

A IDEIA CLARA E DISTINTA DA COISA CORPÓREA NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS DE DESCARTES*

Lara Lages Gava¹

RESUMO:

Nas *Meditações Metafísicas*, as ideias claras e distintas da coisa pensante e da coisa corpórea ganham especial relevância, sobretudo se se considera o estabelecimento da distinção real entre corpo e alma como um de seus objetivos. Enquanto a ideia clara e distinta da coisa pensante é estabelecida na Segunda Meditação, a partir do argumento do *cogito*, a concepção clara e distinta do corpo, nesta obra, é gradual, ocupando o meditador em diversas de suas Meditações. O objetivo do presente artigo é apresentar o percurso cartesiano, nas Meditações Metafísicas, para a formação da ideia clara e distinta da coisa corpórea, o que significa dizer que a ideia desta coisa é verdadeira.

Palavras-chave: Descartes. Corpo. Pedaco de cera.

ABSTRACT:

In *Metaphysical Meditations* the clear and distinct ideas of the thinking thing and of the corporeal thing obtain special relevance, mainly if it's considered that the establishment of the real distinction between body and soul is one of its objectives. While the clear and distinct idea of the thinking thing is established in the Second Meditation, from the *cogito* argument, the conception of the body is gradual and it takes the meditator in various of his *Meditations*. The objective of this paper is to present the Cartesian path in the *Metaphysical Meditations* for the establishment of clear and distinct idea of corporeal thing, which means that the idea of this thing is true.

Key-words: Descartes. Body. Piece of wax.

Considerações Iniciais

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes escreve em primeira pessoa. Não poderia ser diferente, já que se trata de uma meditação e não de um ensaio, tratado, compêndio ou qualquer coisa que os valha. Mas ainda que a primeira pessoa sugira, em geral, um caráter autobiográfico ao texto, a razão de sua escolha é outra. Para que a obra tenha o sentido que se pretendeu e alcance o objetivo que se lhe atribuiu, a saber, o estabelecimento de algo firme e constante nas ciências (GP 86; AT IX-1 13-14)², é preciso que o leitor se identifique nessa

¹ Mestre em Filosofia e Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

² Como é usual em estudos científicos sobre a obra de René Descartes, as referências aos seus textos serão feitas de acordo com a edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery (1986), abreviada como "AT", seguida da indicação do volume das obras em algarismos romanos e da página do volume em algarismos arábicos. Por exemplo, "AT V 20" remete à página 20 do quinto volume das obras de Descartes editadas por Adam e Tannery. Além disso, sempre apresentamos o texto de Descartes e de todos os outros autores citados em tradução para o

primeira pessoa. Partindo dessa leitura, portanto, Descartes não estaria escrevendo enquanto Descartes, já há muito iniciado na filosofia; estaria, na verdade, fazendo o papel de um homem comum, guiado por posições um tanto irrefletidas, próprias de quem ainda não tem domínio de um sistema filosófico. Assim, o autor das *Meditações* apresenta-se apenas na medida em que mostra o caminho e guia os passos de quem queira segui-lo, e não como aquele que detém e ensina uma verdade. Eis porque, como diz ao redator das segundas objeções, ele pretendeu mais “escrever meditações do que disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas e problemas, como os geômetras”, testemunhando, deste modo, que escreveu apenas “para aqueles que quiserem dar-se ao trabalho de meditar (com ele) seriamente e considerar as coisas com atenção” (AT IX-1 123; GP 167-168). Nas *Meditações*, portanto, o leitor deve se colocar no lugar do meditador, experimentando o mesmo que ele, passando da máxima dúvida ao máximo conhecimento. Com isso, pretende-se tornar o leitor receptivo a uma teoria do conhecimento que Descartes julga mais autêntica.

As *Meditações* foram escritas no estilo geométrico³, de acordo com o que Descartes chama de ordem de demonstração dos geômetras, na maneira de demonstrar analítica⁴. Este estilo de exposição teórica, a análise, pretende expor os conceitos segundo a maneira como estes são descobertos, partindo dos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, que são compreendidos a partir daqueles⁵. Este procedimento exige que o meditador volte várias vezes ao mesmo problema, em relação a que Williams (1978, p. 271) afirma: “Sem dúvida, o desenvolvimento das *Meditações* não se parece tanto a uma linha reta como a uma espiral: se toma um problema em um primeiro estágio de suas reflexões e logo se o abandona, retomando-o em um estágio superior”.

De acordo com a ordem da meditação⁶, na medida em que se parte dos conceitos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, devemos esperar que a sexta e última meditação,

português. Utilizamos a tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. sempre que disponível para algum texto de Descartes, utilizando a sigla “GP” para nos referir à paginação da mesma, de acordo com a segunda edição do volume *Descartes*, da coleção “Os Pensadores”: Descartes, R.. *Meditações Metafísicas*. [Trad. Guinsburg, J. e Prado Júnior, Bento] In: Civita, Victor. *René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.

³ “No modo de escrever dos geômetras, distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 121).

⁴ “... segui somente a via analítica em minhas *Meditações* ...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 122).

⁵ “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 121).

⁶ Falamos em *ordem da meditação*, e não em *ordem das razões*, por concordar com uma observação de Michelle Beyssade (1994, p.171) sobre as *Meditações*: “... a argumentação suscita no sujeito certas atitudes, chama certos atos ou produz certos efeitos, cuja expressão tem lugar no percurso e discurso meditativo. A ordem da meditação não se reduz à ordem das razões”.

portanto, ofereça o máximo de complexidade, sendo, de todas, a mais composta e a mais difícil (GUEROULT, 1953, p. 7). Seu título promete provar a distinção real entre corpo e alma e a existência dos corpos. Na medida em que os conceitos mais difíceis são compreendidos a partir daqueles mais fáceis, então, para compreender tanto a prova da distinção real quanto a da existência dos corpos, é preciso buscar nas meditações anteriores a *Sexta* o significado dos conceitos que nelas estão envolvidos. Para provar a distinção entre corpo e alma, o meditador precisará possuir um conhecimento claro e distinto tanto da coisa pensante quanto da coisa extensa. Para a prova da existência dos corpos, igualmente, a concepção da ideia de corpo está envolvida. Há uma diferença fundamental, contudo, entre o estabelecimento da ideia da coisa pensante em relação à ideia da coisa corpórea. Enquanto a primeira é estabelecida na Segunda Meditação, a partir do argumento do cogito, esta última é estabelecida gradualmente, ocupando o meditador em diversas ocasiões ao longo de sua obra. O objetivo do presente artigo é mostrar as diferentes etapas pelas quais o meditador precisa percorrer, nas Meditações Metafísicas, para conseguir chegar a um conhecimento claro e distinto da coisa corpórea, o que significa dizer que a ideia da coisa corpórea é verdadeira.

Nossa interpretação supõe que o processo de tomar a coisa corporal como uma coisa extensa, flexível e mutável ocorre com algumas etapas. Primeiramente, na *Segunda Meditação*, por meio do experimento da cera, o meditador chega a uma concepção clara e distinta da coisa corporal (GP 97, AT IX-1 25). Tal concepção, contudo, parece problemática na medida em que tudo o que possuía alguma noção de extensão havia sido temporariamente suspenso das Meditações.

Na *Terceira Meditação*, partindo de uma análise dos tipos de pensamento, o meditador estabelece que a ideia possui uma realidade que lhe é própria. Quando o meditador apresenta a tese da realidade das ideias, ele está empreendendo uma dissociação entre a realidade ou a existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal), de modo que a primeira não possui necessariamente relação de similitude com a segunda. Sendo feita essa dissociação, a coisa física (que existe fora do pensamento) não é requerida para que o meditador tenha uma percepção clara e distinta da coisa material.

Tendo sido isso estabelecido, há ainda um problema pendente, a saber, é preciso mostrar que as percepções claras e distintas correspondem à verdade. A demonstração do estabelecimento da regra geral da verdade, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras” (GP 79; AT IX-1 10) não será

realizada neste trabalho por uma questão escopo argumentativo. O leitor deve ter em mente, contudo, que esse ponto é essencial para a conclusão de que o corpo é uma coisa extensa, pois é o estabelecimento desta regra, considerada junto com as conclusões da *Terceira Meditação*, que permitem ao meditador, ao retomar a ideia de corpo como coisa extensa, flexível e mutável, concluir, na *Quinta Meditação*, que esta ideia de corpo é verdadeira. Passaremos agora por cada um desses momentos.

1. Percepção da natureza dos corpos na *Segunda Meditação*

O conhecimento da natureza da coisa corporal se inicia na Segunda Meditação, através do experimento do pedaço de cera. Com este experimento, Descartes busca atingir um dos objetivos previstos no título da Segunda Meditação⁷: demonstrar que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Nesta meditação, o meditador já adquiriu um conhecimento de si mesmo como coisa pensante, mas ainda não adquiriu nenhum conhecimento relativo aos corpos. Ora, mas como dizer que a natureza do espírito é mais fácil de conhecer do que a do corpo, se o meditador não possui ainda nenhum conhecimento relativo a este último? (GOUHIER, 1962, p. 77). Para atingir esse objetivo, portanto, o meditador deve estabelecer algum conhecimento relativo ao corpo.

Para isso ele retoma, através do experimento da cera, um tópico da *Primeira Meditação*, a saber, o conhecimento dos corpos que nós tocamos e vemos. Mas não se trata de saber se os corpos existem – isto não será reconsiderado antes da Sexta Meditação. Trata-se, de conhecer *o que é* o corpo⁸, isto é, determinar o que conhecemos como pertencendo à sua natureza e *como* conhecemos isso. Na ordem analítica das *Meditações*, portanto, o meditador irá primeiramente mostrar o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo; em um segundo momento, mostrar como pode conhecer isso; e num terceiro momento irá mostrar, a partir das conclusões anteriormente estabelecidas, que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Para os fins deste trabalho, trataremos aqui somente dos dois primeiros momentos, pois está para além do nosso escopo argumentativo mostrar como Descartes chega à conclusão de que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Em relação aos dois primeiros momentos, portanto, Descartes chegará às seguintes conclusões,

⁷ GP 92; AT IX-1 18: “Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”.

⁸ Neste contexto, entender um corpo é conhecer o que ele é, é conhecer a sua natureza (HATFIELD, 2003, p. 126)

respectivamente:

a) o corpo é conhecido como “algo de extenso, flexível e mutável” (GP 96; AT IX-1 24);

b) o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo não é obtida por meio da faculdade sensível ou imaginativa, mas por meio da faculdade do entendimento.

Para atingir estes objetivos, Descartes parece abster-se, temporariamente, da posição de meditador e voltar-se para a posição do homem comum (a mesma do início da *Primeira Meditação*), que, repleto de pré-julgamentos da infância, não consegue superar a ideia de que o conhecimento do corpo que se apresenta aos sentidos e à imaginação é muito mais distinto do que o da alma:

Mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação. (GP 95; AT IX-1 23)

Sobre esta passagem, Gouhier afirma:

Tal como o ator que interrompe o diálogo com seus parceiros e que interpela o público, o autor se volta ao seu leitor, quer dizer, à criança crescida que se obstina em preferir suas lembranças às suas razões. Identificando-se com esse sensualismo inveterado que cada adulto traz em si, Descartes confessa uma contradição entre o que ele sabe e aquilo em que persiste em crer. (GOUHIER, 1962, p. 376)

Para refutar definitivamente a opinião do homem comum, Descartes aceita a contraprova e, parecendo deixar de lado, por um momento, a ordem da demonstração que estava sendo desenvolvida nas *Meditações*, se permite “ainda uma vez soltar as rédeas” do seu espírito e se colocar do ponto de vista do adversário (GUEROULT, 1953, p. 121). Supõe, portanto, que os corpos são conhecidos pela faculdade sensível e imaginativa, e não pela faculdade do entendimento, e que são mais distintamente conhecidos do que a alma, que não pode ser vista e nem tocada, somente pensada. Segue, então, o experimento do pedaço de cera, com o qual Descartes visa a responder à contraprova formulada pelo homem comum.

1.1 Percebendo a cera

O experimento do pedaço de cera consiste, primeiramente, nisto: para saber o que é conhecido distintamente na percepção dos corpos, o meditador propõe que seja tomado um corpo particular, a saber, um pedaço de cera que acabou de ser tirado da colméia. Embora

Descartes foque o meditador em um pedaço de cera, devemos ter em mente que ele o faz para investigar o que é conhecido em qualquer coisa material. Isso fica claro quando ele anuncia que a escolha pela cera deveu-se ao fato de ela possuir tudo aquilo que permite conhecer distintamente um corpo (GP 96; AT IX-1 23). Assim, se o meditador escolhe que o experimento deve ser feito com um pedaço de cera, não é porque ele busca saber especificamente o que é aquela cera, mas porque ela permite compreender o que conhecemos de um corpo. Passemos agora à explicação disto em que consiste o experimento do pedaço de cera.

Num primeiro momento, que vamos chamar de t_1 , o pedaço de cera possui estas propriedades: “...ainda não perdeu a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza são patentes; é duro, frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som” (GP 96; AT IX-1 23).

Em um momento t_2 a cera é aproximada do fogo. O meditador nota, então, que todas aquelas propriedades que ele havia percebido por meio dos sentidos ou da imaginação não são mais as mesmas: “o que restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar, e embora nele batamos, nenhum som produzirá” (GP 96; AT IX-1 23-24).

Segundo Descartes, mesmo depois de todas essas modificações, somos capazes de reconhecer que a cera é a mesma, “ninguém pode negar” (GP 96; AT IX-1 24). Ora, considerando que a cera é a mesma tanto em t_1 como em t_2 , o meditador está assumindo a posição de que o que quer que nós conheçamos da cera e que nos permita identificá-la, deve ser alguma coisa que se encontra tanto em t_1 quanto em t_2 . Se nenhuma das propriedades que percebemos na cera (através das faculdades sensível e imaginativa) em t_1 permanece na cera em t_2 , isto é, se todas as propriedades sofreram modificação, e se ainda assim, segundo o meditador, sabemos que a cera em t_1 é a mesma que em t_2 , então não há relação necessária entre o conhecimento da essência ou natureza da cera (que nos permite afirmar ser a mesma em t_1 e t_2) e as propriedades que percebemos através das faculdades sensível e imaginativa.

Ora, a natureza da cera deve ser algo que ela sempre possui enquanto existir e não algo que pode ser perdido ou remodelado. Portanto, se a cera era percebida inicialmente como possuindo uma cor, um cheiro e uma forma específica, e se, após sua transformação, nós ainda conseguimos perceber que a cera é a mesma, então o que nós conhecemos da natureza da cera (isto é, daquilo que persiste apesar das mudanças e que nos permite identificá-la) não pode ser as instâncias particulares dessas propriedades. Assim, o meditador deve determinar o

que resta da percepção da cera em t_2 e que estava presente na percepção que dela se tinha em t_1 .

1.2. O que é conhecido na cera

Para conhecer o que é a natureza da cera, Descartes a distingue “de suas formas exteriores, como se a tivesse despido de suas vestimentas”, e, nos momentos t_1 e t_2 , a considera “inteiramente nua” (GP 97; AT IX-1 25):

Talvez [...] a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo desta maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. (GP 96; AT IX-1, 24)

Isolando a cera de suas formas exteriores, o meditador percebe que resta somente um corpo – algo extenso, flexível e mutável. “Extensão” quer dizer somente que ocupa um espaço extenso, e “flexível e mutável” quer dizer que essa coisa extensa possui a capacidade de mudar de tamanho e de forma (HALTFIELD, 2003, p. 128). Ora, a percepção da cera deve reter essas capacidades para que possamos percebê-la como algo que permanece o mesmo malgrado a variação das outras propriedades. Este experimento mental do pedaço de cera propôs, portanto, mostrar ao leitor que aquilo que é conhecido da cera e que nos permite identificá-la são as suas capacidades espaciais determináveis (extensão, capacidade de ter um tamanho e uma forma), pois são estas características que persistem mesmo que as propriedades determinadas (um ou outro tamanho, uma ou outra forma, etc) mudem⁹.

1.3 Como a natureza do corpo é conhecida

Até este momento da análise, o meditador concluiu que aquilo que conhece da natureza do corpo consiste numa extensão determinável, cujas propriedades espaciais determinadas podem ser sujeitas a alterações. Agora ele quer saber como isto que ele conhece pôde ser percebido. A suposição do homem comum, como vimos, é a de que o conhecimento do corpo se dá por meio da faculdade imaginativa e sensível, isto é, por meio das imagens que se apresentam aos sentidos e se formam no pensamento. O meditador refutará esta ideia

⁹ O termo “determinável” é usado para se referir ao fato de a propriedade possuir várias instâncias sem se referir a qualquer uma delas; a palavra “determinada” indica uma instância particular, como um tamanho ou forma específicos. Sobre isto, cf. HATFIELD 2003, 128.

propondo que isto pode ser feito somente pela faculdade do entendimento.

Visando a eliminar a imaginação como faculdade capaz de conhecer a natureza da cera, o meditador busca primeiramente esclarecer o que é a extensão flexível e mutável. Para isso, ele realiza um exame dos conceitos de flexibilidade, mutabilidade e extensão. Se o meditador for capaz de apreender essas propriedades por meio da imaginação, então esta faculdade será a responsável pelo conhecimento da natureza da cera. Caso contrário, outra faculdade será exigida.

Ora, o que é isto; flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concepção capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com a minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar. E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. (GP 96-97; AT IX-1 24)

De acordo com essa passagem, portanto, para o meditador, conhecer a cera como uma extensão flexível e mutável é conhecê-la como capaz de se revestir de uma infinidade de formas possíveis e de, ainda assim, perseverar como sendo a mesma cera. Esta cera pode, portanto, ser concebida de infinitas maneiras. Um passo seguinte é se perguntar: a imaginação é capaz de conceber uma extensão de indefinidas maneiras? Não, isto a imaginação não pode. Ora, já sabemos até aqui que a imaginação de uma coisa corpórea consiste na apresentação de uma imagem desta coisa ao pensamento¹⁰. A imaginação, para Descartes, é capaz de representar somente uma pequena série de “vestimentas externas” da cera, isto é, ela é capaz de perceber somente aquilo que muda. Mas, não sendo capaz de percorrer a infinidade de possíveis transformações da cera, e se é nisso que consiste a flexibilidade e mutabilidade da cera, então a imaginação não é capaz de perceber a natureza da cera.

E a faculdade sensível? Não seria ela capaz de apreender a extensão flexível e mutável? Ora, se a imaginação não é capaz de representar todas as possíveis transformações da cera, muito menos os sentidos o seriam, pois estes representam somente a “vestimenta externa” *atual* da cera. É necessário concluir, portanto, que nós não podemos sentir ou imaginar a flexibilidade e a mutabilidade de uma cera, mas somente uma figura determinada.

¹⁰ Isto pode ser inferido da passagem: “...mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”. GP 95; AT IX-1 23.

Nós não sentimos ou imaginamos extensões flexíveis e mutáveis, mas somente uma determinada variedade de extensão com propriedades espaciais igualmente determinadas. Ora, se o meditador, ao final, conclui que com o uso da faculdade imaginativa pode perceber apenas um número limitado dentre a infinidade de mudanças que pode conceber da cera flexível, então é necessário então que outra faculdade seja a que conhece a natureza da cera. Até aqui, portanto, o argumento pode ser estruturado da seguinte forma:

- (1) Eu posso conceber que essa cera é flexível e mutável na medida em que é capaz de receber inúmeras mudanças nas suas propriedades espaciais.
- (2) Minha imaginação não pode representar a infinidade de transformações que a cera pode receber.
- (3) Não é a imaginação nem os sentidos, portanto, que me permitem conceber essa capacidade da cera.
- (4) Mas eu concebo esta capacidade, então deve ser por outra faculdade que não a sensível ou a imaginativa.

Uma vez que Descartes excluiu a imaginação e os sentidos como faculdades que conheceriam o corpo, Descartes estabelecerá que é o entendimento que o conhece. Se nós somos capazes de conceber a capacidade da cera em transformar-se em inúmeras formas, e se isso não pode ser feito pelas faculdades sensíveis ou imaginativa, então, segundo Descartes, isso só pode ser feito pelo entendimento. Ora, ele parece tirar essa conclusão muito rapidamente e de maneira enigmática.

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe [...] Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que eu conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que a sua percepção [...] não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (GP 97; AT IX-1 24-25).

Há um problema em saber como, eliminando as faculdades sensível e imaginativa, Descartes pode concluir que a faculdade responsável pelo conhecimento da natureza da cera é a faculdade do entendimento. Para compreender isso, basta voltarmos para os primeiros momentos da discussão do pedaço de cera. Tal discussão foi iniciada porque o meditador se

rendeu ao homem comum, que acreditava que os corpos eram conhecidos muito mais facilmente pelas faculdades sensíveis e imaginativas do que pela faculdade do entendimento. Ora, então, nesse caso, três opções são possíveis: ou bem os corpos são conhecidos pela faculdade sensível, ou pela faculdade imaginativa, como supõe a concepção pré-filosófica (isto é, a concepção do homem comum), ou pela faculdade do entendimento, cuja confiabilidade já havia sido estabelecida ao menos no que se refere ao conhecimento da natureza de uma coisa que pensa. Na medida em que foram excluídas as faculdades sensíveis e imaginativas, resta apenas a faculdade do entendimento.

Ora, vimos que para que o meditador concebesse a cera, isto é, para que ele a concebesse como uma extensão flexível e mutável, capaz de receber infinitas formas, a faculdade imaginativa não se mostrou suficiente, pois, apesar de nos fazer representar os dados sobre as qualidades sensíveis sobre a cera, não nos faria, contudo, compreender que a cera continuaria sendo a mesma após uma ou mais modificações. Se a percebêssemos somente com as faculdades imaginativa e sensível, a sua percepção seria uma seqüência incoerente de dados sobre qualidades sensíveis, pois tais faculdades não permitem que a cera seja percebida em sua unidade e sua significação de coisa. A percepção dessa unidade, e, portanto, de coisa que permanece a mesma não obstante as suas modificações, não pode depender da imaginação, mas somente do entendimento.

Acreditamos ter mostrado, até aqui, os dois pontos a que nos propomos mostrar em relação ao experimento do pedaço de cera presente na *Segunda Meditação*, a saber:

a) o corpo é conhecido como “algo de extenso, flexível e mutável” (GP 96; AT IX-1 24);

b) o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo não é obtida por meio da faculdade sensível ou imaginativa, mas por meio da faculdade do entendimento.

Sendo assim, acreditamos ter concluído uma primeira etapa em relação ao experimento do pedaço de cera e, conseqüentemente, em relação à concepção da coisa corpórea. Obviamente, contudo, estamos diante de um problema: o experimento do pedaço de cera parece conflitante com o contexto da *Segunda Meditação*, na medida em que tudo o que envolve a noção de extensão havia sido suspenso das *Meditações*, pois, na *Primeira Meditação*, Descartes encontrou razões para duvidar de suas crenças utilizando-se de argumentos céticos baseados na ilusão sensorial, na experiência do sonho, na possibilidade de Deus ser enganador ou de o universo ser governado por um Gênio Maligno (BECK, 1953, p. 213; MARKIE, 1992, p. 140). E, mesmo se considerarmos que o meditador faz apenas

provisoriamente uma reintrodução da extensão, cedendo às crenças do homem comum, contudo, basta considerarmos novamente a hipótese do Gênio Maligno ou do Deus Enganador para estarmos certos de que nenhuma daquelas conclusões pode ser, por ora, sustentada.

A nossa interpretação propõe que essa problemática é sanada, ou ao menos reduzida (se considerarmos que depende ainda da validação das percepções claras e distintas como verdadeiras), quando nos voltarmos, na próxima seção deste artigo, para as conclusões relativas à verdade da consciência perceptiva extraída por Descartes na *Terceira Meditação*. Veremos que, quando o meditador extrai essa tese, não é mais necessário que haja nenhuma cera no mundo para que ele possua uma percepção clara e distinta da cera (ou do corpo). Obviamente ainda teremos um problema pendente após a análise da *Terceira Meditação*, a saber, as percepções claras e distintas devem ser verdadeiras. Voltemo-nos, agora, para a passagem da *Terceira Meditação* que nos interessa. Em seguida, retomaremos o experimento do pedaço de cera e o colocaremos à luz dos resultados obtidos naquela meditação.

2. *Terceira Meditação*: A realidade das ideias

Defendemos a tese de que a *Terceira Meditação* estabelece um primeiro passo para mostrar que o experimento da cera é válido mesmo que não haja nenhuma cera no mundo. Isso se inicia com a análise dos tipos de pensamento, a partir da qual o meditador concebe as ideias como imagens de coisas. Veremos que quando o meditador apresenta essa tese não está querendo dizer que a ideia é uma cópia da coisa, mas que é uma representação, isto é, um modo de existência ou de realidade específico do entendimento, sem possuir necessariamente semelhança com o modo de existência ou de realidade das coisas fora do entendimento (GUENANCIA, 1998, p. 87). Esse é um passo essencial para a validação da análise do experimento da cera, pois, quando o meditador apresenta essa tese, estamos aptos a compreender a dissociação que é realizada entre a realidade ou a existência do que é percebido e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento. Sendo feita essa dissociação, a coisa física não é requerida para que o meditador tenha uma percepção clara e distinta da coisa material. Assim, se as considerações feitas a respeito da cera são realmente claras e distintas, e se as percepções claras e distintas são verdadeiras (como veremos no próximo capítulo com detalhes), então tais considerações são verdadeiras mesmo que não exista nenhuma cera no mundo. Vejamos como isso pode ser estabelecido.

Na *Terceira Meditação*, o meditador está comprometido em não interromper a ordem analítica, que consiste em “passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar” no seu “espírito para aquelas que aí poderá achar depois” (GP 100-101; AT IX-1 28). Possuindo a certeza de que é uma coisa que pensa, o meditador passa então a dividir o seu pensamento em certos gêneros para descobrir em quais deles há propriamente verdade ou erro (GP 101; AT IX-1 28-29). Os pensamentos são divididos em a) ideias, b) vontades ou afecções e c) juízo. O meditador, então, realiza uma análise de cada um desses tipos de pensamentos e chega à conclusão de que as ideias e as vontades ou afecções não podem portar erro em si mesmos, mas somente o juízo. Esclareceremos, de maneira muito breve, como o meditador chega a essa conclusão.

Em um primeiro momento da análise dos pensamentos, o meditador apresenta uma definição das ideias, afirmando que elas são “como as imagens das coisas” pois é por meio delas que representa a si mesmo, Deus, coisas corporais e inanimadas, os anjos, os animais e os homens (GP 101; AT IX-1 29). Lembremos que o meditador está realizando uma análise dos seus tipos de pensamentos para verificar em quais deles existe propriamente erro ou verdade. Assim sendo, em relação às ideias, o meditador afirma:

...no que concerne às ideias, se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra, ou quer eu imagine uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra. (GP 101; AT IX-1 29)

Em relação ao segundo tipo de pensamento, a saber, as afecções ou vontades, o meditador afirma: “ainda que eu possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo” (GP 101; AT IX-1 29).

Tanto as ideias quanto as vontades (ou afecções), portanto, parecem ser verdadeiras. Por último, o meditador se volta para o juízo, em relação ao que afirma:

Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me a ocasião de falhar (GP 101; AT IX-1 29)

Parece então que o juízo nos dá a ocasião de falhar nas vezes em que afirmamos que os conteúdos de nossas ideias correspondem a realidades fora delas.

Apresentamos resumidamente, até aqui, o contexto no qual Descartes introduz a

concepção de ideias como imagens de coisas. Veremos agora que tais ideias, ao representarem alguma coisa (mesmo que só no pensamento), não são um puro nada, e não sendo um puro nada, possuem algum tipo de realidade. A tese de que as ideias possuem uma realidade, é essencial para tornar válido o experimento do pedaço de cera, como explicaremos mais adiante. Passemos, portanto, a uma análise e desenvolvimento dessa concepção das ideias como imagens das coisas, que é o que nos importa para o desenvolvimento da concepção clara e distinta da ideia de corpo (e, assim, para o argumento da distinção real).

Vimos que o meditador apresentou uma definição das ideias, afirmando que elas são “como as imagens das coisas”, pois é por meio delas que representa a si mesmo, Deus, coisas corporais e inanimadas, os anjos, os animais e os homens (GP 101; AT IX-1 29). Nas *Terceiras Objeções* (AT IX-1 141), Descartes explica que o termo “imagem” não significa cópia ou reprodução mental de uma realidade que existiria independentemente de ser percebida, mas apenas uma representação, isto é, o aparecimento de um conteúdo no pensamento.

Raul Landim Filho (1992) explicita a importância de Descartes em não afirmar apenas que as ideias são imagens, mas em dizer que são *como* imagens de coisas, especificando, desta forma, a “natureza” do que é percebido pelo pensamento. Ele explica que as coisas, no sistema cartesiano, podem ser tanto as entidades que possuem realidade independentemente de serem pensadas, como também significa, como estamos vendo agora, o conteúdo de determinada percepção. O termo “coisa”, portanto, é usado para denotar tanto as entidades que existem fora do pensamento, quanto para designar conteúdos apresentados pelas ideias como entidades.

Ora, mas por que o que existe no pensamento pode ser designado, no sistema cartesiano, de entidade? Ora, é que ao atuarem como imagens de coisas, isto é, representando algo na consciência, esse algo não pode ser um puro nada, isto é, tem ao menos um mínimo de realidade. Porque possui ao menos um mínimo de realidade, o meditador se permite considerá-lo como coisa, como uma entidade. O termo “coisa”, portanto, designa qualquer tipo de entidade, e o seu significado, aqui, se contrapõe ao significado da expressão “nada”.

Na medida em que as ideias são como imagens de coisas, isto é, não são um puro nada, então elas mesmas são consideradas também realidades. Para Descartes, portanto, tudo o que existe no pensamento é real, isto é, é uma entidade. Para designar realidades que possuem existência independentemente de serem pensadas, Descartes utiliza o termo “realidade atual ou formal” (GP 104; AT IX-1 32). Por outro lado, para designar a realidade

das coisas que existem no pensamento, Descartes utiliza o termo “realidade objetiva” (GP 104; AT IX-1 32). Essa realidade objetiva consiste no conteúdo de cada uma das nossas percepções, e esses conteúdos são os mais variados, pois podem representar uma quimera, um anjo, as coisas corpóreas, dentre outros. Até os objetos da Matemática, por exemplo, embora não existam na natureza, possuem uma realidade objetiva e, por isso, são considerados como coisas, isto é, são considerados como entes reais e verdadeiros (LANDIM, 1992, p. 59). Em resumo, então, realidade formal designa a realidade efetiva das coisas que existem independentemente de serem pensadas. Já a realidade objetiva designa uma realidade por representação, uma realidade pensada.

Os leitores familiarizados com a teoria cartesiana do real exposta na *Terceira Meditação* certamente reconhecerão que ela é muito mais complexa do que a versão aqui apresentada. Optamos, por uma questão de escopo argumentativo, contudo, por fazer uma apresentação enxuta de tal teoria, familiarizando o leitor apenas com os elementos dessa teoria que devem ser entendidos para a compreensão do nosso argumento. Passemos agora à análise relativa ao pedaço de cera, considerando essas conclusões da *Terceira Meditação*.

3. Análise do experimento do pedaço de cera à luz da *Terceira Meditação*

Na nossa exposição do experimento do pedaço de cera, vimos que o meditador chegou à conclusão de que o que conhecemos clara e distintamente como pertencendo à natureza do corpo é que ele é uma coisa extensa, flexível e mutável. Um problema, contudo, se colocava diante dessa conclusão, a saber: como o meditador pôde chegar a uma concepção clara e distinta da coisa corpórea, se ele sequer sabe se essas coisas existem? Com o presente tópico, pretendemos justificar aquilo que já havíamos afirmado anteriormente, a saber, que a *Terceira Meditação*, ao apresentar a concepção de ideia como entidade, estabelece um primeiro passo para mostrar que o experimento da cera é válido mesmo que não haja nenhuma cera no mundo.

Para tanto, lembremos, em primeiro lugar, que quando o meditador apresenta a tese de que as ideias são como imagens das coisas, ele não está querendo dizer que ela é uma cópia ou um reflexo da coisa, mas que é uma representação, isto é, um modo de existência ou de realidade específico do entendimento. Vimos também que esse modo de existir não possui relação necessária com um ou outro modo de existir fora do pensamento, pois até as ideias matemáticas são coisas, na medida em que possuem uma realidade objetiva. Quando o

meditador apresenta a tese da realidade das ideias, portanto, ele está empreendendo uma dissociação entre a realidade ou a existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal), de modo que a primeira não possui necessariamente relação de similitude com a segunda (GUENANCIA, 1998, p. 87). Sendo feita essa dissociação, a coisa física não é requerida para que o meditador tenha uma *percepção clara e distinta* da coisa material.

Para não fugir ao escopo argumentativo deste artigo, não mostraremos como Descartes prova a verdade das percepções claras e distintas, o que nos exigiria um outro trabalho. Para fins deste artigo, apenas consideremos que o meditador prova, ao final da *Quarta Meditação*, que “todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras” (GP 79; AT IX-1 10), o que chamamos de regra geral da verdade.

Sendo assim, então: a) se as percepções claras e distintas são verdadeiras, b) se não é necessário haver nenhuma cera no mundo para possuímos uma percepção clara e distinta da cera como coisa material, e c) se o meditador chegou a uma concepção clara e distinta da coisa material através do experimento do pedaço de cera, ora, então d) essa concepção de corpo é verdadeira, isto é, o corpo é de fato uma coisa extensa, flexível e mutável. Contudo, o meditador só pode afirmar isso com certeza no começo da *Quinta Meditação*, pois somente no final da *Quarta Meditação* a regra geral da verdade será estabelecida. Passemos agora à última etapa relativa à construção do conhecimento do corpo.

4. A ideia clara e distinta do corpo na passagem da *Quinta Meditação*

Apesar das considerações a respeito do corpo traçadas na *Segunda Meditação* serem claras e distintas, o meditador não pôde concluir, naquela meditação, que tais ideias eram verdadeiras, pois isso dependia do estabelecimento tanto da realidade objetiva das ideias quanto da regra geral da verdade. Passemos agora para a análise da concepção de corpo na *Quinta Meditação*. Para tanto, o leitor deve supor que a regra geral da verdade foi estabelecida ao final na *Quarta Meditação*.

No início da *Quinta Meditação*, ao fazer um resumo do que foi analisado até aquele momento¹¹, o meditador reconhece que já chegou a algumas conclusões relativas a si mesmo como coisa pensante e a Deus. Agora ele pretende colocar a investigação à luz dos resultados

¹¹ É de costume que o início de cada meditação apresente um resumo do que foi analisado até aquele momento. Este tipo de reflexão possui como objetivo colocar a investigação à luz dos resultados obtidos (Hatfield, 2003, p. 142).

obtidos, e o título¹² desta meditação promete descobrir, a partir disso, a essência das coisas materiais. O meditador primeiramente afirma:

Agora (após haver notado o que cumpre fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade), o que tenho principalmente a fazer é tentar sair e desembaraçar-me de todas as dúvidas em que mergulhei nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais. (GP 123; AT IX-1 50)

E em seguida: “[...] antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que se encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas” (GP 123; AT IX-1 50).

Esse anúncio, que é feito no começo da *Quinta Meditação*, de uma certa forma pode frustrar leitor, se este espera um desenvolvimento prolongado em relação tema. O meditador passa *muito rapidamente* pela afirmação da natureza dos corpos. Acreditamos que há uma boa justificativa para isso: a afirmação de Descartes sobre a natureza das coisas materiais na *Quinta Meditação* é curta porque esse trabalho já foi desenvolvido anteriormente (CURLEY 1986, 158). Sendo assim, o que lhe resta fazer é retomar a concepção que já havia traçado de corpo (através do experimento da cera) e que concebia clara e distintamente. Na medida em que a *Terceira Meditação* estabeleceu as percepções claras e distintas como verdadeiras, então, após ter anunciado que iria “ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais”, o meditador apenas retoma aquilo que em um corpo pode ser concebido clara e distintamente, e que já havia sido descrito de outro modo no experimento do pedaço de cera:

... imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em comprimento, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos (GP 123; AT IX-1 50-51)

A frase “essência das coisas materiais” ocorre somente no título da *Quinta Meditação*, mas não ocorre no texto, onde a essência é descrita. A natureza do corpo, então, parece ser isso: uma extensão (ou quantidade contínua) capaz de possuir uma ou outra longura, largura e profundidade, grandeza, figura, situação e movimento. Ora, vemos que essa conclusão é equivalente às conclusões extraídas da análise do pedaço de cera, a saber, uma extensão que é flexível e mutável. Esta natureza do corpo, por sua vez, neste momento é apenas uma ideia

¹² Cf. AT IX-1 50: “Da essência das coisas materiais; e, novamente, de Deus, que Ele existe”

clara e distinta, da qual não se pode extrair uma realidade formal. Na medida em que toda a ideia clara e distinta é verdadeira, o que foi estabelecido ao final da *Quarta Meditação*, então a ideia clara e distinta do corpo como uma extensão flexível e mutável é verdadeira. Contudo, o que a conclusão relativa ao corpo à luz da regra da clareza e distinção justifica é somente que essas propriedades verdadeiramente caracterizam toda coisa material, mas não que existem coisas materiais – o que será uma pendência a ser resolvida na Sexta Meditação.

Considerações finais

O bom entendimento da *ordem da meditação* cartesiana depende de uma adequada interpretação da ideia clara e distinta da coisa corpórea como extensa, flexível e mutável. Na medida em que esta ideia não é estabelecida de modo pontual, mas construída gradualmente, o presente artigo pretendeu ter mostrado ao leitor o percurso cartesiano para o seu estabelecimento ao longo das *Meditações Metafísicas*. Espera-se que este trabalho possa contribuir para uma interpretação adequada acerca dos temas a serem trabalhados na Sexta Meditação, a saber, a distinção real entre corpo e alma e a existência dos corpos.

Referências bibliográficas

- ADAM, Charles & TANNERY, Paul (ed.). *OEuvres de Descartes*. 11 vol. Paris: Vrin, 1996 [1896].
- ALQUIÉ, Ferdinand (ed.), 1963. *OEuvres philosophiques de Descartes II (1638–1642)*. Paris: Dunod, 1996.
- BECK, R.N., Descartes's Cogito Reexamined. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(2), 1953.
- BEYSSADE, Michelle, Descartes. In: JAFFRO, Laurent & LABRUNE, Monique (dir.). *Gradus philosophique*. 4^a ed. Paris: GF-Flammarion, 1996.
- CURLEY, E. Analysis in the Meditations : the Quest for Clear and Distinct Ideas. In A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.

- DESCARTES, R.. *Meditações Metafísicas*. [Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, Bento] In: CIVITA, Victor. *René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.
- FRANKFURT, H.G., Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation. *Philosophical Review*, v. LXXV, n.3, pp. 329-356, 1966.
- GUENANCIA, P., *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*. Paris, Gallimard, 1998.
- GUEROULT, Martial. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons II: l'âme et le corps*. Paris: Aubier, 1953, Éditions Montaigne.
- HATFIELD, Gary. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the "Meditations"*. London: Routledge, 2003.
- LANDIM, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. In: J. COTTINGHAM (ed). *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, 1992.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Col. "Teorema", trad. J. A. C., 1978.
- WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1999 [1978].