e da cristã comparam este processo ao movimento da tartaruga que contrai os membros¹⁰⁸. A dificuldade do meditador ao experimentar esta retração é manter a mente fixa no objeto de concentração e em momento algum sucumbir ao relaxamento que pode lhe conduzir ao sono. Se se consegue desativar os sentidos, um por um, a mente ficará muito ativa ao ponto de manter a continuidade da atenção. No início da terceira meditação Descartes descreve este processo de purificação da mente de maneira exemplar. Notemos nesta passagem que o movimento do recolhimento em si é descrito por uma série precisa - primeiro os olhos, em seguida os ouvidos, depois o restante dos sentidos, e por fim as imagens corporais internas:

“Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos *todos* os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada”¹⁰⁹.

Se compararmos, por exemplo, a arte da meditação yogue com a meditação intelectual cartesiana, podemos afirmar que esta última começa não com a vigilância da postura e do ritmo respiratório, mas com o exercício de abstração dos sentidos. Contudo, como veremos abaixo, a catarse provocada pela *meditação discursiva* começará com o exercício da dúvida e não com o simples recolhimento dos sentidos descrito no início da terceira meditação

¹⁰⁸ “Aquele que é capaz de retrain seus sentidos dos objetos dos sentidos, como a tartaruga retrai seus membros dentro do casco, deve ser considerado como verdadeiramente estabelecido no conhecimento”. *Bhagavad-Gítá*, Canto II, Texto 58. Francisco de Sales também compara este procedimento como o recolher-se da tartaruga. *Tratado do amor de Deus*, Livro VI, Capítulo VII.

¹⁰⁹ *Meditações* AT IX, p. 27.

Estas técnicas preparam o indivíduo para os exercícios da concentração e meditação, donde nasce o êxtase. Estes três estágios decorrem naturalmente, um após o outro, em progressão. A concentração é o direcionamento da atenção para um determinado objeto – pode ser um objeto físico, um pensamento metafísico ou Deus. A qualidade desta atenção é, evidentemente, diferente das concentrações ocasionais que temos no cotidiano, mesmo aquelas do labor intelectual. As concentrações ocasionais caracterizam-se pela descontinuidade. Assim como a fala do gago, que é interrompida de quando em quando, concentramo-nos sobre um objeto e retemos a atenção durante alguns segundos, minutos talvez, para depois nos dispersar. A concentração da meditação, repito, caracteriza-se pelo fluxo firme e contínuo da atenção sobre um objeto.

Esta atenção contínua é, como dissemos, tarefa difícil. Mesmo simples exercícios preparatórios de concentração – como a vigilância sobre o ritmo do sopro respiratório, o olhar sobre a ponta do nariz ou a visualização interna de um objeto – são, para o neófito, difíceis de executar. Distrações, externas ou internas, surgem por todos os lados, afastando a consciência do sujeito do seu “foco”. Em alguns casos é impossível ignorar estímulos. Mesmo um asceta experimentado, que se desprende com facilidade dos sentidos, não é totalmente imune, por exemplo, a um ruído muito intenso. No estado de concentração extrema, assim como no sono, o corpo não fica totalmente anestesiado. Ele fica, permitam-me o estrangeirismo, em “stand-by”. É a mecânica do corpo, que até uma alma bem treinada não pode ludibriar totalmente. Mas, supondo que as condições para a meditação sejam satisfeitas¹¹⁰, o que acontece no movimento da concentração? Uma boa forma de compreender este processo é através de uma analogia com a visão, o sentido mais

¹¹⁰ Falaremos sobre estas condições na conclusão da dissertação.

privilegiado por Descartes¹¹¹. Nas *Paixões* (§ 42), ele afirma que é através da retenção da glândula pineal pela vontade que fixamos a atenção sobre um objeto¹¹². Contudo, a vontade nem sempre pode determinar o movimento ou a retenção da glândula. Certos movimentos, reflexos ou adquiridos, são involuntários. Descartes exemplifica esta mecanismo descrevendo o funcionamento dos olhos. Quando olhamos um objeto muito distante nossa pupila se dilata naturalmente; quando focamos um objeto próximo, ela se contrai. E quanto mais detida nossa atenção sobre este objeto próximo, mais a pupila se contrai. Mas se tentarmos deliberadamente realizar o movimento contrário à mecânica natural, nosso esforço será inútil, “já que a natureza não uniu o movimento da glândula que serve para impelir os espíritos ao nervo óptico da maneira necessária a dilatar e a contrair a pupila com a vontade de dilatar e contrair, mas antes com a de olhar objetos afastados ou próximos”¹¹³. Ora, podemos estabelecer uma analogia entre a visão dos sentidos e a visão intelectual. A atenção intelectual, efetuada evidentemente não com os olhos dos sentidos, mas com os da alma¹¹⁴, obedece a este jogo de contração e dilatação. Saber ver, intelectualmente, consistiria em *ajustar* a visão à distância do objeto, de modo a torná-lo mais nítido, claro e distinto. A inspeção da consciência cartesiana atende a esta lógica da lupa. No processo da concentração do eu ocorre uma ampliação gradativa da “imagem” da alma. A arte da concentração do meditador se assemelha a do astrocopista: ambos ajustam lenta e

¹¹¹ Tanto no que toca ao exercício especulativo quanto para a conduta da vida. Nas primeiras linhas da *Dióptrica* Descartes afirma que a visão é o sentido “mais universal e mais nobre”. É por este motivo que ele faz o elogio da invenção e aperfeiçoamento das lentes, que “servem para aumentar sua potência” (*Dióptrica*, AT VI, p. 81).

¹¹² As pesquisas recentes tendem a considerar o córtex parietal como a área do cérebro que controla a influência das distrações, sendo assim crucial para o processo de concentração.

¹¹³ *Paixões da Alma*, §44.

¹¹⁴ A diferença entre o olhar dos sentidos (*intuitio occulorum*) e o olhar intelectual (*intuitio mentis*) é que este último possui dois atributos essenciais: a pureza e a atenção. Agostinho resume muito bem este aspecto: “O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo” (*Soliloquios*, Livro I, Cap. VI). Sobre a *intuitio mentis* ver a terceira regra das *Regras para a direção do espírito*.

progressivamente o foco dos seus instrumentos sobre seus objetos, as estrelas ou si mesmo, revelando detalhes e configurações imperceptíveis “a olho nu”.

Como afirmamos acima, a meditação é a arte da concentração. Descartes o sabe. Como em nenhuma outra obra, ele demanda amiúde ao seu leitor um esforço de abstração dos sentidos e concentração intelectual. Vemos nas *Meditações* expressões como “atenção cuidadosa”, “investigação diligente”, “consideração mais atenta”, “inspeção de perto”, etc¹¹⁵. Há uma relação de proporcionalidade entre atenção intelectual e conhecimento seguro. No trecho do pedaço de cera, Descartes conclui que uma inspeção da mente pode ser imperfeita e confusa ou clara e distinta “segundo presto *menos ou mais atenção* às coisas de que se compõe”¹¹⁶. Mais adiante afirma que “quando *presto menos atenção* (...) as imagens das coisas sensíveis cegam o olhar da minha mente”¹¹⁷. Veremos abaixo que, no plano discursivo, esta concentração será dependente de uma “mnemotécnica”.

Quando o exercitante, já experimentado na técnica de desligar-se dos sentidos, consegue finalmente manter-se firme na concentração, pode-se dizer que ele mergulhou em si mesmo: o exercitante torna-se meditabundo. A atividade sensorial já não o projeta para fora de si, para os objetos dos sentidos; o fluxo da sua mente não é dirigido por distrações ou automatismos. No estado meditativo o sujeito toma posse de si mesmo, encontra-se cercado por defesas que o protegem de “ataques” exteriores. Ele torna-se invulnerável, pois construiu para si uma fortaleza interior. Restringindo nossa análise à esfera mística, podemos afirmar que a meditação é um instrumento de penetração e assimilação do divino.

¹¹⁵ Nas *Meditações* as referências de Descartes sobre a atenção são inúmeras: no prefácio aos doutores (AT, IX, p. 7), no resumo da primeira e terceira meditações (p. 9-11), na primeira meditação (p. 14), meditação segunda (p. 21 e 25), meditação terceira (p. 27, 33, 36, 38), meditação quarta (p. 43, 45, 49), meditação quinta (p. 50, 52, 54, 55), meditação sexta (p. 57, 58).

¹¹⁶ *Meditações*, AT, IX, p. 25

¹¹⁷ *Meditações*, AT, IX, p. 38.

Aí chegamos ao ponto de chegada de todo o itinerário ascético: o êxtase¹¹⁸. O êxtase (*ex-tasis*) é o coroamento da longa e difícil jornada rumo à liberação do eu. O estado meditativo torna-se estado contemplativo, estágio no qual o pensamento prescinde de categorias intelectuais ou da imaginação sensível, onde o objeto se revela na sua essência.

Passemos agora a meditação considerada sob o viés estritamente discursivo.

III. Meditação como forma discursiva

Ao tomar o itinerário das meditações místicas como referência, pretendi pôr em relevo certas práticas e técnicas de si que escapam da ordem discursiva. Descrevemos certas técnicas psicofisiológicas – postura, controle de respiração e recolhimento dos sentidos que preparam o exercitante. às três etapas finais do caminho meditativo – concentração, meditação propriamente dita e êxtase. Daí, à liberação definitiva. Executadas estas técnicas e estágios temos um novo homem, qualitativamente diverso do homem comum. O meditador torna-se renascido em vida¹¹⁹.

Agora, ao deter-me na meditação discursiva cristã, pretendo mostrar que é a noção de *discursividade* o traço essencial que a distingue de outras tradições místicas (como a hindu e budista, por exemplo).

A meditação ocidental, de Sócrates a Descartes, é pensamento discursivo, *dianóia*. Na filosofia ocidental meditar supõe o exercício da palavra, da dialética, do logos, da argumentação, e, no caso de Descartes, da demonstração. Não afirmo que outras meditações místicas excluam totalmente o discurso e do logos; somente que o itinerário

¹¹⁸ M. Eliade prefere traduzir o termo *samadhi* não por “êxtase”, contemplação dirigida a um ente divino, mas por “enstase”, neologismo que indica uma forma de contemplação dirigida para dentro.

¹¹⁹ Sobre a simbologia que envolve este “renascimento” ver M Eliade (1996), p. 69.

meditativo prescinde da discursividade intelectual. Um dos seis sistemas filosóficos tolerados pelo bramismo, a escola *Nyaya*, é a única que admite expressamente que a liberação da alma é possibilitada por uma argumentação justa, conforme às normas da “ciência da controvérsia” ou lógica (*anviksiki*)¹²⁰. A meditação yogue, por exemplo, dispensa as mediações das categorias do entendimento discursivo. A meditação ocidental, ao contrário, é pensamento discursivo, isto é, aquele que caminha passo a passo, *discorrendo (dia-noein)*, de forma *mediada*, não imediatamente. É este, a meu ver, o traço característico da meditação mística cristã. A definição dada por Foucault enfatizará precisamente este aspecto:

“Uma ‘meditação’ produz, como tantos *acontecimentos discursivos*, enunciados novos que acarretam uma série de modificações do sujeito enunciante: através do que se diz na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luz, da impureza à pureza, do constrangimento das paixões ao desapego, da incerteza e dos movimentos desordenados à serenidade da sabedoria, etc. Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele é tomado; ele o expõe a riscos, o faz passar por provas e tentações, nele produz estados e lhe confere um estatuto e uma qualificação que ele de modo algum detinha no momento inicial. Em suma, a meditação implica um sujeito móvel e modificável *por efeito mesmo dos acontecimentos discursivos* que se produzem”¹²¹.

São os “acontecimentos discursivos”, são as enunciações, é a palavra do sujeito que o transforma. Os estados obtidos pelo sujeito no transcorrer da meditação - as iluminações, a catarse, o desapego, o domínio das paixões, a tranquilidade da alma, a sabedoria – são efeitos determinados pelo exercício discursivo. Podemos de bom grado admitir que uma meditação discursiva inclua entre seus pressupostos aquelas técnicas mencionadas acima. Mas o que determina a transformação de si no discurso meditativo são as enunciações feitas pelo sujeito. A catarse, neste caso, se faz pelo verbo.

¹²⁰ M. Eliade (1996), p. 27.

¹²¹ Foucault, M. *Dits et écrits*, II, n. 102, p. 257, grifo nosso.

Estas considerações nos levam à questão da configuração literária da meditação; e, conseqüentemente, à espiritualidade cristã. Enquanto prática e exercício de si, como modo de vida e discurso teórico, a meditação tem uma longa história. Segundo Foucault, a meditação é a segunda grande forma de reflexão do pensamento ocidental (as duas outras formas são a reminiscência e o método)¹²². O apogeu da meditação como exercício espiritual corresponderia à idade de ouro do cuidado de si, e teria ocorrido nos primeiros séculos da nossa era, com o estoicismo; a era cristã (especialmente o cristianismo primitivo, conforme Foucault) marca o estabelecimento da meditação como gênero literário e filosófico; finalmente, a meditação reaparecerá nos séculos XVI e XVII para, em seguida, dar lugar ao método intelectual.

Como gênero literário, poderíamos definir a meditação como uma forma discursiva que descreve um *diálogo do eu consigo mesmo*, geralmente escrito em primeira pessoa, e cujo fim do itinerário é a contemplação e o louvor de Deus. Mas esta definição, muito geral, suprime as diferenças internas entre as meditações de caráter religioso. Com efeito, subsumimos nestas meditações obras de filósofos, teólogos e místicos. Temos aí um vasto conjunto de autores cujos escritos versam sobre ou descrevem este itinerário da mente para Deus: Fílon de Alexandria, Gregório de Nissa, Agostinho, Anselmo, Boaventura de Bagnoreggio, Tereza d'Ávila, São João da Cruz, São Bernardo, São Tomás, Nicéforo o Solitário, Francisco de Sales, Inácio de Loyola, John Donne, etc. Como separá-los? É possível demarcar com precisão as fronteiras que separam um texto filosófico ou teológico, como o *Monológio* e o *Proslógio* de Santo Anselmo, de um texto místico como o *Castelo interior*, de Teresa d'Ávila? Ao estabelecermos uma separação precisa entre o teológico e o

¹²² Foucault, M. *A hermenêutica do sujeito* (2006) Aula de 25 de março de 1982, primeira hora.

místico, careceríamos de rigor¹²³. Portanto, aqui me ateno mais às semelhanças que às diferenças. Assim podemos afirmar que uma meditação descreve o processo de introspecção de um indivíduo para elevar sua mente até a contemplação de Deus. Para tanto, ele deve *purificá-la*. A contemplação cristã é louvor, veneração, amor; é uma gradativa aproximação de uma alma purificada para Deus. Os temas da alma e Deus são duas constantes das meditações cristãs, bem como a necessidade da ascese para atingir o êxtase¹²⁴.

A definição da meditação como um escrito de caráter solitário e intimista, que logo faz pensar nos solilóquios e nos monólogos, parece se opor, como forma discursiva, ao diálogo. Mas, conquanto as meditações geralmente sejam escritas em primeira pessoa e apresentem claro acento intimista, há subjacente à sua estrutura a forma dialógica: a meditação é um diálogo consigo mesmo¹²⁵. Neste sentido, algumas formas discursivas que supõem pelo menos dois interlocutores, como o epistolar, este “diálogo *per absentiam*”¹²⁶, são formas disfarçadas deste colóquio que o sujeito entretém consigo (um bom exemplo são as cartas de Sêneca). Ora, se certos gêneros de colóquio são transfigurações do solilóquio, certos solilóquios transfiguram-se em diálogos. É o caso emblemático dos *Solilóquios*, de Agostinho.

A obra, composta de dois livros e 35 capítulos, é inacabada (um terceiro livro foi previsto, mas não concluído)¹²⁷. Agostinho justifica que o título e o estilo da obra atendem

¹²³ Há, naturalmente, vários textos e passagens sobre a diferença entre a teologia especulativa e a teologia mística. Nos baseamos em Francisco de Sales: *Tratado do amor de Deus*, Livro VI, cap. I.

¹²⁴ Agostinho. *Solilóquios*. Livro I, cap. 1.

¹²⁵ Sobre a meditação como “diálogo consigo mesmo” ver P. Hadot (1996), p. 258.

¹²⁶ Sobre o gênero epistolar ver Fadul Muhana, A. *O gênero epistolar: diálogo per absentiam*. In: Revista Discurso No. 31, 2000, p. 329-345.

¹²⁷ Aduary Fiorotti. Introdução aos *Solilóquios*, p. 11.

a um interesse pedagógico, pois “não há melhor método pelo qual a verdade possa ser investigada do que perguntando e respondendo”¹²⁸. Trata-se de uma conversação entre duas “personagens”, Agostinho e a Razão. A Razão é a voz diretora, inquiridora, aquela que questiona, atiza a memória, admoesta, incentiva, elogia os progressos do “discípulo”. As primeiras linhas da obra mostram algumas semelhanças com o início das *Meditações* de Descartes:

“Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber”¹²⁹.

No transcorrer desta conversação íntima são expostas as etapas que devem ser percorridos pela alma a fim de purificar-se (exercícios da alma). Esta purificação, catarse espiritual, é a condição para a apreensão do absoluto, para a contemplação de Deus. Para ilustrar esta ascensão progressiva da alma para Deus, Agostinho se vale de uma comparação clássica: assim como o sol físico ilumina o mundo, da mesma forma o universo dos espíritos criados tem o seu sol inteligível. Mas é preciso, antes, *habitu*ar os olhos da alma, para não feri-los ou até cegá-los. “Portanto, eles devem ser exercitados”¹³⁰. Exercício dos olhos, exercício da alma: deve-se passar, em gradação, primeiro pelas coisas que não brilham por si mesmas, mas que são vistas mediante a luz; depois, deve-se olhar as coisas que, embora não tenham luz própria, adquirem um fulgor mais belo através da luz, como o ouro, a prata e semelhantes; em seguida, os olhos devem contemplar as coisas que tem brilho próprio, como o fogo, os astros, a lua, o arrebol poente e a luz do amanhecer; finalmente, conclui Agostinho, “habitando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais

¹²⁸ *Soliloquios*, Livro II, Cap. VII.

¹²⁹ *Soliloquios*, Livro I, Cap. I.

¹³⁰ *Soliloquios*, Livro I cap. XIII.

cedo ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer”¹³¹. A meditação agostiniana, como de resto toda meditação religiosa, é um exercício de “consolação”¹³².

Alguns comentadores procuraram estabelecer um paralelo entre o itinerário das meditações religiosas e o itinerário das *Meditações*. J. Lafond¹³³ a divide em quatro momentos: a) inquietude (final da primeira meditação); b) exaltação feliz (final da terceira e da quinta meditação); c) resoluções (final da segunda e da quarta meditação); d) queda na humildade e o reconhecimento da “fraqueza da nossa natureza” (final da sexta meditação). P. A. Cahné vai mais longe: a divisão em seis partes das *Meditações* e do *Discurso* corresponderia às seis etapas do *Itinerário da mente para Deus*, de São Boaventura¹³⁴. Tomando como base a ordem do *Discurso do Método*, Cahné divide o itinerário cartesiano em três momentos. O primeiro, a chamada “história do meu espírito” - as peripécias individuais, o exercício da dúvida, a recusa das opiniões recebidas - corresponde ao momento que, no itinerário espiritual, é chamado “Paixão” (Cahné compara a dúvida cartesiana à agonia dos místicos). O segundo momento é o da dúvida hiperbólica, que corresponderia à morte; o método corresponderia à graça: ambos têm como centro Deus. Terceiro e último momento: correspondência da medicina com a ressurreição. Segundo Cahné, tanto o itinerário espiritual quanto o itinerário cartesiano seguem um movimento ascensional. Mas com uma diferença fundamental: enquanto nas obras místicas Deus é o ponto de chegada do caminho, na obra cartesiana ele é o ponto de partida (no sentido de

¹³¹ Idem.

¹³² Inácio de Loyola define a consolação como “todo aumento de esperança, fé e caridade e a toda alegria interior que eleva e atrai a alma para as coisas celestiais e para a sua salvação, tranquilizando-a e pacificando-a em seu Criador e Senhor”. *Exercícios Espirituais*, §316.

¹³³ Lafond, J. *Descartes philosophe et écrivain* (1992), p. 434.

¹³⁴ P. A. Cahné. *Un autre Descartes* (1980), p. 263-64.

que Ele garante a veracidade do cogito e do mundo material). E qual seria o ponto de chegada do itinerário cartesiano? Segundo Cahné, o “inefável” cartesiano é a união do corpo e da alma: “O Deus que fala Descartes não é mais aquele da tradição religiosa, Deus escondido que tentamos nos religar (...) O que é indizível, em Descartes, é a união da alma e do corpo, onde como a alma comanda os espíritos animais”¹³⁵.

A meu ver, a correspondência entre o itinerário cartesiano e o itinerário espiritual de filósofos, teólogos e místicos cristãos pode ser problemática. De fato, podemos identificar surpreendentes analogias entre o modelo cartesiano e o modelo místico, no que toca ao estilo e à sua temática (alma e Deus). A filosofia cartesiana certamente não é indiferente à espiritualidade cristã. Mas insinuar, como Cahné, que o “inefável” em Descartes seja a união corpo e alma, correspondendo ao divino dos místicos, é demasiado arriscado. O itinerário cartesiano obedece à exigências metodológicas que pretendem escapar precisamente do modelo dos exercícios espirituais medievais. O exercício da dúvida, por exemplo, enquadra-se na questão cética do tempo de Descartes. A prova da imortalidade da alma e a união desta com o corpo são resultados necessários do paradigma mecanicista da distinção entre *res extensa* e *res cogitans*.

Mas a diferença entre uma meditação religiosa e a meditação especulativa cartesiana reside tanto na finalidade quanto nos meios de alcançá-la. Nos *Exercícios Espirituais*, obra de cabeceira da educação jesuítica, Inácio de Loyola deixa claro qual o “princípio e fundamento” da ascética cristã. A meta dos exercícios é soteriológica: “O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso senhor, e assim salvar a sua alma”¹³⁶. Para tanto, o homem deve “vencer a si mesmo”, isto é, suprimir todos os apegos que obstruem a

¹³⁵ Cahné, P-A. (1980), p. 261.

¹³⁶ *Exercícios Espirituais*, § 23.

livre atividade das suas forças que o impede de se submeter à vontade divina. Em um exercício espiritual o sujeito examina sua consciência, medita, contempla, recita suas orações oral ou vocalmente, busca ordenar sua vida de modo a extirpar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procura *encontrar a vontade de Deus*. O exercitante oferece seu querer a Deus; nisto consiste a generosidade de sua alma. É este *abandono* ou desapropriação da vontade individual que marca, no curso do exercício espiritual, a passagem do estado meditativo para o contemplativo:

“(..) durante os Exercícios, quando o exercitante busca a vontade divina, é mais conveniente e muito melhor que o Criador e senhor *se comunique* por si mesmo a quem lhe é todo dedicado, atraindo-o ao seu amor e louvor e dispondo-o a seguir pelo caminho em que O poderá servir melhor no futuro”¹³⁷.

Neste sentido, as técnicas meditativas servem para transformar a sensibilidade do indivíduo e torná-lo inteiramente *disponível* aos desígnios divinos. Tais técnicas - a postura do corpo, o ritmo respiratório, o recolhimento dos sentidos, a concentração da alma – têm como finalidade aumentar a receptividade humana à graça, assegurando uma suave prontidão às “comunicações” de Deus. Este abandono de si, tema que encontramos amiúde na literatura mística¹³⁸, é o estado que caracteriza a contemplação e o êxtase místico. A saída de si (*ex-tasis*) é o entregar-se a Deus, o que só é possível na medida em que Ele se dá para nós. A meditação é um exercício que qualifica o sujeito para este estado. O meditar se faz com esforço e labor, num movimento que vai do mais complexo ao mais simples, do mais discursivo ao mais intuitivo: “A meditação considera por miúdo, e como que peça a peça”, enquanto a contemplação, ao contrário, é “uma amorosa, simples e permanente atenção do espírito às coisa divinas (...) ela faz uma visão toda simples e concentrada sobre

¹³⁷ Ibidem, § 15.

¹³⁸ Leduc-Fayette identifica esta “desapropriação da vontade” em autores como Francisco de Sales, Santa Tereza, São Tomás, São João da Cruz (2000), p. 175-92.

o objeto que ama”¹³⁹. O êxtase (o *excessus mentiis* descrito por Boaventura no seu *Itinerarium*) nasce desta contemplação, deste olhar vertical, em que o exercitante *eleva* seus olhos e intui, com a intensidade vertiginosa do amor, a majestade divina.

A meditação especulativa cartesiana, ao contrário, não busca uma via de santidade ou a salvação da alma, muito menos admite este abandono de si. Sua finalidade consiste em pôr os fundamentos de uma ciência certa, que possibilite o domínio técnico sobre os objetos. Seu motivo condutor é a busca da verdade. Uma meditação mística tem um efeito essencialmente moralizador, segue a autoridade das Escrituras divinas e obedece aos dogmas institucionalizados. Uma meditação metafísica, ao contrário, neutraliza a verdade das opiniões recebidas. Neste sentido, a dúvida hiperbólica das *Meditações* pode ser considerada “antimoral” - na medida em que põe em suspenso a primeira máxima da moral provisória. Para a vida prática basta-nos uma certeza provável. Neste plano, seria extravagante, por exemplo, duvidar da existência das coisas sensíveis, fingir que sonhamos quando estamos acordados ou forjar um Deus enganador ou Gênio maligno. A certeza metafísica, por sua vez, exige uma radicalidade tal que é justo empregar certos artifícios retóricos. Estes estratagemas, verdadeira máquina de guerra contra o ceticismo, têm como função não apenas demonstrar uma verdade inabalável, mas arrebatá-lo, convencê-lo pela força da argumentação.

Também a contemplação cartesiana difere da contemplação mística. Esta vem do “coração”, produto da iniciativa divina. A contemplação cartesiana, ao contrário, é o fruto de um intenso esforço reflexivo, nasce de uma “vontade de verdade”. Descartes não renunciará em nenhum momento do itinerário meditativo aos direitos do sujeito. É a

¹³⁹ Francisco de Sales, *Tratado do amor de Deus*. Livro. VI, cap.. III e V.

infinitude da vontade, aliás, o traço em comum que une homem e Deus¹⁴⁰. É isto que distancia a contemplação cartesiana da contemplação mística. O sujeito das *Meditações* jamais abandona as rédeas da sua vontade. Sempre atento, vigilante, mesmo quando contempla Deus. Poderíamos, então, falar de um “êxtase” cartesiano? No final da terceira meditação, Descartes escreve:

“Mas, antes de examiná-lo mais cuidadosamente e, ao mesmo tempo, investigar que outras verdades posso alcançar, é bom que me demore algum tempo, *contemplando* este Deus perfeitíssimo ele mesmo, pensando livremente seus maravilhosos atributos em mim, *vendo, admirando, adorando* a incomparável beleza dessa imensa luz, tanto quanto o pode o olhar obnubilado de minha inteligência”¹⁴¹.

Esta passagem descreve de forma exemplar a contemplação filosófica de Deus. Mediante uma rigorosa inspeção de si, efetuada nas duas meditações precedentes, o sujeito descobre em si a idéia de Deus. E, ao cabo da terceira jornada em busca da verdade, após um notável esforço, se permite por um momento adorá-Lo. Segundo um comentador este trecho é uma espécie de “anamorfose empobrecida da estrutura extática que caracteriza a experiência mística”¹⁴². E, acrescenta, é preferível chamar a experiência cartesiana de “enstática”, já que a alma reconhece no interior dela mesma a idéia deste que a criou. Concordo com esta sentença. Vemos em Descartes um estilo sóbrio e um tom comedido – mesmo com o uso dos termos “admirar” e “adorar” – que passa longe dos arroubos das preces agostinianas, das exortações de Anselmo ou da “linguagem do amor” dos místicos¹⁴³. O “enstase” cartesiano se aproximaria dos grandes prazeres intelectuais,

¹⁴⁰ “Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a idéia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus”. *Meditação III*, p.57

¹⁴¹ *Meditações*, AT, IX, p. 41-42, grifo nosso.

¹⁴² Leduc-Fayette, op. cit., p. 181.

¹⁴³ *Solilóquios*, Livro I, cap. 1. *Proslóquio*, cap. 1.

daquela “alegria puramente intelectual” referidas nas *Paixões*¹⁴⁴. Tal prazer é maior que um homem é capaz de sentir. É o próprio Descartes que especifica o sentido da sua contemplação filosófica e o prazer por ela produzido: “Pois, assim como cremos pela fé que a suprema felicidade da outra vida consiste somente na contemplação da majestade divina, assim também experimentamos desde já que essa contemplação, embora decerto *menos perfeita*, pode nos dar o maior prazer de que somos capazes nesta vida”¹⁴⁵.

Com estas considerações, chegamos à conclusão de que a meditação cartesiana, embora influenciada pelas meditações cristãs, delas se distancia em muitos aspectos – sua finalidade intelectual e científica, suas extravagâncias extramoriais, pela especificidade dos seus estados contemplativos, etc. Além disso, a originalidade das *Meditações* está por vir: a dupla trama do exercício espiritual e da demonstração.

IV. Meditação demonstrativa

É o singular cruzamento entre exercício espiritual e demonstração de inspiração matemática que confere às *Meditações* um estatuto único na literatura filosófica. É evidente que Descartes não foi o primeiro procurar fundamentar o discurso a partir de um encadeamento sistemático de proposições. Todo o discurso teológico medieval, por exemplo, parte do pressuposto que é possível explicar racionalmente a doutrina cristã – seus textos sagrados, dogmas e tradições. No prólogo do seu *Monólogo*, Anselmo reitera esta exigência afirmando que o método utilizado na sua meditação não deveria recorrer em nada à autoridade das Sagradas Escrituras, e “tudo aquilo que fosse exposto ficasse

¹⁴⁴ *Paixões da Alma*, § 91

¹⁴⁵ *Meditações* AT, IX, p. 42, grifo nosso.

demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade”¹⁴⁶.

A clareza da verdade tornar-se-ia evidente através deste “encadeamento” racional, propugnado por Anselmo e posteriormente por toda filosofia escolástica. Sabemos que Descartes jamais se convenceu das demonstrações dos seus antecessores. Já na época da formulação das *Regras para a direção do espírito*¹⁴⁷, obra que viria a ser publicada postumamente, Descartes procura expor a fragilidade dos discursos da filosofia escolástica; considerados como “prováveis” e “verossímeis”, eles não podem ser absolutamente *certos*. Um discurso verdadeiro dependerá do valor dos princípios nos quais se fundamenta. O discurso filosófico fracassara porque as conclusões deduzidas foram obtidas a partir de princípios não-evidentes, obscuros. A dedução pode até ser correta, do ponto de vista puramente formal. As suas premissas – hipóteses, postulados –, sendo extraídas da experiência, é que não são evidentes. Portanto, não se pode instaurar uma ciência perfeita a partir de um conhecimento provável. Descartes procurará dismantelar a “máquina de guerra” silogística; e tomará como modelo do saber perfeito a matemática, isenta “de todo vício de falsidade ou de incerteza”¹⁴⁸. Mas deixo de lado as inúmeras questões suscitadas pela crítica cartesiana à filosofia escolástica, especialmente no que toca ao papel da experiência na teoria do conhecimento. Limito-me à discussão acerca da articulação das tramas ascética e demonstrativa, partindo da leitura foucaultiana.

Após definir o conceito de meditação em geral, Foucault precisa o sentido da chamada meditação demonstrativa:

¹⁴⁶ *Monólogo*. Prólogo, p. 11, grifo nosso.

¹⁴⁷ Especialmente a segunda regra.

¹⁴⁸ *Regras*, II, p. 364-365.

“(…) um conjunto de acontecimentos discursivos que constituem ao mesmo tempo grupos de enunciados ligados uns nos outros por regras formais de dedução, e séries de modificações do sujeito enunciante, modificações que se encadeiam continuamente uns nos outros; mais precisamente, em uma meditação demonstrativa, os enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito na medida em que elas se desenvolvem, o libera das suas convicções, ou induzem, ao contrário, dúvidas sistemáticas, provocam iluminações ou resoluções, o livra dos seus apegos ou de suas certezas imediatas, induzem estados novos; mas inversamente, as decisões, as flutuações, os deslocamentos, as qualificações primeiras ou adquiridas do sujeito tornam possíveis esses conjuntos de enunciados novos, que por seu turno se deduzem regularmente uns dos outros”¹⁴⁹.

É o jogo entre duas formas discursivas, a trama sistemática e a ascética, entre meditação e método, que faz das *Meditações* uma obra por assim dizer “híbrida”. De um lado temos um conjunto de proposições que constituem um *sistema* que cada leitor deve percorrer se quer experimentar a verdade; do outro temos uma série de modificações que formam um *exercício*, e que cada leitor, se quiser tornar-se o sujeito enunciante, deve efetuar para ser *afetado, transformado*. Algumas passagens podem ser lidas como um encadeamento sistemático de proposições, como pura “ordem das razões”. A meu ver, após a descoberta do *cogito* e as provas da existência de Deus (parte da segunda e toda a terceira, quarta e quinta meditações), podemos ler as *Meditações* quase como um tratado científico, onde o sistema prevalece sobre o exercício. Em outros trechos, especialmente na primeira meditação, ocorre aquilo que Foucault chama de “quiasmas”, termo que designa uma espécie de cruzamento entre dois segmentos de reta. Evidente que as duas formas discursivas não correm em paralelo, a partir de uma justaposição arbitrária e sem conexão, mas se tocam e se modificam¹⁵⁰. Segundo Foucault, o argumento do sonho e da loucura mostra este cruzamento, onde o exercício que modifica o sujeito ordena a sequência das proposições ou comanda a junção dos grupos demonstrativos.

¹⁴⁹ *Meu corpo, esse papel, esse fogo* (1972). In: *Dits et Écrits*, p. 1125-26.

¹⁵⁰ Veremos no terceiro capítulo que podemos comparar esta técnica dos chamados “vasos comunicantes”.

Mas qual a diferença entre estas duas formas discursivas? Como distinguir a trama ascética da trama demonstrativa?

Na *Hermenêutica do sujeito* Foucault esclarecerá a diferença entre “exercício espiritual” e “método intelectual”. Creio que esta distinção nos ajuda a solucionar esta questão. A trama demonstrativa está próxima do método:

“O método intelectual consistirá (...) em se dar uma definição voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações e só aceitá-las no espírito sob a condição de que tenham entre si um *liame suficientemente forte, obrigatório e necessário*, para que sejamos levados logicamente, indubitavelmente, sem hesitação, a passar da primeira à segunda. O caminho cartesiano é da ordem do método intelectual”¹⁵¹.

Esta interpretação, que retoma as conclusões da análise das *Regulae* feita em *As palavras e as coisas* (1966), ressalta o caráter de *inflexibilidade* do encadeamento das razões. É este “liame forte, obrigatório e necessário” que faltou ao encadeamento silogístico da tradição escolástica. Cahné observa que nas *Regulae* Descartes opõe os termos “vinculum” e “catena”. Os tradutores não teriam percebido esta diferença¹⁵². O termo *vinculum* (quatro ocorrências no texto), aparece sempre ligado à idéia de fragilidade, estando ligado ao contexto da tradição aristotélica e escolástica. O termo *catena*, por sua vez, sugere robustez, força e necessidade.

Já o exercício espiritual, no qual podemos subsumir a forma meditativa, é caracterizado por sua flexibilidade:

“O exercício espiritual (...) consiste precisamente em deixar se desenrolar *espontaneamente* o fio e o fluxo das representações. Movimento livre da representação e trabalho sobre este *movimento livre*: é isto o exercício espiritual

¹⁵¹ *Hermenêutica do sujeito*, aula de 24 de fevereiro de 1982, primeira hora, p. 356, grifo nosso.

¹⁵² Cahné, P-A. *Un autre Descartes* (1980), p. 47-48.

sobre a representação”¹⁵³. Foucault quer acentuar o caráter *experimental* do exercício filosófico, algo que dizia respeito ao seu modo próprio de filosofar¹⁵⁴.

Neste sentido, a meditação se aproxima da forma discursiva “ensaio”¹⁵⁵. Ensaio, do latim tardio *exagiu*, designa uma prova ou experiência que verifica o desempenho de algo. Ambas as formas são experimentos modificadores de si mesmo. Neste caso, experiência de identificação: trata-se não tanto de pensar *na* coisa, *sobre* a coisa (segundo a forma transitiva que falávamos a pouco), mas de exercitar-se *nela*. Descartes não pensa *na* dúvida, sobre sua natureza, origem ou finalidade, mas se “exercita” na dúvida e, no interior deste exercício, se transforma¹⁵⁶.

A interpretação de Foucault suscitou controvérsias entre alguns intérpretes da filosofia cartesiana. Deixo-as de lado por enquanto¹⁵⁷. Nosso interesse aqui é ressaltar como certas técnicas do exercício espiritual se ajustam à ordem demonstrativa. A mais relevante será a técnica da memória, que, no contexto das *Regras para a direção do espírito* e do *Discurso do método*, Descartes denomina “enumeração”. Por conveniência denominemo-la “mnemotécnica”¹⁵⁸. O importante é que este recurso será inserida nas *Meditações* como uma exigência do modo de exposição analítico. Sabemos da crítica cartesiana em relação à memória. Uma técnica que a emende será necessária, pois “a memória é algo instável e frágil; é preciso a renovar e a fortalecer graças a este *movimento contínuo e reiterado* do

¹⁵³ *Hermenêutica do sujeito*, aula de 24 de fevereiro de 1982, primeira hora, p. 356, grifo nosso.

¹⁵⁴ “Eu sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes”. In: *Dits et Écrits*, 1978, p. 455.

¹⁵⁵ *Hermenêutica do sujeito*, aula de 3 de março de 1982, p. 428.

¹⁵⁶ No curso de 1982, Foucault privilegiou em suas análises a “meditação para a morte”, exercício muito praticados pelos filósofos estoicos. O raciocínio é o mesmo: meditar sobre a morte não é pensar *na* morte, mas fingir que se está morrendo. Aula de 3 de março de 1982, p. 429.

¹⁵⁷ O debate sobre a articulação da série do exercício meditativo e a ordem das razões envolvem intérpretes como J. M. Beyssade, F. Alquié e M. Gueroult. Tal questão, que releva divergências de ordem metodológica, será abordada no primeiro capítulo da tese de doutorado. In: J. M. Beyssade. *Descartes au fil de l'ordre* (2001), pp. 13-48

¹⁵⁸ Vejamos as referências de Descartes à memória, ao esquecimento e a técnica de recapitulação nas *Meditações* (AT, IX): primeira meditação (p. 17); segunda meditação (p. 18, 26); Terceira meditação (p. 27-8); quarta meditação (p. 49); sexta meditação (p. 72).

pensamento”¹⁵⁹. Este movimento *reiterado* do pensamento consistirá em gravar na memória do leitor – geralmente no início e no final de cada meditação – os conhecimentos obtidos em cada jornada. Vemos claramente a partir da segunda meditação o seguinte procedimento: primeiro, as etapas de cada meditação são refeitas e resumidas. São as “recapitulações”, que vemos no início da terceira e da quarta meditação¹⁶⁰. Segundo, os resultados adquiridos são lembrados, como no final da segunda meditação: “Mas, porque o costume de uma opinião inveterada não pode ser de pronto abandonada, é conveniente que aqui me detenha para, através de uma meditação duradoura, *fixar mais fundo em minha memória* esse novo conhecimento”¹⁶¹. Terceiro, os deslocamentos de interesse são assinalados, como no início da quinta meditação, onde o sujeito, embora admita que ainda resta investigar muitas coisas sobre os atributos de Deus e da sua mente, desloca o “foco” da análise para as coisas materiais¹⁶². O importante a ser retido é que esta “arte da memória” é uma exigência do modo de exposição analítico. A conversão do leitor demanda estas repetições, reiteraões, recapitulações. Estas técnicas, que mostram o alcance pedagógico deste exercício espiritual, têm como finalidade aprofundar a compreensão e aumentar o efeito persuasivo. O movimento retroativo permite contrabalancear a linearidade própria do itinerário analítico – um fator de esquecimento - por uma visão sinóptica. É esta fragilidade da memória, que reclama uma atenção contínua que sobrecarrega o pensamento, que fará Espinosa optar pela síntese, modo de exposição que tem a vantagem de aliviar o leitor deste esforço.

¹⁵⁹ *Regras para a direção do espírito*. Regra VII e XI. AT, X, p. 387 e 408.

¹⁶⁰ *Meditações* AT, IX, p. 27, 42-43.

¹⁶¹ *Meditações* AT, IX, p. 26.

¹⁶² *Meditações* AT, IX, p. 50.

CAPÍTULO III

O FILÓSOFO É UM FINGIDOR: AS *MEDITAÇÕES* COMO OBRA DE ARTE

Se nos detivermos em avaliar os filósofos por sua linguagem, talvez aí encontremos claridades particulares sobre seu pensamento e seus modos de apresentação à nossa expectativa, de se declararem, de se fazerem aceitar e amar a ponto de serem fixados.

Paul Valéry, *Uma vida de Descartes*

I. *Descartes e a literatura*

Propor uma abordagem das *Meditações* como “obra de arte” não pretende reduzir o texto cartesiano à esfera estritamente literária. Embora possamos detectar similitudes entre obras filosóficas e obras literárias, devemos respeitar suas especificidades. Sabe-se que a estética moderna, desde Kant, reclama a autonomia da obra de arte; o juízo de gosto terá como fundamento o sentimento e não categorias intelectuais ou preceitos éticos. É uma espécie de sentimento comum que garante a universalidade do belo. Ora, a autonomia que se reivindica para a obra de arte vale igualmente para um texto filosófico. Evidente que o discurso filosófico não pode ser legitimado a partir de critérios exteriores às regras que ele próprio instituiu. Entretanto, há um elemento comum que aproxima um texto filosófico e um texto de ficção. Em ambos vemos uma forma, uma “arquitetônica”¹⁶³. O filósofo e o escritor visam convencer e seduzir seu público. A eficácia de um estilo depende da coerência interna desta arquitetura, na integração harmoniosa entre conteúdo e forma, entre o *que* foi dito e *como* foi dito, embora haja uma diferença essencial no que concerne aos

¹⁶³ “A arquitetônica é o que aproxima a obra filosófica da obra de arte”. Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) p. 11.

meios empregados e à finalidade de cada discurso. Um texto literário visa estimular a sensibilidade estética do receptor, convencê-lo que aquela “mentira” só poderia ter sido verdade se narrada daquela maneira. Um texto filosófico, de um modo geral, visa persuadir o leitor utilizando meios lógicos ou retóricos, ou ambos ao mesmo tempo. O processo de validação de uma doutrina implica um “constrangimento” intelectual: o poder de persuasão de uma filosofia é diretamente proporcional ao rigor da demonstração das suas hipóteses, ou, em alguns casos, pelos encantos retóricos da argumentação.

Descartes foi celebrizado como um gênio científico. Embora tenha sido “nutrido nas letras”¹⁶⁴, não há, na sua vasta obra, um tratado sobre retórica ou poética. Sua concepção de arte e da atividade poética não é nada original. Poderíamos incluí-la na tradição platônica. A arte, para ele, nada mais é que “uma imitadora da natureza”¹⁶⁵. Em um escrito de juventude (*Olympiques*), cujo contexto é o do famoso sonho da *mirabilis scientiae fundamenta*, chega a admitir certa superioridade dos poetas em relação aos filósofos:

“Pode parecer surpreendente que os pensamentos profundos (*graves*) se encontrem mais nos escritos dos poetas que nos dos filósofos. A razão disso é que os poetas escreveram sob o império do entusiasmo e da força da imaginação. Há em nós sementes da ciência (*semina scientiae*) como em um sílex (sementes do fogo); os filósofos os extraem pela razão, os poetas as arrancam pela imaginação”¹⁶⁶.

Nesta passagem deve-se menos ressaltar a superioridade dos poetas que a crítica implícita à situação da filosofia do seu tempo. No sonho de 1619, muito discutido pelos intérpretes, Descartes transmite a sensação de estar investido por Deus de uma missão. E o objetivo principal desta ambiciosa missão, sob a perspectiva da constituição da sua doutrina, é a reconciliação da filosofia e do conhecimento. Um dos principais objetivos de

¹⁶⁴ *Discurso do Método*, primeira parte, p. 4.

¹⁶⁵ Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649.

¹⁶⁶ *Olympiques*, AT, X, 217-19. A tradução do texto latino foi feita por Leibniz.

Descartes, expresso com muita clareza já na primeira regra das *Regulae*, foi estabelecer a unidade fundamental das ciências. A retomada filosófica da busca pela verdade e a “extração” das *semina scientiae*, é motivada não pelo divino *enthousiasmós* do poeta (que parece supor uma comunicação com uma instância transcendente), mas se apóia tão somente na força da “luz natural”.

Mas a fama do *Cartesius* ultrapassou os limites da filosofia, da matemática e das ciências. Descartes é incluído também entre os maiores escritores da França. Nem é preciso fazer uma análise exaustiva dos manuais de história da literatura para concluir que a prosa cartesiana é classificada como “clássica”. Ao lado de escritores como Guez de Balzac e Chapelain, Descartes é considerado como um dos mestres e fundadores do classicismo¹⁶⁷. O que varia são as apreciações: enquanto alguns menosprezam a prosa cartesiana, outros a enaltecem. Para o historiador G. Lanson, o cartesianismo, devido seu caráter rigorosamente epistêmico, exclui a arte, o lirismo e a história: o artístico é reduzido ao científico. A finalidade do exercício do pensamento é a verdade. Esta se identificaria com a beleza. Deste racionalismo puro, afirma Lanson, só poderia sair “uma literatura científica, uma espécie de positivismo literário, sem característica estética, que reduz a expressão à notação por assim dizer algébrica da idéia: nem poesia, nem eloquência, nem forma de arte; uma linguagem seca, abstrata, lógica”¹⁶⁸. Lanson abomina a frase longa de Descartes, repleta de subordinações, relativos e conjunções, que deixa transparecer a influência do latim. “Latim de cozinha”, diria Paul Claudel, ratificando a crítica de Lanson¹⁶⁹. A condenação estética,

¹⁶⁷ Nisard, D. *Histoire de la littérature française* (1886). Paris: Firmin Didot, t. II, p. 38-84.

¹⁶⁸ Lanson, G. *Histoire de la littérature française* (1894), p. 402.

¹⁶⁹ Paul Claudel. *Oeuvres en prose*. Gallimard: Paris, p. 439.

em ambos, se deve especialmente à incômoda cacofonia que resulta desta sintaxe complexa.

Entre os admiradores da prosa (e do pensamento) de Descartes destacamos Paul Valéry¹⁷⁰. Interrogando sobre a natureza do pensamento, como ele se constitui e quais são suas limitações, Valéry encontrou em Descartes um exemplo privilegiado de análise (o outro foi Leonardo da Vinci). Os estudos contidos no *Cartesius redivivus* procuram descrever a gênese da criação filosófica. Não é de se admirar que para Valéry a obra máxima do cartesianismo seja o *Discurso do método*, pois vemos aí de forma exemplar a formação do gênio cartesiano. Quanto ao estilo da prosa cartesiana, Valéry admira sobretudo a capacidade de Descartes em exprimir o conteúdo do seu pensamento numa linguagem sincera, “distinta e familiar”, “onde não há efeitos nem estratagemas”¹⁷¹.

Elogiada ou criticada, a prosa cartesiana foi rotulada como clássica. Esta perspectiva foi contestada por Pierre Alain Cahné, na sua tese *Un autre Descartes*, publicada em 1980. A tese de Cahné é ousada: o pensador e escritor Descartes não é mais situado no rol dos escritores clássicos, mas pertenceria ao “espaço barroco”. Esta hipótese será corroborada por uma análise estilística da obra cartesiana:

“Em seu fundo mais ambicioso, a análise estilística pretende aproximar deste país pré-filosófico, supondo, sem dúvida de forma ousada, que o discurso filosófico ele mesmo é segundo e como o reflexo do instante da aurora onde o pensamento entrou em relação com seu ser no mundo, no sentido onde todo discurso é a exploração infinita de uma língua jamais exilada no nosso inconsciente”¹⁷².

¹⁷⁰ Originalmente, este trabalho teria como um apêndice um estudo sobre o Descartes de Valéry. Contudo, para não exceder os limites sugeridos para uma dissertação, farei este estudo à parte.

¹⁷¹ Valéry, P. *Fragment d'un Descartes*. In: Variété II, p. 144-45.

¹⁷² Cahné, P-A. *Un autre Descartes* (1980), p. 21

Meio freudiana, meio heideggeriana, o certo é que a análise estilística de Cahné aborda e desdobra a obra cartesiana sob a perspectiva da sua poética, semântica, sintaxe e, procedimento típico dos lingüistas, através de exaustivas análises de constantes. A conclusão de Cahné: Descartes encontra-se afastado da imagem do pensador e escritor clássico, se revelando poeta e “arquétipo do tempo barroco”¹⁷³. Embora Cahné explore o texto cartesiano solicitando-o para as necessidades da sua tese revolucionária, criando um Descartes quase flaubertiano, creio que sua obra representa um marco no estudo do estilo cartesiano. Há inúmeras questões suscitadas pela tese de Cahné, que requerem certamente uma atenção mais acurada. Em outra oportunidade, quem sabe, discutirei mais detalhadamente suas hipóteses e conclusões.

II. *Aspecto lúdico da meditação*

Para iniciar este capítulo, gostaria de destacar o caráter lúdico do exercício meditativo, sugerido, mas não desenvolvido, por Foucault. Em uma passagem da *Hermenêutica do sujeito*, Foucault se refere à meditação como um “jogo”. Não um jogo qualquer:

“Compreendamos ademais que esta idéia de meditação, não como *jogo do sujeito com seu pensamento*, mas como *jogo do pensamento sobre o sujeito*, é, no fundo, exatamente o que Descartes realizou nas *Meditações*, sendo este precisamente o sentido que ele deu à ‘meditação’”¹⁷⁴.

Infelizmente, Foucault não desenvolverá uma argumentação que explique em que medida o exercício meditativo possui um caráter lúdico. Contudo, podemos fornecer algumas características gerais do jogo sob as quais podemos enquadrar o conceito de meditação.

¹⁷³ Ibidem, quatrième page de la couverture.

¹⁷⁴ A *hermenêutica do sujeito* (2006), Aula de 3 de março de 1982, p. 430, grifo nosso.

Se tomarmos o termo “lúdico” na acepção dada por J. Huizinga, no ensaio *Homo ludens* (1938), veremos que a meditação, como a reflexão filosófica em geral, apresenta traços lúdicos¹⁷⁵. Huizinga enumera cinco características essenciais do jogo: a liberdade, seu caráter “extra-ordinário”, limitação espaço-temporal, a ordem e o desinteresse.

Primeiro. É a *liberdade*, como vimos no primeiro capítulo, o fator que distingue a atividade humana das atividades meramente naturais (mecânicas). Ou melhor: é um elemento que se integra à natureza, harmoniosamente, como um “ornamento ou uma roupagem”¹⁷⁶. É aquilo que chamamos de “segunda natureza”. Se imposto, determinado por uma força coercitiva exterior, o jogo perde seu valor autônomo¹⁷⁷. E não há prazer lúdico se não há liberdade. A intensidade do prazer intelectual cartesiano (final da terceira meditação) é diretamente proporcional à tensão que o sujeito meditante experimenta nas duas primeiras meditações. E só há tensão se há incerteza¹⁷⁸. No mundo natural, ao contrário, o que predomina é a certeza da previsibilidade (a monotonia dos autômatos). A liberdade condiciona, portanto, o prazer lúdico. Liberdade e prazer, aqui, são intercambiáveis.

Segundo. O jogo também é considerado um *evento extra-ordinário*, uma evasão da vida comum e vulgar. Quem joga “faz-de-conta”: vai além da realidade imediata, recria a vida real durante um determinado período de tempo. É neste sentido que a meditação se aproxima do jogo: o meditador, como afirma Foucault, se põe *seriamente* numa situação

¹⁷⁵ *Homo ludens* é o texto clássico sobre o conceito de jogo. A tese de Huizinga é conhecida. Ele procura mostrar que o jogo é o fundamento da cultura: “Ora, é no mito e no culto que têm origem as grandes forças instintivas da vida civilizada: o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência. Todas elas têm suas raízes no solo primevo do jogo”. *Homo ludens*, cap. 1, p. 7.

¹⁷⁶ *Ibidem*

¹⁷⁸ É esta tensão que confere ao jogo um “certo valor ético, na medida em que são postas à prova as qualidades do jogador: sua força e tenacidade, sua habilidade e coragem (...) sua lealdade. Porque, apesar do seu ardente desejo de ganhar, deve sempre obedecer às regras do jogo”. Huizinga, op. cit., p 14

fictícia; ele sabe que o exercício da dúvida e seus obstáculos são provas qualificatórias, forjadas pelo sujeito com o intuito de obter uma primeira certeza inabalável. E pelas extravagâncias do “faz-de-conta” da dúvida metódica – fingir que se sonha, que há um Deus enganador e um Gênio maligno – que o sujeito obtém sua identidade subjetiva.

Terceiro. A *limitação espacial e temporal* é uma condição básica para a realização dos jogos. O essencial é que a delimitação de um tempo e um espaço constitui uma regra do modo de vida ascético. Do ponto de vista estritamente lógico pouco importa onde e quando se medita; aí o tempo e o espaço são neutros. Já sob o viés do exercício é diferente: um ambiente propício e o planejamento do tempo são capitais para a prática da meditação (falaremos disso na conclusão deste trabalho).

Quarto. O jogo “cria ordem e é ordem”¹⁷⁹. Esta é quarta e “mais positiva” característica do jogo. Organizar é formar: dar contornos ao caos, delimitar a matéria, desenhar uma figura. O jogo é uma figuração. É por isso que, afirma Huizinga, o lúdico está estreitamente ligado ao domínio da estética: “Talvez este fator estético seja idêntico àquele impulso de criar formas ordenadas que penetra o jogo em todos os seus aspectos”¹⁸⁰. Sabemos que esta ordem, em Descartes, é identificada com o método. Contudo, no jogo metódico não há lugar para a imprevisibilidade.

Finalmente, a última característica: o *desinteresse*. O jogo está situado para além do mecanismo da satisfação imediata dos apetites e desejo. Sua finalidade é irredutível aos interesses materiais ou a satisfação individual. “Ele [o jogo] se insinua como atividade temporária, que tem uma *finalidade autônoma* e se realiza tendo em vista uma satisfação

¹⁷⁹ Huizinga, J. Op. cit., p. 13.

¹⁸⁰ Idem.

que consiste nessa própria realização”¹⁸¹. Esta característica é questionada por alguns autores¹⁸². É legítimo afirmar que a busca da verdade cartesiana é desinteressada? Que o objetivo das *Meditações*, fundamentar a ciência em bases sólidas, já não traz consigo o desejo de conhecer e dominar a natureza? É possível afirmar que a “vontade de verdade” é neutra? Este “desinteresse” causa problema. Do ponto de vista estritamente cartesiano, concepção clássica por excelência, poderíamos afirmar que a busca pela verdade supõe um despojamento dos interesses pessoais e um engajamento por amor à verdade. Mas, se nos basearmos na filosofia de Foucault (que neste caso é fiel ao pensamento de Nietzsche), concluiremos que esta vontade de verdade supõe um conflito de forças; há um interesse em vencer o jogo.

Mas paremos por aqui. Se continuarmos com a argumentação é provável que encontremos inúmeros pontos em comum entre o conceito de meditação e o conceito de jogo. Contudo, neste caso é mais fácil estabelecer comparações arbitrárias que o espírito cartesiano não permitiria (pois em nenhum momento Descartes relaciona a meditação e o jogo). Algumas reflexões feitas neste capítulo, calcadas em uma estratégia comparativa, podem, admito, suscitar associações indevidas. Ao trazer à baila outras tradições e outros referenciais teóricos, procurei mostrar que o traço marcante da meditação cartesiana é articular as técnicas do exercício espiritual com as exigências do método intelectual. É por este motivo que as *Meditações* olha a um só tempo para o passado e para o futuro.

III. *Mythos*

¹⁸¹ Ibidem, p. 12.

¹⁸² Ver a crítica de R. Callois. *Les jeux et les hommes* (1958), p. 31-44.

O *mythos* designa a trama de uma narrativa, uma ação que tem começo, meio e fim. O termo, tomado de empréstimo da *Poética* de Aristóteles, é o mais importante dos seis elementos que constituem a tragédia – os outros são o caráter, o pensamento, a elocução, o espetáculo e a melopéia¹⁸³. O *mythos* é composto de dois elementos qualitativos – a peripécia e o reconhecimento – e, segundo Aristóteles, é construído com vistas à catarse. Podemos, com muito cuidado, aplicar alguns destes conceitos às *Meditações*. Dada a especificidade do discurso teórico, procederemos de forma analógica.

Visando sempre a representação da “trama ascética” do texto cartesiano, podemos resumir o *mythos* das *Meditações* da seguinte forma. Um sujeito concebe um ambicioso projeto e decide levá-lo a cabo: estabelecer as bases sólidas e definitivas do conhecimento científico. Esta fundamentação tem como condição uma reforma radical do intelecto. É preciso emendar o intelecto para fortalecê-lo contra os preconceitos e dar ordem à busca da verdade. Evidente que o movimento da dupla trama discursiva é sincrônico: a verdade é fundada ao mesmo tempo em que ocorre a transformação do sujeito. A contemplação da verdade, portanto, dependerá de uma conversão do sujeito – do enunciador e do coenunciador do discurso. Como exercício de si, a meditação cartesiana está muito próxima da noção de “emenda do intelecto” (*intellectus emendatione*). Este é, a meu ver, o sentido mais próximo do termo “meditação” em Descartes¹⁸⁴. As *Meditações* são uma terapia do intelecto, medicina da alma. É neste sentido que empregamos o termo “catarse”, processo de purificação do entendimento que o torna apto à contemplação da verdade.

¹⁸³ Aristóteles. *Poética*, cap. VI.

¹⁸⁴ Há duas ocorrências do termo “emendar” nas *Meditações*. Nas traduções francesas (tanto do Duc de Luynes como na de Michelle. Beyssade) aparece como “corrigir” (*Meditações* AT, IX, p. 64 e 71).

Alguns intérpretes costumam relacionar obras filosóficas a gêneros literários. Obras como o *Discurso do método*, as *Confissões* de Rousseau, a *Fenomenologia do Espírito* estariam próximas do romance de formação, do *Bildungsroman* celebrizado por Goethe. Compara-se a *Ética* de Espinosa a um “poema matemático”. E as *Meditações*? Alguns intérpretes, especialmente aqueles que aproximam o cartesianismo à visão de mundo barroca - como Cavaillé e Cahné¹⁸⁵ - relacionam as *Meditações* ao teatro (lembramos que um dos temas do barroco era o “mundo-teatro”). “Em Descartes, os argumentos da dúvida – os Sentidos enganadores, Morfeu, as sombras da Loucura e do Deus enganador, a figura do Gênio Maligno – são verdadeiramente postos em cena; é possível lhes conceder o estatuto de personagens, de ‘máscaras’”¹⁸⁶. Outra analogia recorrente - sugerida pelo próprio Descartes¹⁸⁷ - é com a narrativa de viagens, que faz parte das metáforas do caminho¹⁸⁸. Esta é uma das comparações mais coerentes com o espírito cartesiano. Com efeito, podemos pensar o itinerário das *Meditações* (e também do *Discurso*) como uma “viagem espiritual”. Mas a viagem aí descrita é bem diferente das *promenades* de Rousseau, realizadas ao sabor dos devaneios. É uma viagem cujo percurso é calculado passo a passo, em que cada obstáculo, prova ou combate (as “peripécias” da trama) são eventos premeditados com vistas ao fortalecimento intelectual do sujeito. A batalha pela verdade requer uma arte da guerra. O sujeito das *Meditações* é um estrategista.

Há três grandes momentos no itinerário das *Meditações*, que corresponderiam organicamente ao começo, ao meio e ao fim: a) do exercício da dúvida à descoberta do cogito (primeira e segunda meditação); b) a fundamentação da ciência (terceira, quarta e

¹⁸⁵ Cavaillé (1991), p. 25-26. Cahné (1980), p. 313.

¹⁸⁶ Cavaillé (1991), pp. 23-24.

¹⁸⁷ *Princípios de Filosofia*. Carta-Prefácio.

¹⁸⁸ Cahné (1980), pp. 166-171. Nador (1962), pp. 37-51.

quinta meditação); c) exercício de volta ao sensível e reconhecimento da unidade do homem (sexta meditação). Do ponto de vista da trama ascética, o exercício da dúvida é seguramente a etapa mais importante. A catarse ou purificação intelectual do sujeito ocorrerá com os “combates” entre o sujeito e seus preconceitos – falsos juízos herdados desde a infância, ceticismo. Cada etapa da dúvida é uma “prova qualificatória”, teste de resistência que permite o sujeito conquistar a primeira certeza indubitável: o argumento dos sentidos põe em suspenso a existência das coisas mundanas; o argumento do sonho (Morfeu) estende a suspensão a todo conhecimento sensível; pelo argumento do Deus enganador e do Gênio Maligno - as “personagens” mais extravagantes do elenco - há a suspensão das idéias claras e distintas da matemática. Quanto ao louco, este não entrará no combate, sendo desqualificado antes do embate (o sujeito não experimenta a “prova”, segundo a perspectiva de Foucault). Este “filtro qualificatório” permite o sujeito aceder ao primeiro dos “reconhecimentos”: a alma é *res cogitans*, o eu é coisa pensante. Nas meditações seguintes aquele eu empírico, corpóreo, que a pouco estava sentado junto ao fogo e portava um papel nas mãos, ficará em suspenso. A descoberta do cogito marca um importante “salto qualitativo” na trama, a passagem da esfera empírica para a “transcendental”. A natureza do eu é ser essencialmente pensante. Não um corpo, vento, sopro, fogo ou éter: “Mas, que sou então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem”¹⁸⁹. Esta etapa define o estatuto do sujeito meditante como ser pensante – meditar, sonhar, hesitar, questionar, duvidar, escrever, enunciar, sentir, são modos do pensamento.

¹⁸⁹ *Meditações*, AT, IX, p. 22.

A segunda etapa, a da fundamentação da ciência, desloca o exercício para segundo plano. O sujeito, antes preso ao sentimento de “estupor”, encontra-se agora bem mais confiante, altaneiro, pelo efeito do exercício reiterado: “Nestes dias, *acostumei-me* de tal maneira a afastar a mente dos sentidos (...) que agora *já não encontro dificuldade* alguma em apartar o pensamento das coisas sensíveis e imagináveis, dirigindo-o às que são somente inteligíveis e separadas de toda matéria”¹⁹⁰. A supressão dos obstáculos iniciais faz com que o ritmo das *Meditações* flua mais rapidamente, o que nos permite lê-las quase como um tratado científico. Nesta etapa o sujeito já se encontra modificado, transformado, consciente de si e das suas forças. Sem grandes peripécias na trama ascética, a fundamentação da ciência segue com dois importantes “reconhecimentos”: da existência de Deus e da natureza da verdade e falsidade.

A etapa final é o reconhecimento da unidade entre corpo e alma. J. M. Beysade afirma que a sexta meditação, tão diferente em seu ritmo, é “mais que um balanço, é um convite a um novo exercício”¹⁹¹. Concordo com esta apreciação. Se as jornadas precedentes descreveram o esforço do sujeito para abstrair o espírito dos sentidos, se as experiências vividas abalaram gradativamente a confiança no conhecimento sensível, se a descoberta do *cogito* e da idéia de Deus exige a suspensão do comércio com os sentidos, na sexta meditação vemos o movimento contrário. Os sentidos agora são convocados para confirmar a prova da existência dos corpos. Somente o sentir pode *persuadir* o sujeito meditante que existe de fato um mundo e que a alma está estreitamente unida ao corpo. Do ponto de vista narrativo temos o segundo salto qualitativo da trama: agora o sujeito sai do espaço

¹⁹⁰ *Meditações*, AT, IX, p. 42. Grifo nosso.

¹⁹¹ *Méditations* (1992). Présentation de M. Beissade, p. 25.

estritamente transcendental e dirige sua atenção ao mundo, solicita agora uma “atenta consideração do que seja a imaginação”¹⁹².

IV. *Narrador*

Há duas questões relevantes quanto ao sujeito do discurso das *Meditações*. A primeira concerne à definição do estatuto deste “narrador”. Seria ele um sujeito concreto e biográfico, o filósofo Descartes, ou se trata de um sujeito anônimo e impessoal? Segunda questão: o uso da primeira pessoa é um mero recurso narrativo ou uma exigência doutrinal? Seria possível narrar as *Meditações* na segunda ou terceira pessoa sem contradizer o espírito da filosofia cartesiana?

Primeiro, é preciso esclarecer um mal-entendido muito frequente quando o assunto é o narrador. Costuma-se identificar o narrador – aquele que conta a “história” - com o autor – aquele que a escreve. Este é um equívoco comum mesmo entre os escritores e filósofos que, narrando em primeira pessoa e utilizando suas biografias como tema, acreditam ser os narradores das suas histórias. Um narrador é feito de palavras; o autor, de carne e osso. Esta distinção vale até em certo sentido para algumas autobiografias, gênero em que costumamos identificar narrador e autor. Quando, no *Discurso do método*, Descartes relata fatos da sua vida como uma “história” ou “fábula”¹⁹³, o faz neste sentido. A história individual torna-se uma espécie de “romance de formação”, lição intelectual cujas peripécias do herói – a decepção com sua formação, suas resoluções, suas viagens, os estudos na clausura na *poëlle*, a concepção do projeto, por exemplo - são eventos existenciais que o qualificaram para constituir seu método. Descartes narra uma aventura

¹⁹² *Meditações*, AT, IX, p. 57.

¹⁹³ *Discurso do Método*, AT, VI, p. 4.

intelectual única, relato de formação de um indivíduo que pretende exortar os leitores a imitá-lo¹⁹⁴.

No *Discurso* e nas *Meditações* a narração é feita na primeira pessoa do singular. Isto quer dizer que o espaço do narrador coincide com o espaço narrado (ao contrário do narrador onisciente, que ocupa um espaço distinto do espaço onde ocorre sua narração). A opinião corrente é que o estatuto deste narrador-personagem não é o mesmo nestas obras. O “eu” do *Discurso* seria um eu individual, concreto, o *monsieur* René Descartes, homem que foi nutrido nas letras, que se formou advogado, depois se engajou no serviço militar, perambulou pela Europa e leu o “grande livro do mundo”, que concebeu um ambicioso projeto intelectual e decidiu cumpri-lo, etc. O eu das *Meditações*, por sua vez, seria um eu anônimo, desencarnado, transcendental, metafísico, que se vale apenas de palavras para instaurar sua “narrativa”.

Esta apreciação está totalmente correta?

Não há como negar a evidência desta diferença. Com efeito, o anonimato do narrador das *Meditações* é patente, algo que inclusive facilita a *identificação* do leitor com o sujeito da enunciação. O eu das *Meditações* está sentado perto do fogo, vestido com um robe de chambre, tem nas mãos um pedaço de papel. O leitor, ou coenunciador do discurso, pode estar em casa, em sala de aula, na biblioteca, flanando, pouco importa. O exercício meditativo, conquanto exija certas qualificações para sua realização, é *por direito* universalizável (embora *de fato* raríssimos se qualifiquem para tal prática). Contudo, a inflexão biográfica não está totalmente ausente das *Meditações*. E isto não se deve às

¹⁹⁴ “Mas, não propondo este senão como uma história, ou se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se pode *imitar*, se encontrarão talvez muitos outros que se terão razão de não seguir...”. *Discurso do Método*, AT, VI, p. 4.

referências ao cenário e aos objetos citados – a *poëlle*, o robe de chambre, o papel, o próprio corpo do sujeito. O biográfico aparece nas primeiras linhas da primeira meditação, indicado pelo uso do tempo passado: “Há algum tempo eu me *apercebi* de que (...) Mas, parecendo-me ser muito grande essa empresa, *aguardei* uma idade que fosse tão madura (...) Por isso *adiei* por tanto tempo (...)”¹⁹⁵. Sem dúvida, o uso do pretérito, utilizado no relato do *Discurso*, demonstra que o sujeito se apóia sobre fatos biográficos. Esperar uma idade madura para levar a cumprir a tarefa projetada foi uma decisão particular do homem Descartes (embora, diga-se de passagem, esta maturidade seja um importante requisito para a grandiosidade da tarefa projetada). O que devemos reter, do ponto de vista da técnica narrativa, é o seguinte: a passagem deste eu biográfico – já quase anônimo, é verdade – para o anonimato total se processa através de uma *guinada*, dispositivo narrativo que designa a alteração de tempo, espaço ou nível de realidade. Neste caso, a guinada é temporal: do pretérito para o presente. Descartes escreve: “Tudo que *admiti* até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos”. Poucas linhas depois, a guinada de tempo: “Por exemplo, que *agora estou aqui, sentado* junto ao fogo, *vestindo* um robe de chambre, *tendo* este papel às mãos e coisas semelhantes”¹⁹⁶. Este trecho mostra a maestria do escritor Descartes. A mudança de tempo é tão sutil que passa despercebida. Daí em diante, o presente passa a ser o tempo do exercício meditativo e o narrador passa ao anonimato total. Mesmo quando o sujeito relembra, analisando suas experiências do sono noturno, ele não indica nenhum traço biográfico: o sonho é uma experiência universal. Esta guinada temporal marca o início de uma série de transformações do sujeito: primeiro temos um sujeito meio biográfico, que conta suas constatações e

¹⁹⁵ *Meditações AT IX*, p. 13.

¹⁹⁶ *Idem*.

resoluções passadas. Depois este anonimato vai se acentuando cada vez mais até a descoberta do cogito, etapa que marcará a passagem para a esfera transcendental.

Em Descartes, a habilidade narrativa está a serviço da validação da doutrina. O uso da primeira pessoa tem um papel fundador. A percepção do cogito, condição de possibilidade de todos os enunciados subsequentes, está intimamente ligada à utilização do “eu”. Contudo, é possível alterar o foco narrativo das *Meditações*? Alguns intérpretes levantaram esta questão¹⁹⁷. É verdade que em alguns trechos – exceto aqueles com acento biográfico - poderíamos substituir o “eu” pelo “tu” sem que isto alterasse o sentido da enunciação. Por exemplo:

“Tu, tu és, tu, tu existes, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto pensas, pois, talvez pudesse ocorrer também que, se tu não tivesses nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admities nada que não seja necessariamente verdadeiro: és, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação tu antes ignoravas. És, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente”¹⁹⁸.

Seria possível reescrever as *Meditações* na segunda pessoa do singular ou na primeira do plural? Como exercício narrativo, talvez (embora tais sutilezas literárias fossem alheias às preocupações de Descartes). Entretanto, penso que tal configuração se opõe a visão cartesiana de filosofia e de mundo, que defende e exalta as virtudes da iniciativa individual. Como exercício, as *Meditações* descrevem o esforço de *um indivíduo* em reformar seu entendimento com vistas à consolidação das bases da ciência. A escolha da meditação como forma discursiva é coerente com a convicção cartesiana de que a fundamentação da ciência pode e deve ser obra de um só homem. O uso de outros focos narrativos soaria anticartesiano, demasiado artificial. Ademais, e isto é o mais importante, o

¹⁹⁷ Cossutta, F. *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'oeuvre cartésienne* (1996), p. 144-52.

¹⁹⁸ *Meditações*, AT, IX, p. 21.

eu das *Meditações* não exclui o “tu”, o “nós” ou o “vós”: ele os engloba. Há no itinerário meditativo uma progressão à dimensão transcendental do eu, uma “dilatação” do ego pelo efeito da introspecção: nas primeiras linhas vemos um eu biográfico que constatara há algum tempo a fragilidade da sua formação e decide de uma vez por todas destruir suas antigas opiniões e substituí-las por outras definitivas; em seguida, este eu experimentará todas as provas da ascese com vistas à purificação; finalmente, já qualificado, descobre o cogito, eu genérico que abarca o tu, nós, vós, todos os leitores em geral. “Reencontramos aí o movimento, tão frequente na Antiguidade, pelo qual se passa do eu individual a um eu elevado ao plano da universalidade”, afirma P. Hadot sobre Descartes¹⁹⁹. Em suma, o uso da primeira pessoa não é apenas um estratagema narrativo, algo circunstancial, mas se ajusta ao modo de exposição analítico e é coerente com o individualismo cartesiano.

V. Tempo e espaço

O tempo é um dos elementos mais importantes das *Meditações*. Não o tempo como tema ou objeto de reflexão, mas como *forma* do discurso. Mas de qual tempo falamos? Nas *Meditações* temos dois tempos: um tempo histórico e/ou psicológico e um tempo lógico. Admitida a dupla leitura proposta por Foucault, concluir-se-á, primeiro, que o tempo histórico e psicológico corresponde ao *tempo do exercício*, enquanto o tempo lógico corresponde ao *tempo do sistema*. Como nosso interesse incide sobre a trama ascética, deixaremos de fora a questão do tempo lógico e suas relações com o tempo histórico²⁰⁰. Em

¹⁹⁹ Hadot, P. *O que é filosofia antiga* (1999), p. 371.

²⁰⁰ Alguns intérpretes, especialmente aqueles de orientação estruturalista, privilegiam como regra de interpretação das suas análises o “tempo lógico”, tempo neutro e “atemporal” dos princípios. Segundo V. Goldschmidt, “(...) a estrutura das *Meditações* é dada objetivamente, o método que a subteme tem pretensões a um valor universal, e o tempo onde se desenvolve esse método é um tempo lógico”. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*. In: *A religião de Platão*, p. 144. Ver também F. Alquié. *Descartes. L’homme et l’oeuvre* (1960), pp.5-13. Também F. Cossutta (1996), pp. 154-55

segundo lugar, outra distinção deve ser feita, agora no interior do tempo do exercício - entre tempo histórico e tempo psicológico. O tempo histórico obedece a uma cronologia “objetiva”, é o tempo medido pelos relógios e pelos calendários; o tempo psicológico varia segundo o ritmo interior de cada indivíduo. Terceira distinção: há o tempo do autor, do narrador e do leitor. O tempo do autor, Descartes, pode ser o tempo da “ruminação” - que levou anos, se admitirmos 1628 como época provável do início das reflexões metafísicas²⁰¹ - e o tempo de redação da obra - as *Meditações* foram escritas provavelmente entre novembro de 1639 e março de 1640²⁰². Aqui nos interessa o tempo do sujeito meditante (narrador) e do leitor.

A meditação é um jogo *no* tempo e *com* o tempo. Vimos que uma das características do jogo consiste precisamente nesta limitação temporal. Meditar envolve um planejamento com o tempo: uma semana para o conjunto das meditações, um dia para leitura e ruminação de cada meditação e até semanas ou meses para o exercício da dúvida metódica. Para que o leitor se torne por direito o coenunciador do discurso, é preciso meditar lentamente, com muito cuidado e sem pressa. Meditar é ruminar:

“Gostaria que os leitores empregassem não apenas o pouco tempo necessário para lê-la [a primeira meditação], mas alguns meses, ou ao menos algumas semanas (...) pois assim não duvido que auferam lucro bem melhor da leitura do restante”²⁰³.

A internalização do *habitus* requer uma preparação rigorosa. Este condicionamento requer repetição, perseverança, vigilância constante. O domínio das técnicas meditativas – a disciplina de postura e respiração, a abstração dos sentidos, a concentração, a mnemotécnica – dependerá de uma longa prática. Cada meditação deve ser lida e refletida

²⁰¹ J. M. Beyssade et M. Beyssade. *Méditations Méthaphysiques*. Introduction (1992), p. 9

²⁰² Ibidem, p. 13.

²⁰³ *Segundas Respostas* AT, IX, p. 102.

de forma lenta, suave, cuidadosa. Há uma relação intrínseca entre tempo, atenção cuidadosa e conhecimento verdadeiro: “E quanto mais *demorada e cuidadosamente* examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que são verdadeiras”²⁰⁴. Nas seis meditações Descartes fará referência a necessidade de se meditar “cuidadosamente”²⁰⁵

As *Meditações* são narradas no tempo presente. Quer dizer que o tempo do narrador e o tempo da narrativa coincidem. A primeira meditação começa pondo em suspenso as opiniões recebidas no passado. Esta resolução libera o sujeito para se concentrar exclusivamente no momento presente. Este é um pressuposto do modo de exposição analítico: o movimento inventivo requer, para usar uma expressão de Foucault, um “sistema de atualidade”²⁰⁶. Descartes afirmou que as *Meditações* foram escritas visando um público que estivesse disposto a meditar *com ele*, isto é, ao mesmo tempo que o sujeito meditante. Eis mais uma diferença entre o *Discurso* e as *Meditações*. A história do *Discurso* é uma narração de fatos ocorridos outrora, onde o herói é apresentado como modelo cujos exemplos passados podem ou não serem imitados no futuro. Isto não ocorre com as *Meditações*. Nas *Segundas Respostas*, Descartes censura aqueles que lêem sua obra “apenas como um romance, para se desenfadar, e sem lhe prestar grande atenção”²⁰⁷. As

²⁰⁴ *Meditações*, AT, IX, p. 33. Grifo nosso.

²⁰⁵ São inúmeras as ocorrências da idéia de relação entre meditação, atenção e cuidado. Na primeira meditação (edição latina, AT, VII) aparece o termo “accurate” duas vezes (p. 18 e 22). Na terceira meditação, as expressões “diligentus attendo”, “diutius & curiosius examino” e “diligenter attendenti” (p. 42, 45 e 47, respectivamente). Na quarta meditação, as expressões “accurate”, “attenta & saepius iterata meditatione” (p. 52, 62). Na quinta meditação, as expressões “diligentius attendenti” e “diligenter investigant” (p. 66 e 68). Sexta meditação: “attentius consideranti”, “accurate omnia investigem” e “accurati examinus” (p. 72, 73 e 90).

²⁰⁶ Foucault, M *Mon corps, ce papier, ce feu* (2004), p. 161.

²⁰⁷ *Segundas Respostas* AT, IX, p. 107. Em Descartes, a expressão “como um romance” designa um tipo de leitura efetuada sem grande atenção. Mas isto não é necessariamente ruim. Na carta-prefácio dos *Princípios de Filosofia* Descartes esboça uma espécie de “arte da leitura”, na qual aconselha o leitor a percorrer seu livro de forma contínua, sem interrupções, “como faria com um romance (...) visando simplesmente conhecer em geral as matérias de que trato”. Ler como um romance, neste sentido, seria um exercício de aquecimento, preparatório, cuja função é a de apreender a obra como um todo. Somente posteriormente o exame ficaria progressivamente mais “cuidadoso”, isto é, mais atento ao encadeamento das razões. O sentido deste “como

Meditações são exercícios que visam modificar o sujeito no momento da enunciação. Se fossem narradas no pretérito, os exercícios meditativos perderiam seu poder de conversão, equivalendo-se aos exemplos da “fábula” do *Discurso*. O uso do presente insufla o sentimento de tensão e de expectativa no leitor, que compartilha as incertezas e expectativas experimentadas pelo sujeito meditante. Para saciar esta expectativa o leitor deverá percorrer necessariamente todas as etapas e superar cada prova. No *Discurso* esta exigência não ocorre. Descartes admite que alguns exemplos da sua vida não devem necessariamente serem seguidos. A noção de “imitação”, no *Discurso*, refere-se principalmente às ações e resoluções tomadas na vida prática. Nas *Meditações* é mais correto falarmos em “direção espiritual” que de imitação. A função do diretor espiritual é exortar seu discípulo a se concentrar tão somente no momento presente e doravante mudar a si mesmo.

*

Para concluir, um breve comentário sobre o espaço onde se desenrola o exercício meditativo. Mais especificamente, qual o papel da “cenografia” nas *Meditações*? É ela meramente decorativa ou desempenha uma função mais relevante na cena meditativa?

Descartes cita poucos objetos durante seu discurso: seu corpo, um robe de chambre, uma cadeira (ele está sentado), o fogo, um pedaço de papel, o pedaço de cera, etc. A meu ver, estes objetos não são meramente decorativos. Desempenham simultaneamente um papel pragmático e metafísico na ordem do discurso. Pragmático porque facilita a identificação do leitor com certo ambiente familiar, potencializando o processo de

um romance” está muito próximo da leitura feita de “um só fôlego”, que Descartes aconselha para ler a segunda, terceira, quarta e a quinta meditação.

persuasão. Metafísico porque serão colocados em suspensão ontológica, pelo efeito da dúvida hiperbólica, até a sexta meditação. Neste sentido, o caso do fogo e do pedaço de cera é exemplar:

“Mas eis que, enquanto falo, ela é levada pra perto do fogo: o que restava se sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio já não produz nenhum som (...) que havia nela, portanto, que era compreendido tão distintamente? Nada, por certo, do que eu atingia pelos sentidos, pois tudo que caía sob o gosto ou olfato ou a vista ou o tato ou o ouvido já se modificou: e a cera remanesce²⁰⁸”.

O caso do pedaço de cera é mais que um mero “exemplo” que ilustra a demonstração (é o próprio Descartes que o chama de exemplo). Trata-se também de um exercício, do derradeiro exercício que concluirá a série de provas iniciadas na primeira meditação. Exercício que demonstra o quão qualificado o sujeito encontra-se após o expurgo da primeira meditação. Descartes quer provar que reconhecemos a identidade da cera pela idéia de extensão, pelo intelecto, e não mediante os sentidos. A dinâmica deste exercício lembra um dos exercícios prescritos por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais* (§ 65-72). O exercício consiste em aplicar os cinco sentidos na representação de um determinado objeto bíblico. Neste caso o exemplo é a “meditação do inferno”. Temos a seguinte série: aplicar olhos, ouvidos, olfato, gosto e tato à representação do inferno. O exercitante “vê” o fogo e as almas em corpos incandescentes; “ouve”, prantos, alaridos, gritos, súplicas e blasfêmias contra Cristo e os santos; “aspira” o fumo, enxofre e outras podridões; “saboreia” coisas amargas; “toca” as chamas e sente como elas abrasam as almas. O exercício de Loyola pretende mobilizar e estimular a imaginação e os sentidos. O exercício cartesiano procede de maneira inversa: ele testa a capacidade de abstração do sujeito. A proximidade com o fogo faz com que a cera perca gradativamente grande parte

²⁰⁸ *Meditações* AT, IX, p. 24.

dos atributos que constituíam seu invólucro aparente – forma e cor, cheiro, som, sabor, consistência, etc. Não posso mais ver aquela forma, sentir sua consistência, saborear seu gosto, ouvir o som produzido pelo contato com outro objeto nem sentir sua fragrância. As referências externas captadas pelos sentidos são suprimidas. No entanto, a cera persiste a *mesma*, o que leva o sujeito reconhecer que é a extensão o atributo essencial dos corpos. E o conceito de extensão só pode ser apreendido como *idéia*, não como *imagem*. Com este exemplo ou exercício, que é igualmente uma *demonstração*, Descartes provará que há uma diferença entre a natureza do entendimento e a natureza da imaginação. Daí poderá iniciar definitivamente a inspeção da alma, que ocorrerá no início da terceira meditação.

Não é a toa que as referências aos objetos externos, e os exercícios que os mobilizam, aparecem sobretudo nas duas primeiras meditações, momentos em que o sujeito mostra-se ainda muito apegado aos sentidos. A terceira meditação, que inicia com a descrição da técnica de recolhimento dos sentidos, marca precisamente o abandono das referências aos objetos cênicos. O “cenário”, daí em diante, será outro: a alma. “Inspeccionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo”²⁰⁹.

VI. *Estilo: a frase cartesiana*²¹⁰

Como tema, a análise da frase de Descartes não se reduz a uma questão puramente estética ou estilística. A questão é também de ordem cognitiva: em que medida a arquitetura da frase cartesiana influi na apreensão do conteúdo doutrinal?

²⁰⁹ *Meditações AT*, IX, p. 27.

²¹⁰ Para uma análise minuciosa da sintaxe cartesiana ver Cahné (1980), pp. 197-255.

De um modo geral, podemos caracterizar a frase cartesiana como longa e complexa, estruturada a partir de uma série de subordinações. A frase é constituída a partir de um núcleo em torno do qual se articulam uma ou mais orações que mantêm entre si uma dependência recíproca, garantida pelo uso de conjunções que exprimem certas relações - causa, consequências, concessão, restrição, condição, comparação, etc. A sintaxe da frase cartesiana exprime um fluxo de continuidade entre um pensamento e outro; não há mera justaposição entre os períodos - *colagem* como diríamos hoje - mas *encadeamento* entre diversas proposições. Esta característica vale igualmente para a sintaxe do discurso: a apreensão das “longas cadeias da razão” depende deste *continuus cogitationis motus*.

Os historiadores da literatura francesa costumam explicar a configuração da frase cartesiana como resultado da influência da sintaxe do latim²¹¹, que Descartes dominava desde petiz no La Flèche: “Ele [Descartes] tem uma frase longa, entremeada de incidentes e de subordinadas, carregadas de relativos e conjunções, que sente enfim o latim e o colégio”²¹². Quando Claudel critica o estilo de Descartes, citando um trecho do *Discurso*²¹³, ele censura não o comprimento da frase, mas sua desagradável cacofonia – a repetição incessante da conjunção “que”. Esta repetição tornaria a sonoridade da frase cartesiana incômoda aos ouvidos, deselegante contraponto à frase ampla e ritmada de Guez de Balzac.

Outros intérpretes, entre os quais incluímos Valéry, M. Beyssade e o supracitado Cahné, discordam desta explicação, que reduz o estilo cartesiano ao latim. A prosa de Descartes, como vimos no final do primeiro capítulo, procura *deliberadamente* adequar a

²¹¹ Uma discussão detalhada sobre a influência do latim na constituição do francês moderno em D. Maingueneau (1996), pp. 101-05.

²¹² G. Lanson (1894) p. 396.

²¹³ Citemos a passagem em francês: “Car j’en ai déjà recueilli de tels fruits, *qu’encore qu’aux jugements que je fais de moi-même, je tache toujours de pencher vers de cote de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption; et que...*”. *Discurso do método*. AT VI, p. 3.

linguagem ao pensamento. O tempo e a unidade da frase correspondem ao tempo e a unidade do pensamento. O comprimento da frase pretende mimetizar o movimento lento e cuidadoso do pensamento, que demanda tempo e atenção do leitor. Sua “complexidade” indica que o pensamento busca apoios e se depara com obstáculos, antes de se afirmar e prosseguir seu *curso*. Haveria uma relação de proporcionalidade entre o longor e complexidade da frase e a amplitude da atenção exigida ao leitor. Ao retraduzir as *Meditações* (1990), M. Beyssade enfatiza este ponto. Segundo a intérprete, dividir a frase em partes justapostas, como fez o Duc de Luynes (1647), poderia até conservar as articulações lógicas entre elas. Contudo, uma boa tradução não pode quebrar o liame do *fluxo do pensamento*, o que comprometeria seu poder inventivo²¹⁴. O que devemos reter é o seguinte: do ponto de vista da trama demonstrativa pouco importa se frase cartesiana é longa ou curta. Desde que o rigor lógico do encadeamento seja respeitado, a forma da frase e do discurso poderá ser longa, média ou curta. Mas a trama ascética exige atenção contínua do coenunciador do discurso: o tempo da frase, que corresponde ao tempo do fluxo do pensamento, procura articular num só movimento o que parece pertencer a momentos distintos. Tal configuração estimularia a atenção e a memória do leitor.

A interpretação de Cahné, naturalmente, vai mais longe. Sua análise pretende mostrar que em todo estilo subjaz uma visão de mundo; barroca, no caso de Descartes. O estilo de um autor exprimiria seu ritmo interior de pensamento, cujas raízes se encontram “em um sentimento mais confuso, mais longínquo”²¹⁵. A sintaxe de Descartes, longe de ser a simples transposição em francês da sintaxe latina, revelaria algumas das suas teses fundamentais, como o mecanicismo. A frase longa e complexa demandaria não uma

²¹⁴ Beyssade, M. *Méditations métaphysiques* (1990). Présentation, p. 20.

²¹⁵ Cahné, P-A. (1980), p. 215.

somente concentração aguda do leitor, mas seria a configuração material do paradigma mecanicista. Cahné chega a estampar a gravura de uma estrutura mecânica do século XVIII, cujas engrenagens corresponderiam às subordinações da frase cartesiana (!). Embora a análise de Cahné seja refinada – suas análises são sempre criativas – considero-a forçada. Afirmar que a construção da frase procura *deliberadamente* forçar a atenção do leitor é até admissível. Mas a hipótese de que a sintaxe exprime uma “nostalgia” pela unidade original ou mimetiza a grande engrenagem mecânica, é difícil de sustentar, malgrado toda a erudição que o autor mobiliza para justificá-la.

A meu ver, é difícil determinar com precisão se a sintaxe de Descartes resulta do latim, provém de uma escolha deliberada ou é expressão do seu “inconsciente”. Isto demandaria uma pesquisa minuciosa, que requer um conhecimento filológico mais acurado, algo que escapa aos limites desta dissertação. Mas, talvez, um fator não exclua o outro. Descartes viveu um momento histórico de transição, no qual o latim foi gradativamente sendo substituído pelas línguas vernáculas. Parte da sua obra foi escrita em latim, para atender as exigências das instituições da época (as *Meditações*, por exemplo). Seria surpreendente se sua prosa em francês não apresentasse traços da sintaxe latina. Por outro lado, a escolha pela sintaxe longa e complexa, consciente ou não, se conforma com perfeição ao exercício meditativo. Descartes desejava somente leitores que se dispusessem “meditar seriamente” com ele. E meditar, como insistimos no segundo capítulo, é a arte da concentração. Nada melhor que a frase de Descartes para exercitá-la.

CONCLUSÃO

Vida reformadora da alma, reparadora dos costumes, renovadora das afecções, que limpa nossas máculas, purga nossas faltas, concilia Deus e os homens, restaura inumeráveis ruínas. Vida que despreza o corpo, cultiva os espíritos, modera os que se precipitam, desperta os que dormem, estimula os nobres apetites, nutre docemente as virtudes, domina e suprime os vícios, palestra dos lutadores, arena dos corredores, campo dos combatentes, arco dos triunfantes, biblioteca de leitura, célula de meditação, santuário de prece, montanha de contemplação, e que dizer senão tudo ao mesmo tempo? Vida feliz e particularmente apta a todo bem; vida filosófica, poética, santa, profética.

Petrarca, *A vida solitária*

As considerações feitas acima procuraram enfatizar o aspecto ascético do discurso meditativo cartesiano a partir da leitura de Foucault. Seleccionamos três núcleos temáticos pelos quais abordamos a filosofia cartesiana em geral e as *Meditações* em especial: a questão da linguagem (cuja finalidade era apreender a questão do estilo cartesiano), o conceito de meditação e a representação literária desta forma discursiva. Relembremos os pontos mais relevantes da dissertação.

Embora a linguagem não tenha sido um dos temas centrais do *Cartesius*, vimos que as reflexões sobre ela desempenham notável influência na constituição do cartesianismo. Em primeiro lugar, constatamos que a linguagem, sendo o meio de expressão do pensamento, é o único critério que garante a certeza da distinção entre homem e animal. É o aspecto criador do uso da linguagem, para empregar a expressão de Chomsky, o indício

exterior que revela a especificidade da natureza humana em oposição à natureza animal. Em segundo lugar introduzimos a questão do estilo cartesiano de escrita. Indagamos se há em Descartes a defesa de um determinado estilo. Apoiando-nos especialmente na carta apologética a Balzac, constatamos que segundo Descartes a arte de escrever deve se fundamentar na arte de pensar. A precisão da escrita deve ser um efeito da precisão do pensamento (clareza e distinção). O bom estilo, portanto, dependerá de um intelecto *emendado*. Finalmente, vimos que a meditação, enquanto forma discursiva, não é em si mesma superior a outras formas. Quando Descartes expõe sua metafísica em quatro gêneros diferentes – tratado, meditação, manual, diálogo – o faz, entre outros motivos, por um interesse em *institucionalizar* sua filosofia. A utilização de uma forma discursiva não é fortuita; visa atrair o maior número possível de adeptos e por isso conforma-se ao seu público alvo – doutos, eruditos, estudantes, homens comuns, etc. A escolha pela forma meditativa segue este propósito. Obra redigida originalmente em latim e influenciada pelas meditações cristãs, as *Meditações* foram destinadas aos doutos da faculdade de Teologia de Paris. Contudo, afirmar que a escolha pelo gênero meditativo se deve *exclusivamente* às pretensões de Descartes em legitimar sua filosofia não é incorreto. Como veremos abaixo, o solilóquio é a forma discursiva mais coerente com o modo de filosofar cartesiano.

No segundo capítulo procuramos definir o conceito de meditação e descrever sua “tecnologia”, tomando como modelo de comparação as meditações místicas. Enumeramos as principais técnicas que constituem o itinerário meditativo em geral. No caso das *Meditações*, verificamos que há duas técnicas utilizadas por Descartes: a abstração ou recolhimento dos sentidos (descrita no início da terceira meditação) e a concentração, exigência reiterada em cada meditação. Em seguida procuramos descrever a estrutura da

meditação discursiva ocidental, especialmente as meditações cristãs. Em geral, uma meditação descreve o esforço de um sujeito para elevar sua mente à contemplação de Deus. Esta elevação tem como condição uma purificação espiritual, que será obtida mediante uma série de exercícios. A preparação espiritual tem como objetivo qualificar o sujeito para a contemplação da majestade divina; ao contemplá-la o exercitante atinge sua meta: o êxtase. A meditação cartesiana herda algumas características das meditações antigas, em especial a cristã: a necessidade de uma preparação espiritual para a contemplação da verdade (esta característica vale para a meditação em geral), a escolha dos temas principais de meditação (alma e Deus), o discurso intimista que acentua o sentimento de interioridade, etc. Por outro lado, a meditação demonstrativa cartesiana se distancia da tradição que a influenciou. Sua finalidade não é soteriológica ou moral. Descartes não busca a santidade, o louvor de Deus, ou a redenção de sua alma. Não há “êxtase” em Descartes, se entendemos por este termo uma saída de si, uma desapropriação da vontade individual e o abandono aos desígnios de Deus (como nos escritos místicos). A meditação cartesiana é eminentemente intelectual. A preparação espiritual, a emenda do entendimento, tem como propósito estabelecer as bases da ciência. A ordem do discurso meditativo atende a uma rigorosa ordem das razões. Mais precisamente: as regras do método se entrosam com as técnicas dos exercícios espirituais. Obra híbrida, as *Meditações* articulam certas técnicas das ascetes antigas com a modernidade do método intelectual.

Empregando conceitos da estética, o terceiro capítulo encarou as *Meditações* como uma “obra de arte”, na medida em que escrever também é um exercício espiritual. Enfatizemos, mais uma vez, que esta abordagem é baseada numa estratégia comparativa. Não pretendemos reduzir o texto de Descartes às narrativas ficcionais. Quisemos mostrar

que a utilização de certos dispositivos narrativos – enredo, narrador, tempo, cenografia, estilo - se adequa ao propósito espiritual e epistemológico da metafísica cartesiana. A forma discursiva se ajusta ao conteúdo doutrinal de maneira exemplar. O uso da primeira pessoa do singular é coerente com a experiência da intuição originária do cogito e com a convicção de que a busca da verdade deve ser uma tarefa cumprida individualmente. O tempo presente é o tempo do exercício, onde a transformação do sujeito deve ocorrer *atualmente*. O longor e a complexidade da frase, intencional ou não, exigem um leitor muito atento, como demandava Descartes. O modo de exposição analítico se ajusta à experiência ascética e meditativa: a conversão do sujeito é a um só tempo intelectual, psicológica e pedagógica (psicogógica, como dizem alguns).

Esta abordagem das *Meditações*, inspirada por Foucault, procurou ressaltar o caráter ascético do discurso meditativo. Ora, falar sobre ascese em Foucault é falar em “cuidado de si”. Falar em cuidado de si remete a outra noção: conhecimento de si. E logo a questão: qual a relação entre cuidado de si e conhecimento de si? Esta é uma das questões centrais do último período da trajetória intelectual de Foucault. São estas as duas noções que explicam o processo de constituição do sujeito na sua “história da filosofia”. Nas correntes em que predominou o cuidado de si – no platonismo e especialmente nas escolas da era imperial – o discurso teórico era inseparável de uma conduta ética. E a este modo de vida corresponde um sujeito que deve se modificar para obter a verdade. Nas correntes em que predominou o conhecimento de si – o Descartes das *Regulae* e o Kant da *Crítica da razão pura*, por exemplo – a filosofia é conhecimento predominantemente representativo a que corresponde um sujeito cuja verdade é dada e constituída. Eis o ponto que diferencia o modo de subjetivação antigo e o moderno quanto à questão da verdade: para o sujeito

antigo, o acesso a verdade depende de um trabalho interior de ordem ética – ascese, purificação, expurgo, reforma, etc. Para o sujeito moderno, o acesso a verdade não supõe esta conversão ética: o sujeito é *a priori* capaz de verdade; é justamente porque está esclarecido pela verdade que o sujeito poderá mudar sua maneira de conduzir-se. Questiona Foucault:

“Pode-se ter acesso à verdade sem colocar em jogo o próprio ser do sujeito que a ela acede? Pode-se ter acesso à verdade sem pagar com um sacrifício, uma ascese, uma transformação, uma purificação que concernem ao próprio ser do sujeito. Pode o sujeito, tal como ele é, ter acesso à verdade? É a esta questão que Descartes responderá que sim”²¹⁶.

Desta forma, o critério distingue o modo de subjetivação antigo do moderno é a relação de subordinação entre cuidado de si e conhecimento de si. Foucault designa como “momento cartesiano” a passagem do modo de subjetivação antigo para o moderno, onde o cuidado de si é subordinado ao conhecimento de si. Em Descartes haveria a dissociação entre o sujeito ético e sujeito do conhecimento. Frase de impacto e crucial: “Eu posso ser imoral e conhecer a verdade”²¹⁷.

Mas a apreciação de Foucault em relação a Descartes não parece contradizer toda sua reflexão sobre o conceito de meditação? Com efeito, as *Meditações* não descrevem um exercício do pensamento, uma prática de si? A fundamentação da ciência e o acesso à verdade não depende de um trabalho de purificação intelectual do sujeito? Na primeira meditação, no exercício da dúvida, não temos uma série de *provas (épreuves)* que qualificam o sujeito para a descoberta do *cogito* e sua inspeção atenta? Ora, Foucault afirma explicitamente que nas *Meditações* se cruzam demonstração e ascese. E o conceito de ascese não supõe uma “maleabilidade” do sujeito, a capacidade de modificar-se? Por

²¹⁶ *Hermenêutica do sujeito* (2006). Situação do curso, p.633.

²¹⁷ Foucault, M. *À propos de la généalogie de l'éthique*. In: *Dits et Écrits IV*, p. 411.

definição, o exercício, do corpo ou do espírito, é *formador*. Ao decidir meditar seriamente o sujeito torna-se disponível para operar uma transformação em seu ser. Como, então, justificar este juízo aparentemente contraditório de Foucault? Como sustentar por um lado que no “momento cartesiano” o exercício de si tornou-se prescindível e do outro reconhecer que a obra máxima da metafísica cartesiana é um caso exemplar desta ascética?

Em primeiro lugar é preciso definir melhor o que Foucault entende pelo termo “momento cartesiano”. Não devemos restringir este termo a uma data, local ou indivíduo preciso. A ruptura entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do sujeito não se deu no momento em que Descartes pôs a regra da evidência ou descobriu o *cogito*. Segundo Foucault, este processo de dissociação foi lento, gradual, e sua causa não deve ser buscada ao lado da constituição da ciência moderna, mas da teologia. Além disso, a ruptura não foi feita definitivamente, “como que por um golpe de espada”²¹⁸. Resquícios da ascética antiga subsistem em obras cartesianas e pós-cartesianas. Foucault cita a noção de “reforma do entendimento” como prova desta continuidade:

“Esta é uma questão propriamente espiritual, e acho que o tema da reforma do entendimento no século XVII é inteiramente característico dos laços muito estritos, muito estreitos, muito cerrados, entre digamos, uma filosofia do entendimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio”²¹⁹.

Sustentamos que tanto as *Meditações* quanto o *Discurso do método* se enquadram nesta noção e se aproximam bastante do *Tratado* de Espinosa (lembramos do parentesco etimológico entre meditação e *emendatione*). Desta forma, a filosofia cartesiana parece ser um momento de transição, onde se efetua a *passagem* do sujeito antigo para o sujeito

²¹⁸ *Hermenêutica do sujeito* (2006). Aula de 6 de janeiro de 1982, p. 36.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

moderno. De todo modo, devemos ter cautela quanto aos conceitos de ruptura e de continuidade.

Em segundo lugar, é preciso situar Descartes dentro da “história da filosofia” foucaultiana, considerando todas principais referências ao pensamento cartesiano – na *História da Loucura* (1963), nas *Palavras e as Coisas* (1966), em *Meu corpo, este papel, este corpo* (1972), na *Hermenêutica do sujeito* (1982). Devemos procurar explicar as análises de Foucault considerando seus interesses teóricos específicos e mostrar o nexo de continuidade destas reflexões – assim como indicar as omissões em relação a filosofia cartesiana em geral. Esta é uma questão pouco abordada pelos intérpretes. Sob o viés foucaultiano, costuma-se recortar a filosofia cartesiana em questões específicas: a loucura, a constituição das ciências humanas, a dimensão ascética do discurso meditativo, etc. A compreensão do Descartes de Foucault depende desta visão de conjunto da filosofia de ambos. É preciso, pois, escrever um “Foucault leitor de Descartes” mais abrangente. Esta será esta a pretensão do nosso projeto de doutorado.

I. *A vida solitária*

No início das *Meditações* Descartes enumera três condições para o cumprimento da tarefa projetada: ter alcançado uma idade madura, estar livre de preocupações e estar seguro em um retiro solitário. Nesta curta passagem, na qual Descartes exhibe uma notável economia estilística, está contida parte da sua autobiografia que fora exposta quatro anos antes no *Discurso do Método*. Condições atendidas, Descartes poderá enfim dedicar-se a “derrubar séria, livre e genericamente”²²⁰ suas antigas opiniões e fundamentar definitivamente a ciência. Digo *enfim* porque esta série de “qualificações” foi o resultado de

²²⁰ *Meditações* AT, IX, p. 13.

uma decisão que alterou radicalmente seu modo de vida. Do ponto de vista do exercício, da preparação, do condicionamento intelectual, o momento da *resolução* – e a manutenção firme desta – é o evento que determina a busca pela verdade: “Tomei um dia a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças do meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir”, escreveu Descartes no final da primeira parte do *Discurso*²²¹. Nem precisamos enfatizar que esta resolução, estendida ao domínio teórico, tem um caráter prático (basta lembrar da segunda máxima da moral provisória). A decisão de estudar o mundo e a si mesmo exigirá um *engajamento*: os estudos, as pesquisas, os experimentos, as observações, as meditações, as reflexões constituirão doravante a rotina do indivíduo. E, se se quiser meditar *seriamente*, é preciso criar condições propícias para esta prática. Sabemos qual foi a escolha de Descartes. A solidão estudiosa será o modo de vida que facilita o cumprimento das exigências enumeradas acima - maturidade, despreocupação e ócio. Neste sentido, o solilóquio é sem dúvida a forma discursiva mais coerente com as convicções pessoais de Descartes.

É preciso de antemão afastar a idéia de que a solidão cartesiana - expressa tanto pela sua biografia como pelas suas idéias – é uma atitude de isolamento do mundo. Ao enfatizar o “ascetismo” cartesiano corre-se o risco de sugerir que o gosto de pela solidão equivale à misantropia ou à antisociabilidade. Isto é um equívoco. A escolha pela vida solitária, reservada, não impediu que Descartes frequentasse a sociedade, dialogasse constantemente com alguns dos intelectuais mais importantes do seu tempo, cultivasse durante toda sua vida grandes amizades e ainda assumisse nos anos finais da sua vida o papel de um “diretor espiritual”, como no-lo demonstra a correspondência com Elizabeth. Descartes está longe

²²¹ *Discurso do Método*, AT, VI, p. 10.

de ser um anacoreta. Pelo contrário. Está mais próximo daquele modelo de indivíduo concebido por Sêneca, que alterna o recolhimento e a vida social. “A solidão nos fará desejar a sociedade e esta nos reconduzirá novamente a nós mesmos; elas serão antídotos uma à outra: a solidão, curando nosso horror à multidão, e a multidão, curando nossa aversão à solidão”²²². Esta alternância entre solidão e vida social se reflete claramente na configuração das *Meditações*. Obra escrita na tradicional forma do solilóquio, apresenta uma estrutura duplamente dialógica. Primeiro, como já explicitamos acima, o solilóquio é um diálogo consigo mesmo (como Agostinho bem o demonstrou). Segundo, porque as *Meditações* devem ser lidas em conjunto com as *Objecções e Respostas* (ambas foram publicadas ao mesmo tempo). Por um lado, nas seis meditações, temos o solilóquio, discurso onde a palavra do eu é soberana; por outro temos um diálogo do autor com seus críticos. A meu ver, esta é uma das contribuições mais relevantes das *Meditações*. Descartes poderia ter optado publicá-las sem antes submetê-las ao exame de influentes autoridades do seu tempo. Alguns podem especular que a publicação conjunta revela o espírito democrático de Descartes. De fato, esta estratégia parece ser mais “liberal” que, por exemplo, alguns diálogos de Platão, onde o as teses contrárias são frágeis a ponto de favorecerem o discurso dominante. Outros podem sustentar que a atitude cartesiana não é tão democrática quanto parece: o que o motivou a travar um diálogo com outrem foi o simples interesse em legitimar sua obra ante às instituições que detinham o poder para tal. Desinteressada ou não, o certo é que as *Meditações* são estruturadas, para usar uma expressão de J. L. Marion, segundo um “esquema responsorial”. De fato, não há razão para contestar que a razão cartesiana é eminentemente “comunicacional”. Apenas discordo da tentativa do intérprete francês em combater a imagem do Descartes solitário, em

²²² Sêneca. *Da tranquilidade da alma*, XVII, 3.

desconstruir a “lenda” do filósofo recluso. Ora, a escolha pelo solilóquio como forma discursiva não exclui de forma alguma a atuação do filósofo na vida social.

A solidão estudiosa foi o modo de vida escolhido por Descartes e expresso em diversas obras – no *Discurso*, nas *Meditações* e no material epistolar. Após os anos de estudo, começam as viagens solitárias e o exercício de ler o “grande livro do mundo”²²³. Depois, na clausura da *poëlle*, o sonho e a concepção do projeto. Em seguida o planejamento do tempo de estudo. Descartes labora lenta e cuidadosamente seu método, pois acredita que só aqueles que “andam muito lentamente podem avançar muito mais”²²⁴. A lentidão e a paciência são virtudes que o bom exercitante deve ter. O domínio de qualquer exercício, corporal ou espiritual, requer esta morosidade. O tempo do exercício, especialmente para os neófitos, não é o da pressa e rapidez. Executar movimentos com lentidão, repeti-los até gravá-los no corpo e no espírito: isto é o treino, a preparação, o condicionamento. É por isso que Descartes põe o ócio como uma das condições para a prática da meditação. Com o ócio podemos jogar com o tempo. Evidente que o ócio cartesiano nada tem a ver com preguiça ou indolência. Ao contrário, equivale a um lazer ativo e produtivo. É o paradoxo do *otium negotiosum*: enquanto o homem ocioso dispõe de tempo para ocupar-se consigo, o homem ocupado, estrangulado por compromissos e afazeres de toda ordem, não dispõe de tempo para cultivar a si. Ao longo da nossa dissertação comparamos o ato de meditar com o ruminar, algo inspirado nas metáforas gastroenterológicas de Nietzsche²²⁵. É o próprio Descartes que compara o vigor do

²²³ *Discurso do método*, AT, VI, p. 9.

²²⁴ *Ibidem*, p. 2.

²²⁵ F. Nietzsche. *Genealogia da Moral*. Prólogo, 8. Neste contexto, Nietzsche compara a arte da leitura à ruminância da vaca. Sua crítica incide sobre o “homem moderno”, que segundo ele deixou-se dominar pela pressa. Francisco de Sales compara expressamente a meditação com a ruminância: “Ora, comer é meditar,

raciocínio à digestão; digerir, no sentido etimológico do termo, é simplesmente “ordenar”²²⁶. Meditar é mastigar pacientemente: “Attendo, cogito, revolveo, nihil occurit”, escreve Descartes momentos antes de precisar o conceito de alma²²⁷. O tempo do exercício é, pois, o tempo da *assimilação* de um conteúdo, que varia conforme à natureza de cada indivíduo.

O ócio também acentua o caráter de interioridade subjacente ao exercício meditativo. Prestando atenção ao vocabulário das meditações, especialmente nos textos estoícos e cristãos, constatamos a relação íntima entre meditação e reclusão. Figuras da clausura: abrigo, retiro, morada, porto tranqüilo, cidade ou castelo interior, esconderijo, fortaleza, *poëlle*, etc. É este o sentido da concha luminosa da tela de Rembrandt, que destacamos no início da dissertação. As técnicas meditativas, especialmente a abstração dos sentidos e a concentração, ensinam como penetrar e viajar dentro da paisagem interior dessas “construções”: recolher-se, mergulhar em si, perscrutar a si, olhar para si, cavar fundo, inspecionar-se, encontrar a si, etc. O reconhecimento da identidade subjetiva depende de um exercício de introspecção:

“(…) e, em solilóquio comigo mesmo, *inspeccionando-me mais a fundo*, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente *mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo*”²²⁸.

Poderíamos questionar quais os motivos que motivam um indivíduo a privilegiar o modo de vida solitário. Ao narrar sua estadia na Alemanha, enclausurado na *poëlle*, Descartes sustenta que a descoberta da verdade é tarefa a ser realizada por um só homem: “(…) não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de

porque meditando a gente mastiga, virando para cá e para lá a comida espiritual entre os dentes da consideração para esmigalhá-la, machucá-la e digeri-la”. *Tratado do amor de Deus*, Livro VI, cap. II e VI.

²²⁶ *Discurso do método*, AT, VI, p. 7.

²²⁷ *Meditações* AT, VII, p. 27.

²²⁸ *Meditações*, AT, IX, p. 27. Grifo nosso.

diversos mestres, como naquelas em que *um só trabalhou*²²⁹. Este individualismo radical suscita inúmeras questões – filosóficas, históricas, psicológicas, sociológicas – que demandariam um estudo à parte. De todo modo, o certo é que a meditação como modo de subjetivação é coerente com a solidão cartesiana.

As *Meditações* são um caso exemplar de adequação entre forma discursiva e conteúdo doutrinal, entre esquema narrativo e visão de mundo. É verdade que Descartes sempre estabeleceu “grande distinção entre a prática da vida e a contemplação da verdade”²³⁰. O exame de si do discurso meditativo cartesiano visa a verdade científica. A introspecção cartesiana não é análise moral ou psicológica, como em Agostinho, Montaigne ou Rousseau. Ela não visa conhecer os sentimentos particulares do homem Descartes, revelar o segredo do seu “coração”. Contudo, este mesmo discurso supõe uma modificação no modo de vida do sujeito. A função do discurso meditativo não é apenas estabelecer as bases da ciência. Como exercício, a meditação tem como finalidade formar, educar, converter, emendar e fortalecer o intelecto, criar na alma um *habitus* que a qualifique para a contemplação da verdade. Se é verdade que as regras do método não se confundem com as regras da vida, nem por isso elas deixam de seguir um mesmo *ideal de ordem*. O domínio ético das paixões é uma condição para a conquista da autonomia intelectual. A descoberta da verdade é uma *conquista* obtida a custa de um longo e paciente trabalho sobre si, algo que, é preciso admitir, poucos conseguem lograr. Pois é “preciso um longo exercício e uma meditação amiúde reiterada para nos acostumarmos a olhar por este ângulo todas as coisas”²³¹.

²²⁹ *Discurso do método* AT, VI, p. 11.

²³⁰ *Respostas às Segundas Objecões*, AT, IX, p. 116-17.

²³¹ *Discurso do Método*, AT, VI, p. 26.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE DESCARTES

ADAM, Charles; TANNERY, Paul (publiées par). *Oeuvres complètes*. Paris: J. Vrin, avec le concours du Centre National du Livre, 1996. XI Tomes.

ALQUIÉ, Ferdinand (éd.). *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1963, 1967, 1973. 3. v.

Méditations métaphysiques. Présentation par Michell et Jean-Marie Beyssade. Paris: Garnier-Flammarion, 1979. Édition Bilingue.

Méditations Métaphysiques. Traduction nouvelle et presentation de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre du Poche, 1990.

Meditações metafísicas. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Meditações sobre Filosofia Primeira. Tradução e nota prévia de Fausto Castilho. Campinas: Edições CEMODECON – IFCH Unicamp, [199-]. Edição Bilíngue.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 1998.

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

_____. *Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons*. Paris: Revue de Métaphysique et Morale, No. P. 403-418.

ARMOGATHE, Jean. R. *Les sources scolastiques du temps cartésien: elements d'un débat*.

ÁVILA, Santa Teresa d'. *Obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

BONAVENTURE, Saint. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Introduction, traduction et notes par Henry Duméry. Paris; Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

BÉNVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. 2 V. Paris: Gallimard, 1973.

BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001

BUZON, Frédéric de. *L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes*. Paris: Revue Philosophique, n° 4/1992, p. 451-466.

CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un autre Descartes: Le philosophe et son langage*. Paris: J. Vrin, 1980.

CANTUÁRIA, St. Anselmo. *Monólogo. Proslógio*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CAVAILLÉ, J. P. *Descartes: la fable du monde*. Paris: PUF, 1983.

_____. *Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique*. Paris: Revue Philosophique No. 1, 1991, p. 3-31.

CHOMSKY, Noam. *Linguística cartesiana*. São Paulo: Edusp, 1972.

CLAUDEL, Paul. *Oeuvres en prose*. Paris: Gallimard, 1975.

COSSUTTA, Frédéric. *Descartes et l'argumentation philosophique*. Paris: PUF, 1996.

CRUZ, São João da. *Obras completas*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2002.

DARRIULAT, Jacques. *Descartes et la mélancolie*. Paris: Revue Philosophique, No. 4, 1996, p. 465-486.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DONNE, John. *Meditações*. São Paulo: Landmark, 2007.

DUMONT, Pascal. *Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*. Paris: PUF, 1997.

ELIADE, Mircea. *Techniques du Yoga*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FORLIN, Eneias. *A concepção cartesiana de linguagem*. Cad. Hist. Fil. Ci., campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 49-58, jan-jun. 2004

_____. *O papel da análise e da síntese na ordem das razões segundo Descartes*. Cadernos Espinosanos, v. IV, p. 07-26, 1996.

_____. *A Teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Unijuí, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Philosophie. Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____. *Arqueologia do saber*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

_____. *Dits et Écrits*. 4v. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

FUMAROLI, Marc. *Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le Discours de la Méthode*. Méchoulan, H (éd.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*. Paris: J. Vrin, 1988.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Entre le rêve et la veille: qui suis-je*. Études théologiques et philosophiques. Paris: 2005.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995.

GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930.

GOLDSCHIMDT, Victor. *A propôs du "Descartes selon l'ordre de raisons*. Paris: Revue de Métaphysique et Morale No p.67-71.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

_____. *La philosophie et ses publics*. Perelman (éd.), *Philosophie et Méthode*. Éd. De l'université de Bruxelles, 1973.

GRANGER, Gilles-Gaston. *Filosofia do Estilo*. São Paulo: perspectiva, 19

GRIMALDI, Nicolas. *Le temps chez Descartes*. Paris: Revue International Philosophique 1/1996 – n° 195- pp. 163-191.

GROS, Frédéric. *O cuidado de si em Michel Foucault*. In: *Figuras de Foucault*. Pp. 127-138. Orgs: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2006

GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. Paris: Aubier, 1953.

_____. *La méthode en histoire de la philosophie*.; Perelman (ed.), *philosophie et méthode*. Éd. De l'Université de Bruxelles, 1973.

GUÉRY, François. *Descartes et la "méditation": ce que méditer veut dire*. Paris: Revue Philosophique, n° 2/2000, p. 169-174.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretien avec J. Carlier et A. I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

ISHIGURO, Hidé. *L'esprit cartésien et le problème du langage*. Bourgeois, B & Havet, J, (éd). *L'Esprit Cartésien*. Paris: PUF, 2000.

LAFOND, Jean. *Descartes philosophe et écrivain*. Paris: Revue Philosophique, n° 4/1992, p. 421-438

LANSON, Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 1894.

_____. *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*. RNM 4. Paris, 1896

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Descartes et la contemplation*. Paris: Revue Philosophique, n° 2/2000, p. 175-192.

LEFÈVRE, Roger. *Le Criticisme de Descartes*. Paris: PUF, 1958.

LOYOLA, St. Inácio de. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

MAINGUENEAU, D. *Éthos et argumentation philosophique. Les cas du Discours de la méthode*. In: *Descartes et l'argumentation philosophique*. Paris: PUF, 1996.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994 [1 éd. 1975].

_____. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF,

_____. *Le statut originellement responsorial des Meditations*. Marion, J.L (ed.), *Objecter et répondre*. Paris, PUF, 1992.

MEYER, Michel. *Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations?* Marion, J.L. (éd.), *Objecter et Répondre*. Àris, PUF, 1992.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Marginalização filosófica do cuidado de si: o momento cartesiano*. In: *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

NADOR, G. *Métaphores de chemis et de labyrinthes chez Descartes*. Revue d'histoire de la philosophie CLII. Paris:1962.

PÉTRARQUE. *La vie solitaire*. Traduit du latin par Pierre Maréchaux. Paris:Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.

PRADEAU, Jean-François. *O sujeito antigo de uma ética moderna*. In: Gros, F (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. pp. 131-154. São Paulo: Parábola Editorial, 2004

SALES, Francisco de. *Tratado do amor de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2003.

SPALLANZANI, Mariafranca. “*Le poëtle*” de Descartes. *La vie retirée et la “recherche de la verité” du philosophe*. Bourgeois, B & Havet, J, (éd). *L’Esprit Cartésien*. Paris: PUF, 2000.

VALÉRY, Paul. *Variétés I, II, III, IV, V*. 2 v. Paris: Gallimard, 2002.

VARGAS-LLOSA, Mario. *Cartas a um jovem escritor*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.