UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Versão Corrigida

Wilson Alves Sparvoli

O Janus Bifronte:

Um ensaio sobre os limites do racionalismo em Descartes.

São Paulo

2015

Wilson Alves Sparvoli

O Janus Bifronte:

Um ensaio sobre os limites do racionalismo em Descartes.

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S736j Sparvoli, Wilson Alves
O Janus Bifronte / Wilson Alves Sparvoli ;
orientador Luís César Guimarães Oliva. - São Paulo,
2015.
202 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia. 2. Pensamento do século XVII. 3.
Descartes. 4. Leibniz. 5. Racionalismo. I. Oliva,
Luís César Guimarães, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

Sparvoli, W. A. O Janus Bifronte: Um ensaio sobre os limites do racionalismo em Descartes. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Agradecimentos.

Agradeço especialmente ao professor doutor Luís César Oliva, meu orientador, pela sua extrema generosidade, e paciência atualmente infinita com meus inúmeros erros, confusões e obscuridades. Agradeço também à professora Chantal Jaquet, minha orientadora francesa, por toda sua gentileza e cortesia.

Agradeço à Capes pelas bolsas de doutorado, de doutorado no exterior, do PAE, pois sem elas, eu não teria as condições objetivas e materiais para realizar esse trabalho, embora eu precisasse de um pouquinho mais de prazo para o terminar... Agradeço igualmente à Universidade de São Paulo pelo apoio de assistência estudantil, recebido desde a época da graduação, sem ele teria sido impossível frequentar a universidade.

Um importante momento desse trabalho foi tentar mostrar como a ordem da vida e a ordem das razões podem, senão se conciliar, ao menos se reencontrar e tocar no pensamento de Descartes. Então, agradecimentos a todos meus amigos e amigas dos projetos de extensão desenvolvidos ao longo dos anos, o café filosófico de Perus e do Jardim Miriam: Mônica Nador, Mauro, Neide, Paulo Braz, Vicente (*in Memoriam*), Clóvis, Regina e Mário Bortoto, Lena e Márcio.

Agradeço também aos amigos e amigas do grupo de discussão e organização do encontro de pós graduação em filosofia, parte das ousadias e desvios presentes nessa tese são frutos de nossas discussões sobre o “Mal-Estar na pós graduação”: Bruno Rosa, Dioclézio, Lourenço, Lucila, Lucas e Sacha e nosso “mascote” o Anjo Melancólico da gravura de Dürer.

Agradeço aos amigos e amigas do trabalho de extensão realizado no Jardim Peri Alto em São Paulo. Porque viver é travessia PERIgosa (Aretuza, Eduardo, Fernanda, Greta e Lélia).

Aos amigos do CRUSP: Alex “Platão”, Marcos Vinícius, Michel Navarro, André Barbosa e Bruno “Gordo”.

Aos amigos de infância Allan e Família, Wallace e Família, Leandro “Cabelo” e Rufino e Família.

Ao amigo Ricardo Zanchetta, especialmente pela ajuda com as traduções do Latim (um dia, vamos terminar nossa tradução dos emblemas do Alciato. Quando eu souber grego, vamos começar a traduzir as sátiras do Luciano de Samosata).

Aos amigos e amigas que me fizeram companhia em Paris: Rodolfo Vianna, Sheila Paulino, Mariana Penna, Fábio (do Pascal) e Fábio (do João Cabral), à amiga eslovena Alenka Ambroz.

Agradeço especialmente à Eduarda Mendes pelo apoio em momentos complicados.

À minha Família.

RESUMO

SPARVOLI, W. A. O Janus Bifronte: Um ensaio sobre os limites do racionalismo em Descartes. 2015. 223_f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Descartes é considerado tradicionalmente como um racionalista estrito, sendo reconhecido pela clareza e distinção, pela certeza e pelo saber metódico, entretanto, existem conhecimentos que extrapolam tais critérios e mesmo assim ainda ocupam um lugar importante no seu pensamento: a criação das verdades eternas, a união substancial e o homem concreto. Nessa tese, pretendemos mostrar como tais objetos, que extrapolam um saber claro e distinto ou uma compreensão completa, podem ser reabilitados no sistema, como cada um deles mantém uma margem de inteligibilidade e uma margem de “ininteligibilidade”, como eles são bordas do saber, com uma face voltada para a clareza e distinção e outra voltada para a obscuridade. Deus e a criação das verdades podem ser entendidos mas sem ser compreendidos; já a união substancial é uma noção primitiva mas é da alçada da sensibilidade e não do entendimento. Para ressaltar a originalidade e complexidade do pensamento cartesiano frente aos limites do racionalismo, recorreremos ao pensamento de Leibniz, mostrando como as saídas leibnizianas são muito mais tradicionais e condizentes com um projeto de racionalismo estrito.

Palavras-chave: Descartes, Leibniz, Verdades Eternas, Alma-Corpo, Racionalismo.

ABSTRACT

SPARVOLI, W. A. The Janus Bifrons: an essay about the limits of rationalism in Descartes. 2015. 223 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Descartes is traditionally considered as a strict rationalist, being recognized by clearness and distinction, by certainty and by methodical knowledge, however, there are knowledges that go beyond those criteria and yet take up an important role in the thought of Descartes: the creation of eternal truths, the substantial union and the concrete man. On this thesis, we aim to show how these objects, which go beyond a clear and distinct knowledge or a whole understanding, may be rehabilitated in the system; we aim to show also how each one of those objects maintains an edge of intelligibility and an edge of “inintelligibility”, how they are borders of knowledge with one side turned to clearness and distinction and the other one turned to obscurity. God and the creation of truths may be understood but without being comprehended; the substantial union is a primitive notion, which, nevertheless, belongs to the sensibility, not to the understanding. To highlight the originality and complexity of Descartes’ thought front to the limits of rationalism, we recurred to Leibniz’s thought, showing how the leibnizian’s solutions are much more traditional and suitable with a strict rationalism project.

Key Words: Descartes, Leibniz, Eternal Truth, Soul-Body, Rationalism.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo I: As verdades Eternas.	22
Capítulo II: A união Substancial em Descartes.	71
Capítulo III: Harmonia em Leibniz.	144
Conclusão	209
Bibliografia	219

Abreviações:

AT, seguido de número do volume em romanos e número de página em arábicos. (Edição Adam Tannery das obras de Descartes). *Oeuvres Complètes*. Paris. Vrin. 1996. 11 volumes.

G, seguido de número do volume em romanos e número de página em arábicos. (Edição Gerhardt). *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. Berlim, Georg Olms. 1961. 7 volumes

A, Edição da academia, seguida de número da série em romanos, número do tomo em arábicos e número da página em arábicos). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Atualmente cerca de 60 volumes, entretanto, não existe previsão de quantos volumes terá a versão final.

Conf. Seguido de número da página. *Confessio Philosophi*. Paris. Vrin. 2004.

Introdução.

Não há como iniciar este trabalho sem fazer alguns comentários sobre o percurso trilhado até aqui. Esta tese foi concebida originalmente para ser uma tese sobre as verdades eternas e a harmonia preestabelecida em Leibniz, mas, ao invés disso, ela se transformou progressivamente em uma tese sobre a criação das verdades eternas e a união substancial em Descartes. Ela deveria tratar da clareza e da coesão da resposta leibniziana contraposta às limitações e obscuridades da resposta cartesiana, de como o racionalismo de Leibniz é integral e o de Descartes padece de parcialidade, pois nele encontramos questões intrinsecamente confusas e obscuras, que ultrapassam a alçada da intuição intelectual e até mesmo das regras lógicas criadas: a instituição dessas regras (criação das verdades eternas) e a união substancial (da mente e do corpo) são justamente duas dessas questões. Por sua vez, no caso de Leibniz não se trataria de conceber tudo claramente, tendo, por exemplo, Deus face à face, mas apenas garantir que os princípios mais gerais têm uma aplicação verdadeiramente universal: os princípios de não contradição e razão suficiente valeriam até mesmo para Deus.

Ao iniciar a tese, nosso objetivo era ressaltar a clareza e coesão de Leibniz diante das dificuldades do cartesianismo, fazer o leibnizianismo brilhar pelas limitações daquele que escolheu como adversário privilegiado. Progressivamente, nossa postura e nosso interesse foram mudando. Se a obscuridade de Descartes ressalta a clareza de Leibniz, por outro lado, a clareza de Leibniz ressalta a profundidade e a complexidade do pensamento cartesiano, permite verificar como Descartes traçou alguns limites para o saber, mas que também buscou

criar caminhos e formas para ultrapassá-los: a experiência de pensamento de Descartes readquiriu vida e dinamismo, permitindo observar como este filósofo tratou de reconciliar duas ordens que seu pensamento parecia haver fatalmente separado: de um lado, a intuição, a clareza e distinção, o dualismo, a ordem das razões, de outro, a ordem da vida, da inclinação natural e da união substancial. Esse se tornou então o coração de nossa tese. Leibniz, em certa medida, tornou-se a moldura que permitiu entender melhor o pensamento de Descartes, delineando-o, um contraponto que permitiu entender a radicalidade e a complexidade da maneira como Descartes tratou de determinadas questões, ao mesmo tempo que Leibniz, por outro lado, forneceu respostas que se enquadram melhor em um universo de pensamento de estrito racionalismo.

Foi apenas muito tardiamente, às vésperas do depósito da tese que encontramos o pensamento de Maurice Merleau-Ponty e verificamos como algumas de suas posturas com relação a Descartes fornecem importantes apontamentos para esclarecer o pensamento de Descartes em suas aparentes contradições: “Elas (as filosofias) duram com suas verdades e com suas loucuras como empreendimentos totais, ou elas não duram¹”. É também por meio de suas contradições aparentes e de seus posicionamentos frente a questões enigmáticas que surgem, ao longo de um percurso intelectual, que uma filosofia pode se apresentar em sua complexidade e concretude máximas. Nesse mesmo texto, referindo-se a Descartes diretamente: “*O mesmo Descartes, que distingue tão bem isso que trata do entendimento puro e isso que pertence ao uso da vida, traça com o mesmo golpe o programa de uma filosofia que tomaria por tema principal a coesão das ordens que ele distingue²*”. A história dessa tese é uma tentativa de enxergar esse momento de conciliação entre coisas que pareciam haver sido distinguidas absolutamente por Descartes: a mente e o corpo, a ordem da vida e a ordem das razões, a intuição e a inclinação natural, as verdades eternas criadas e algum saber acerca da divindade mesma.

Mesmo tendo feito diversas e volumosas críticas a Descartes, Leibniz considerava o cartesianismo a antecâmara da verdade (por exemplo, nas cartas a Philip, G, IV, 282: “Eu considero essa filosofia (a cartesiana) como a antecâmara da verdadeira (filosofia)”, todavia, não chegava a considerar sua própria filosofia como uma conferência face a face com a verdade em si mesma: em uma anedota dos salões da corte que, entretanto, foi transcrita e

¹ “Elles (as filosofias) durent avec leurs vérités et leurs folies comme entreprises totales, ou elles ne durent pas” (MERLEAU-PONTY, M. *Partout et Nulle Part in Signes*. Paris. Gallimard. 1967. Pág. 207).

² “Le même Descartes, qui distingue si bien ce qui relève de l'entendement pur et ce qui appartient à l'usage de la vie, se trouve trace du même coup le programme d'une philosophie qui prendrait pour thème principal la cohésion des ordres qu'il distingue » Id. Pág. 213.

publicada em seus escritos completos, ele relembra que entre a antecâmara e o gabinete, ainda existe o salão de conferências, considerou que sua filosofia devia ser colocada nesse cômodo de acesso e não no salão principal³...

Assim, julgamos, em um primeiro momento, que para entender o pensamento de Leibniz seria importante nos demorarmos um pouco nessa antecâmara da verdadeira filosofia, mas acabamos permanecendo nela muito mais tempo do que o programado. Passamos a considerar melhor os detalhes do mobiliário desse cômodo: como cada uma das peças combinava com as demais, e como algumas, aparentemente, pareciam não ter lugar e desarmonizar totalmente a decoração: justamente a criação das verdades eternas e a união substancial pareciam peças que estavam fora de lugar nesse cômodo, ou antes não possuíam lugar algum. Algumas vezes, a união e a criação das verdades foram simplesmente jogadas pela janela ou expulsas porta a fora: Koyré⁴ afirmou que a criação das verdades era totalmente incompatível com o restante da filosofia de Descartes; Ryle⁵ criou o mito do fantasma na máquina cartesiano, ao desconsiderar totalmente os desenvolvimentos da *Sexta Meditação* e das cartas para Elizabeth e, portanto, a união substancial. Decidimos averiguar em que medida esses julgamentos eram justos. Mas não foi apenas isso que nos espantou no cartesianismo, uma outra surpresa foi perceber que esse cômodo não possuía apenas uma porta de saída (o leibnizianismo), porém várias outras. Ou seja, a solução leibniziana para as tensões (para não falar de aparentes contradições) no pensamento de Descartes não era a única saída possível, sendo que o próprio Descartes havia apontado outras portas e outras maneiras de resolver as questões da união e da criação das verdades.

É claro que Descartes nunca se considerou a antecâmara para a verdade, mas alguém que havia agarrado a verdade imediata e instantânea por uma intuição intelectual clara e distinta. Nas *Regras para a Orientação do Engenho*, um Descartes, ainda metafisicamente ingênuo, considerou que “Mas, cada vez que ele (que aprendeu todo o método) aplicar a mente para a compreensão de algo, ou a compreenderá totalmente; ou certamente perceberá depender de outra experiência que não estaria em seu poder, de tal modo que não culpará seu

³ *Le cartesianisme l'antichambre de la véritable philosophie* (A, VI, 4, 1355)

⁴ KOYRÉ, *A Essai sur l'idée de Dieu*. Paris. Editions Ernest Leroux. 1922. Pág. 19-21. Em sua formulação mais radical, a tese da criação das verdades eternas parece contradizer (I) a imutabilidade divina, portanto, a física cartesiana e (II) a veracidade divina, em suma, a metafísica cartesiana. Ao tratarmos desse ponto mais abaixo, vamos tentar demonstrar como a criação das verdades pode ser conciliada com esses dois aspectos do pensamento de Descartes, concedendo um lugar especial para a essência divina como a única incriada.

⁵ Como mostrado por Bento Prado Junior na introdução para o livro de Lívio Teixeira: *Ensaio para a Moral de Descartes*. São Paulo. Brasiliense. 1990. págs. 7-10.

engenho, embora seja coagido a parar⁶” (AT, X, 400). Descartes havia considerado que o método podia conhecer completamente (de forma clara e distinta, por intuição intelectual e dedução) tudo aquilo que fosse da alçada do saber humano; quanto ao resto era melhor desistir, recuar, parar ou suspender para não perder tempo. Entretanto, Descartes não parou. Ele mudou com o tempo, deixou de ser apenas um filósofo do método, tornou-se um filósofo que fundamentava metafisicamente sua certeza, um filósofo que lidava com ideias claras e distintas, mas que as religava ao mundo por meio da veracidade divina, um filósofo que também encontrou as obscuras e confusas sensações (de cor, sabor, dor) que o reencaminharam para a consideração do corpo próprio vivido e percebido como um fato bruto. Descartes não parou: o que outrora fora excluído da consideração filosófica, reapresentou-se depois como um enigma a ser decifrado pela filosofia cartesiana: a obscuridade da sensibilidade.

O que nos surpreendeu verdadeiramente e atraiu para o pensamento de Descartes foi tentar entender como ele instituiu zonas de questões obscuras, que parecem escapar da alçada da racionalidade, para logo em seguida reencontrar tais questões por outras vias e com outros instrumentos. Apesar da intuição intelectual e a dedução serem alçadas como ferramentas únicas para o saber (Regra III⁷); apesar da clareza e distinção serem definidas como o preceito basilar do método (parte II do *Discurso do Método*⁸) ou vistas como o critério para a verdade (parte IV do *Discurso do Método*⁹), entretanto, ao lidar com a criação das verdades eternas e com a união substancial (uma questão que parece exterior e anterior a nossas regras de verdade criadas e outra que lida com ideias obscuras e confusas), Descartes conseguiu mostrar que elas também possuem uma faceta que pode ser tocada pela racionalidade humana. Na tese, nós vamos analisar com mais vagar esse movimento dentro do pensamento de Descartes e contrapô-lo com a solução, mais tradicional, de Leibniz.

Primeiramente, com relação à tese da criação das verdades eternas. Descartes foi um caso quase único na história da filosofia ao afirmar que Deus havia criado as verdades ditas eternas, ou seja, as essências matemáticas, as verdades morais, as verdades lógicas. Tal tese

⁶ “sed quoties ad alicui rei cognitionem mentem applicabit, vel illam omnino reperiet; vel certe ab aliquo experimento pendere perspiciet, quod in sua potestate non sit, ideoque non culpabit ingenium suum, quanvis ibi sistere cogatur”

⁷ “circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemus, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur”.

⁸ “Ne comprendre rien de plus en mon jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je ne eusse aucune occasion de le mettre en doute” AT, VI, 18.

⁹ “je jugeai que je pouvois prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont tous vrais” AT, VI 33.

surgiu em um conjunto de cartas escrito em 1630 para Mersenne (AT, I, 145), e embora, em um primeiro momento, Descartes tenha pedido para seu amigo Mersenne a divulgar ao máximo, todavia, posteriormente, não a inseriu em nenhuma de suas principais obras. A tese ressurgue ocasionalmente nas respostas para as objeções de Gassendi, depois nas *Sextas Objeções*, e então em algumas cartas escritas para Arnauld, Morus e Mesland. Podemos especular os motivos para o silêncio de Descartes sobre a tese, mas de qualquer modo tal silêncio teve que ser rompido para se explicar aos seus objetores, e essas explicações são o material textual que temos para entender qual é o lugar e a função de tal tese no pensamento de Descartes. As objeções de seus contemporâneos permitem entender o papel da tese com relação ao entendimento de Deus e à consideração do absolutamente necessário. Posteriormente, as críticas de Leibniz permitem entender um pouco melhor algumas outras consequências, como o desvencilhamento de Descartes das causas finais e um certo voluntarismo divino na criação. Mais tarde, alguns intérpretes do século XX apontaram outros pontos fundamentais como, por exemplo, a relação de tal tese com o intuicionismo de Descartes.

Vejamos um pouco melhor como a tese da criação das verdades eternas é apresentada por Descartes e como ela apresenta uma maneira de lidar com os limites do saber. Nas cartas de 1630 para Mersenne, Descartes considerou que as regras e verdades matemáticas foram criadas por Deus da mesma maneira que as demais criaturas do mundo. Deus criou e escolheu mesmo as essências, e essa criação implicou um duplo movimento que, por um lado, aproxima das verdades, que se tornam *mentibus nostris ingentiae* (AT, I, 145), mas afastam de Deus, considerado como um ser transcendente com um poder incompreensível para o homem. Porém, essa incompreensibilidade do poder divino apenas salienta sua glória, do mesmo modo que um monarca, que é tanto mais majestoso quanto mais afastado de seus súditos.

No primeiro capítulo da tese, vamos tratar das críticas apresentadas pelos objetores contemporâneos de Descartes e por Leibniz. Arnauld, Morus e Mesland, cada uma deles em suas cartas tentou questionar Descartes sobre a possibilidade de Deus fazer aquilo que escapa da alçada do entendimento. Por exemplo, mesmo tendo Descartes considerado o átomo contraditório, Deus, que pode fazer coisas que escapam da alçada do entendimento humano, não poderia criar esse átomo, que então não seria algo absolutamente, mas apenas relativamente contraditório? Mesland apresentou essa mesma questão, porém de uma forma mais geral: as outras verdades eternas que Deus poderia criar, o que elas seriam?

Desde a primeira apresentação nas cartas para Mersenne, Descartes apontou uma importante distinção com relação ao conhecimento de Deus, a distinção existente entre entender e compreender. A compreensão seria o entendimento completo da coisa, em todos seus detalhes e elementos, diferente do entendimento, que seria apenas uma espécie de toque. Deus, então, é apresentado como uma montanha que não poderia ser abraçada pelo entendimento, mas apenas tocada, Deus seria entendido ao invés de compreendido. Da mesma maneira, a criação das verdades eternas deve ser entendida de acordo com essa mesma distinção. Com efeito, sabemos (entendemos) que o poder divino poderia criar outras verdades eternas, mas não podemos compreender o que seriam essas outras verdades, pois elas são exteriores às nossas regras de pensamento, então seria mais adequado afirmar que Deus poderia criar algo diverso dos corpúsculos materiais do cartesianismo, mas não é possível afirmar que tal coisa seria o átomo.

Essa mesma questão sobre que é absolutamente necessário para Descartes coloca um outro problema, dessa vez, relativo ao entendimento do funcionamento do sistema cartesiano, pois a existência divina e sua veracidade parecem ser duas características absolutamente necessárias para o funcionamento do sistema, de tal forma que a essência divina é apresentada nas mesmas cartas para Mersenne de 1630 como uma essência diferente das demais.

Essas questões e problemas permitem entender como, em um primeiro momento, Descartes estabelece limites para o saber, mas ao mesmo tempo cria expedientes para os burlar e ultrapassar. Pois Deus, ao criar as verdades eternas instituindo a racionalidade humana, parece colocar-se como algo totalmente exterior a tal racionalidade, um ser absolutamente transcendente, cuja essência é apresentada como diferente das demais, mas cujas veracidade e imutabilidade parecem ser entendidas como absolutamente necessárias.

A união substancial em Descartes.

Muitas foram as tentativas de dividir a unidade concreta do ser humano apresentada por Descartes na *Sexta Meditação*: Regius, o discípulo infiel e precipitado (AT, III, 460); Arnauld, o leitor preciso e inteligente (AT, VII, 203). Cada um deles apresentou uma série de questões e problemas que tiveram que ser resolvidos por Descartes. Porém, não foram apenas os interlocutores imediatos; também os filósofos sucessores não puderam aceitar a solução cartesiana, propondo alternativas para o problema: Leibniz, Malebranche, Espinosa, cada um

deles apresentou uma outra maneira de resolver a questão. Mesmo no século XX, uma terceira onda, agora de comentadores e intérpretes, também não puderam aceitar a solução cartesiana: daí o mito do fantasma na máquina, a consideração de que a união não é uma boa explicação, etc.

Explicemos um pouco melhor o problema: Descartes sustenta um estrito dualismo entre mente e corpo, definindo cada uma dessas duas substâncias como um conjunto de modos e acidentes que se reduziriam logicamente e ontologicamente a um atributo principal: extensão ou pensamento. Nenhuma das características de um desses conjuntos poderia ser atribuída ao outro, de modo que esse dualismo gera uma incomensurabilidade entre os dois tipos de substância. Isso parece gerar uma separação estrita no homem concreto entre o corpo e o espírito, apesar de sua unidade de fato. Regius considerou que o homem não era *unum per se*, mas *per accidens*, Arnauld acusou Descartes de provar em demasia com a distinção, fazendo do homem o piloto no navio, apesar do filósofo francês ter afirmado o contrário no texto da *Sexta Meditação*, Elizabeth afirmou que era impossível pensar a ação de uma substância pensante contra uma substância extensa. Leibniz, para nos atermos apenas a um dos sucessores de Descartes, afirmou que Descartes havia abdicado da questão sem fornecer qualquer tipo de resposta para o problema (*Sistema Novo*, parágrafo 12), além de gerar desequilíbrios na harmonia da conservação de forças no mundo, ao fazer com que a alma mudasse a determinação da direção dos espíritos animais que movem o corpo.

Todos tentaram partir o homem cartesiano ao meio, transformando-o em uma mistura inexplicável de corpo e alma. Porém, ao mesmo tempo, o próprio Descartes é partido ao meio. De um lado, o filósofo da clareza e distinção, das substâncias, do dualismo, da intuição intelectual, do entendimento, e, por outro lado, o filósofo das ideias confusas e obscuras, da sensibilidade, da união entendida como noção primitiva. Essa segunda metade é preterida e atacada em nome da primeira metade. Tomemos um trecho de um livro de Ítalo Calvino, o Visconde Partido ao Meio. Bem no meio dessa narrativa, o visconde explica porque parte tudo ao meio:

“Que se pudesse partir ao meio toda coisa inteira, que todos pudessem sair de sua obtusa e ignorante inteireza. Estava inteiro e para mim as coisas eram naturais e confusas, estúpidas como o ar: acreditava ver tudo e só havia casca. Se você virar a metade de você mesmo, e lhe desejo isso jovem, há de entender coisas além da inteligência comum de cérebros inteiros. Terá perdido a metade de você e do

*mundo, mas a metade que resta será mil vezes mais profunda e mais preciosa*¹⁰”

Dividir o homem ao meio, dividir Descartes ao meio, é um esforço de simplificação de uma experiência de pensamento complexa, é simplificar o pensamento do filósofo em uma de suas dimensões.

Todo nosso esforço nesse texto sobre Descartes é tentar entender como essas duas metades de um mesmo filósofo podem harmonizar-se em um todo; entender como a clareza e distinção, o *cogito* puramente pensante, o deus veraz da metade luminosa de Descartes não são contraditórios com sua metade obscura. Na verdade, eles são a fundamentação dessa outra metade: a veracidade divina é o fundamento da inclinação natural que permite alcançar o corpo vivo e concreto do sujeito.

No final do livro de Calvino, as duas metades do Visconde se reencontram e duelam entre si, mas uma não consegue acertar à outra, cada uma golpeia com a espada apenas na parte vazia, o lado mau golpeia no espaço vazio do lado bom e vice-versa, ou seja, cada uma das metades, em um primeiro momento, não consegue ver a outra. É apenas em um segundo momento, quando uma começa a perceber a outra é que o impasse se resolve e o Visconde volta a ser inteiro, vivendo todas as dificuldades e contradições dessa inteireza. Acreditamos que algo semelhante ocorre no caso de Descartes: é apenas quando o dia da clareza e distinção toca a noite das ideias confusas e obscuras em uma zona crepuscular (a *Sexta Meditação*) que a experiência de pensamento de Descartes surge em toda sua completude, em toda sua concretude, em toda sua riqueza. Por isso, grande parte de nosso esforço foi tentar religar essas duas partes de Descartes.

Uma segunda citação literária, de Paul Valéry, é bastante útil para entendermos essa relação entre a clareza e a obscuridade em Descartes: “*O mais profundo é a pele*”. De início, nas *Meditações*, a sensibilidade é duramente atacada e questionada; por ser o que existe de mais imediato para o sujeito, ela é fonte de preconceitos que se sedimentam como bases para um saber incerto, como vislumbrado pelas *Sextas Respostas* (Escrúpulos 9 e 10) e pelos *Princípios da Filosofia* (parágrafos 66 e 71 da parte I). A *Primeira Meditação* critica os erros dos sentidos, a existência mesma de um mundo material é questionada, mas, dada a longa convivência com os sentidos, um argumento persuasivo é fornecido: o Deus Enganador é

¹⁰ CALVINO, I. *O Visconde Partido ao Meio in Os Nossos Antepassados*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

transformado em Gênio Maligno. Na *Segunda Meditação*, depois de aparentemente rechaçados, no momento mesmo de maior triunfo do entendimento (o *cogito*), os sentidos novamente irrompem no texto e forçam Descartes a fornecer uma elaborada contra prova.

Depois dessa longa batalha, depois de combatidos os preconceitos dos filósofos escolásticos e do senso comum – o realismo filosófico e ingênuo - depois de uma luta renhida e persistente contra a sensibilidade, depois de escoraçá-la pela porta da frente de seu sistema, a sensibilidade retorna triunfalmente, igualmente pela porta da frente. Na *Sexta Meditação*, depois de garantida a veracidade divina, a inclinação da natureza é reabilitada, bem como os sentidos e a união substancial. Mas o papel da sensibilidade muda: não é mais base para os preconceitos, mas o cume, não é mais o imediato e fundamental, mas o fruto de um longo processo de depuração e fundamentação, não tem mais uma função epistêmica, mas ontológica (provar os corpos materiais), prática (mostrar o que é útil para a conservação da vida), além, é claro, de fornecer todo o charme para a existência humana, ou seja, o mais imediato (a sensação) é o que precisa de mais mediações. A pele, pela qual sentimos, é a mais profunda questão filosófica.

Um terceiro mote, esse baseado em um filósofo¹¹, Descartes é arrastado pelo peso do mundo. Podemos imaginar que o *cogito* cartesiano, apresentado na *Segunda Meditação*, em certa medida, é algo abstrato, um sujeito meramente pensante, que quer, que duvida, que entende, que imagina, que sente. Entretanto, mesmo a sensibilidade nesse momento nada mais é que uma mera imagem mental totalmente apartada de um mundo, uma inspeção do espírito, mas essa “abstração” no plano do saber tem um peso que o impede de ascender ao cume metafísico no qual haveria apenas ideias claras e distintas: sua sensibilidade é seu peso. Esse peso o puxa ao longo das *Meditações*: em primeiro lugar como os preconceitos que irrompem nas duas primeiras e são combatidos, mas na *Sexta Meditação* esse peso do sensível faz o *cogito* mergulhar no corpo e na união, alcançando o homem em sua concretude, entretanto, todo esse caminho rumo à concretude é fundamentado na clareza e distinção, ele possui provas e demonstrações racionais.

Essa submersão no corpo, contudo, não deve ser vista como uma derrota ou como uma vitória de Pirro. Não é que Descartes quisesse provar que os homens eram anjos, possuidores apenas de ideias claras e distintas, da mesma maneira, esse não foi um preço muito alto a se

¹¹ ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris. PUF. 1950. Capítulo XIII: *Le poids du monde*.

pagar para explicar as ideias sensíveis do sujeito pensante, a união, e o corpo próprio do sujeito, é um prêmio. A clareza e distinção das ideias apreendidas pelo conhecimento foram garantidas; a existência de um mundo material meramente extenso, também; por fim, a concretude do homem também foi provada por meio de todos os expedientes racionais, da ordem das razões e do entendimento.

Todavia, esse homem concreto é de outra alçada, ele é o limite ou borda da racionalidade em Descartes, com uma face virada para o saber claro e distinto, e uma outra face virada para o saber obscuro. Ao tratarmos dos detalhes dessa noção poderemos perceber essas tendências. A união é provada por meio da inclinação e não por meio da intuição, embora a intuição tenha servido de base para a inclinação; a união é uma noção primitiva como o pensamento e a extensão, mas não é da alçada do entendimento, mas pura e simplesmente da faculdade da sensibilidade.

Lidar com a união substancial em Descartes é de certa forma colocar-se frente a frente com o maior enigma de sua filosofia. Um enigma que conduz ao reencontro de seu pensamento vivo e se desenvolvendo, tendo que lidar com suas aparentes contradições e limitações. Para concluir essa introdução, vamos citar alguns trechos de Merleau-Ponty acerca de Descartes: “*A ciência manipula o mundo, mas renúncia a habitá-lo*” (*O Olho e o Espírito*, Cosac Naif, 2004”). Podemos acrescentar que a metafísica concebe o mundo, mas, igualmente, renuncia a habitá-lo. Entretanto, essa é apenas uma primeira etapa e uma primeira abertura realizada pelo pensamento cartesiano: a etapa das idéias claras e distintas, do dualismo, da intuição. Tal etapa não é desprovida de sentido ou de alcance, ela é um momento fundamental na instituição da filosofia e da ciência modernas. Distinguir alma e corpo permitiu liberar a ciência das limitações de uma visão animista da ciência (como Descartes considerou o pensamento escolástico), igualmente permitiu reencontrar e provar as teses da metafísica de modo claro e distinto, não mais tendo que recorrer a mil e uma disputas, argumentos de autoridade e todos os demais expedientes de uma suma teológica. Por mais que limitações internas e contradições possam ser apontadas no momento claro e distinto do cartesianismo (como, por exemplo, o famoso círculo cartesiano e a negação da dinâmica causada por uma física geométrica), esse momento abriu uma nova via e um novo caminho para o pensamento.

Contudo, existe uma segunda etapa onde existe um reencontro do ser concreto do nosso

corpo, justamente quando os limites da primeira etapa são percebidos, por exemplo, na *Dióptrica*, por meio da inclinação da natureza, mas também nas *Meditações*, quando a inclinação natural é usada para fundamentar a sensibilidade: *natura docuit*, mas antes disso a natureza teve que ser garantida pela veracidade divina.

Assim, acreditamos que nesses dois casos, na criação das verdades eternas e na união substancial, Descartes lida com os limites que estabeleceu para o saber humano, mas entende esses limites como bordas, com uma face voltada para o saber, e uma outra face que escapa desse saber: um Janus Bifronte. A criação das verdades e Deus, que podem ser entendidos sem ser compreendidos; bem como a união, que é fundamentada na inclinação e nos ensinamentos da natureza, que é apresentada como uma noção primitiva, entretanto sem ser da alçada do entendimento, mas apenas da sensibilidade.

Capítulo I. As verdades Eternas.

Parte I: As verdades eternas em Descartes.

§1. Breve apresentação de alguns aspectos da questão e a metodologia requerida.

Em Descartes, a tese da criação das verdades eternas não aparece em suas principais obras filosóficas. Não temos nenhuma referência explícita a esta tese seja no *Discurso do Método* ou nos *Princípios da Filosofia*¹². Nas *Meditações Metafísicas*, será apenas nas *Quintas Respostas* que a tese surgirá, ou melhor, será forçada a surgir meio a contragosto de Descartes, devido aos questionamentos de Gassendi, para ser retomada nas dúvidas escrupulosas dos teólogos das *Sextas Objeções*.

¹² Emile Boutroux não considera que exista menção à tese da criação das verdades nos *Princípios da Filosofia*, já Marion, baseado em G. Rodis-Lewis, considera que sim e em sua tabela de aparição da tese inclui os parágrafos 22 e 24 da primeira parte. MARION, J.-C. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris. PUF. 1991 e BOUTROUX, E. *Des Vérités Eternelles chez Descartes*. Paris. Felix Alcan. 1927.

É em um pequeno conjunto de cartas a Mersenne de 1630 que a tese é apresentada. Paradoxalmente, Descartes faz um apelo meio hiperbólico para que Mersenne sustente e divulgue a tese da criação das verdades: “Não temas, eu vos peço, assegurar e publicar por toda parte, que foi Deus que estabeleceu essas leis da natureza, assim como um rei estabelece as leis de seu reino” (AT, I, 145)¹³. Contudo, logo na página seguinte, Descartes pede para que, apesar da divulgação, seu nome não seja mencionado: “desde que sem me nomear¹⁴” (AT, I, 146). O próprio Descartes não fez nenhuma das duas coisas que pedira a Mersenne: restringiu sua tese a um pequeno número de aparições em suas obras, na maioria das vezes em correspondências privadas e muito brevemente nas respostas às *Quintas Objeções* e *Sextas Objeções*, e identificou-se como seu autor todas as vezes em que falou da tese.

Entretanto, o que significa manter esse silêncio? Existe algum tipo de significado filosófico nessa atitude? Por que Descartes desiste de divulgar sua tese? Poderíamos considerar que sua tese está contra tudo e contra todos, está contra a tradição teológica da escolástica, notadamente Suárez; está contra a tradição científica do século XVII, notadamente Galileu, Kepler e Mersenne; e quando o século começou a deixar de ser cartesiano, encontrou forte oposição filosófica em Espinosa, Malebranche e Leibniz¹⁵. Seria muito prudente se precaver de enfrentar um verdadeiro exército de opositores, advindos de todos os lados e de todos os alinhamentos intelectuais, de enfrentar tanto o novo espírito filosófico e científico, quanto a velha tradição escolástica. A prudência de Descartes, muitas vezes, tornou-se até mesmo pressuposto metodológico dos intérpretes do cartesianismo, tomando a máxima cartesiana como guia: *bene vixit, qui bene latuit*¹⁶, isto é, bem viveu, quem bem se escondeu; daí conclui-se que Descartes se escondeu com muita competência. Desse modo, parece que Descartes nada mais fez do que se esquivar de uma série de preocupações e críticas que poderia receber. Mas esse pressuposto metodológico da prudência ou da (des)honestidade do filósofo pode ser algo muito problemático. Se, por um lado, a explicação desse silêncio pode ser de grande interesse filosófico, por outro lado, talvez seus motivos mais profundos e verdadeiros não possam ser totalmente descobertos pelo historiador da filosofia. Se foi por mera prudência ou por qualquer outro motivo, isso pouco importa, porém Descartes

¹³ “Ne craignes point, je vous prie d’assurer et de publier partout, que c’est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu’un Roi établit des lois en son royaume” (AT, I, 145)

¹⁴ “pourvu que se soit sans me nommer”

¹⁵ Jean-Luc Marion aborda todas essas divergências em seu livro *Sur La Théologie Blanche de Descartes*. Também escreveu um artigo no qual tratou das divergências de Leibniz, Espinosa e Malebranche acerca da criação das verdades no: *Création des Vérités Éternelles: Principe de Raison. Spinoza, Malebranche et Leibniz in Questions Cartésiennes*. Paris. PUF. 1991

¹⁶ Conta-se que esse é o epitáfio de Descartes. Não fomos conferir *in locu*.

não conseguiu esconder completamente a tese que outrora entusiasticamente pretendeu difundir. Diversas ocasiões polêmicas fizeram com que o autor tivesse que a esclarecer e defender, e tais ocasiões são o material textual que dispomos para entender a tese da criação das verdades eternas.

Estando tal tese ausente da ordem das razões das grandes obras de Descartes, sua função específica no sistema não se apresenta imediatamente, ou melhor, apresenta-se como um enigma a ser decifrado pelo comentador e intérprete. A ferramenta que resta para lidar com tal enigma é justamente essa contraposição e aproximação com os demais filósofos e pensadores. Para tanto três momentos diversos apresentam-se: primeiramente, a contraposição de Descartes com os pensadores escolásticos imediatamente anteriores, notadamente Suarez; em segundo lugar, uma contraposição com seus intérpretes e objetores imediatos; em terceiro lugar, a contraposição com os filósofos seus sucessores e críticos. O passado, o presente e o futuro permitem entender melhor o papel desse conceito no pensamento do filósofo. Cada uma dessas três aproximações permitirá um progressivo delineamento da tese.

Se Descartes manteve o silêncio acerca de tal tese, muitos de seus objetores e correspondentes o forçaram a se explicar acerca dela. Essas objeções permitem um esclarecimento progressivo da noção, mas, por outro lado, implicam também um direcionamento da discussão de acordo com os interesses mais particulares dos mesmos objetores. Por exemplo, as cartas de Arnauld, Mersenne, Mesland, analisadas mais abaixo, vão permitir esclarecer progressivamente a posição de Descartes acerca do absolutamente necessário, o que, por sua vez, vai nos permitir, entender um pouco melhor como a tese da criação das verdades exprime em Descartes uma postura mais geral acerca dos limites do saber. As objeções feitas por outros filósofos depois da morte de Descartes são bastante esclarecedoras. Leibniz, por exemplo, criticou particularmente tal postura em diversas ocasiões, e suas críticas são particularmente interessantes por dois motivos: revelam algumas consequências, consideradas nefastas por Leibniz, a saber, a negação da finalidade e a restrição do princípio de razão suficiente no caso da livre criação do mundo por Deus, mas também permitem medir que consequências a criação das verdades tem em domínios específicos do pensamento de cada autor. Leibniz, por não admitir tal tese, manteve-se um formalista, garantindo uma validade irrestrita a determinados princípios (como os de não-contradição e razão suficiente).

Ao contrapor Descartes ao pensamento escolástico podemos perceber como sua tese se apresenta como um espelhamento negativo da tese escolástica acerca das verdades eternas, como ela permite um posicionamento acerca dos limites do saber. Suarez, em sua exposição¹⁷, busca garantir a universalidade da ciência. Descartes, igualmente, mas o tipo de fundamentação que propõe, com base na livre criação das verdades em Deus, implica limitar nosso saber com relação à divindade, com relação ao próprio processo de criação das verdades eternas, bem como, aos outros conjuntos de verdades eternas não criados, que de fato não seriam, pois não são criados, o que significa que não podemos dizer nada acerca deles. Ou seja, esse mesmo movimento de fundamentação do saber, na livre criação das verdades, é um movimento que afasta de um tipo de conhecimento, que cria uma zona de sombra e obscuridade, mas, por outro lado, também institui uma zona de clareza e distinção. Nesse ponto somos muito tributários da leitura de Bréhier¹⁸ acerca da tese, pois o comentador mostrou como a criação das verdades eternas em Descartes era condição para uma intuição clara e distinta. A criação, considerada sob certo ponto de vista, afasta os homens de um tipo de saber, mas garante a transcendência e a religião; sob outro aspecto, ela garante a intuição e a certeza, pois as verdades criadas são proporcionais ao entendimento humano, ou seja, *mentibus nostris ingentiae*.

De acordo com o artigo de Bréhier, a criação das verdades em Descartes rompe com dois importantes pontos da filosofia escolástica, em primeiro lugar, com a dependência das verdades eternas com relação ao entendimento divino, em segundo lugar, com uma consideração de matriz neoplatônica, segundo a qual, as diversas ideias ou essências em Deus formariam um todo e uma unidade, que portanto, seria incomensurável com o conhecimento humano, ou ao menos não poderia ser intuível nos termos cartesianos. Descartes, ao sustentar uma criação das verdades, rompe com esses dois pontos, pois tais verdades são escolhidas e criadas por Deus e estão na mente do sujeito, são *mentibus nostris ingentiae*, de tal modo que se tornam comensuráveis com o entendimento humano, que as pode abarcar com uma intuição intelectual imediata e instantânea. Com isso, Descartes, em certa medida, humaniza as ideias, que outrora eram um termo mais adequado para se referir à divindade.

Por outro lado, Leibniz, em certa medida, é o nêmesis reincarnado da escolástica contra o cartesianismo. Ele critica a intuição cartesiana como critério de verdade, sustenta a não-

¹⁷ Mais abaixo, vamos verificar com mais detalhes a postura de Suarez acerca das verdades eternas em suas *Disputas Metafísicas*.

¹⁸ BRÉHIER, E. “*Création des Vérités Éternelles chez Descartes in Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Paris. 1937.

criação das verdades. Essa não-criação das verdades implica que o homem convém com Deus nas mesmas regras lógicas (eis um parte do chamado formalismo¹⁹ leibniziano). Mas também implica que certos conteúdos da mente de Deus, as noções primitivas, que são alcançadas por uma verdadeira intuição apenas por Deus²⁰, não são totalmente comensuráveis com o entendimento humano. Ao invés de uma intuição que abarcaria o objeto instantaneamente e imediatamente, Leibniz utiliza uma teoria da definição que vai alcançando clareza e distinção progressivamente; a intuição é uma espécie de ideal regulador vislumbrado apenas no fim do percurso²¹.

Assim sendo, como nêmesis reincarnado, mas também como crítico racionalista de Descartes, Leibniz é um interlocutor privilegiado. Se ele é um representante de duas épocas e de dois estilos de pensamento, suas críticas contra Descartes vão apresentar esse duplo caráter: pode criticar tanto a exclusão da finalidade, quanto a do princípio de razão suficiente; a não-criação das verdades representa tanto o espírito escolástico, que faz das ideias (ou pelo menos das noções primitivas) na mente de Deus uma unidade incomensurável com o entendimento humano, embora expressas por nossas próprias ideias, quanto representa também um espírito formalista que permite um uso mais rigoroso dos princípios racionalistas. Tal uso é restringido por Descartes, como se vê, por exemplo, com os princípios de não contradição e razão suficiente²² no caso da criação das verdades, ou com o mecanicismo no caso da união substancial entre alma e corpo.

A criação das verdades eternas em Descartes permitiu a intuição, mas ao mesmo tempo cria uma zona de sombra para o saber, uma zona que no entanto não é totalmente excluída e

¹⁹ Yvon Belaval demonstrou alguns pontos desse formalismo em seu livro: *Leibniz critique de Descartes*. Paris. Gallimard. 1960.

²⁰ “*L'intuition cartésienne exige un esprit intuitif. A strictement parler, Leibniz nous le rappelait tout à l'heure, ce privilège est réservé à Dieu: Dieu seule pense tota simul l'essence du cercle, que nous ne pouvons penser que par parties*” BELAVAL, Y. *Leibniz Critique de Descartes*. Paris. Gallimard. 1960 Pág. 149. “A intuição cartesiana exige um espírito intuitivo. Falando estritamente, Leibniz nos lembrava há pouco que esse privilégio é reservado à Deus: só Deus pensa *tota simul* a essência do círculo, que nós não podemos pensar senão por partes”. Para sustentar tal tese Belaval cita o *Elementa Philosophia Arcanae de Summa Rerum*, pág. 6 em uma nota na página 141.

²¹ LEIBNIZ, G. W. *Méditations sur la Connaissance, la Vérité et les Idées in Opusculs Philosophiques Choisis*. Paris. Vrin. 2001.

²² A criação das verdades é uma forma de restringir a não contradição pois as regras lógicas de nosso pensamento não são absolutamente necessárias, elas dependem da veracidade divina. Do mesmo modo a razão suficiente é ameaçada quando a liberdade divina cria sem motivos por meio de uma liberdade de total e completa indiferença. O mecanicismo é ameaçado quando, segundo Leibniz, Descartes afirma que a glândula pineal muda a determinação do movimento dos espíritos animais (Correspondência com Arnauld. In *Discours de Métaphysique*. Paris. Agora. 1993. pág. 254)

para a qual Descartes utiliza meios de acesso oblíquos e enviesados, criando distinções no processo de conhecimento. Como exemplo, temos não só o próprio caso de Deus, que é *entendido*, mas não é *compreendido*, mas também a união entre alma e corpo, que é provada pela inclinação natural e pela sensibilidade, ao invés de pela clareza e distinção; tal união é conhecida claramente pela sensibilidade, mas permanece exterior à esfera do entendimento. No caso de Leibniz, a não-criação das verdades implica um formalismo no qual os princípios mais básicos da razão possuem validade universal. Não só os de não-contradição e de razão suficiente, mas também a harmonia e a expressão, daí que a explicação leibniziana acerca da comunicação das substâncias seja mais condizente com o espírito racionalista que a de Descartes: onde Descartes tensionou os limites do saber, Leibniz aplicou um racionalismo mais estrito.

Além dessas considerações de ordem mais geral sobre as filosofias de Descartes e Leibniz, algumas outras críticas mais particulares foram feitas por Leibniz contra Descartes: trata-se principalmente da questão da finalidade e da negação do princípio de razão suficiente. Descartes, quando publicou a tese da criação das verdades eternas nas *Sextas Respostas*, pareceu submeter o entendimento divino à vontade²³, o que geraria uma espécie de voluntarismo divino. Se isso de fato não acontece, é devido a uma outra tese cartesiana que não está em primeiro plano na discussão das *Sextas objeções*: a da unidade absoluta na divindade entre intelecto e vontade²⁴. Intelecto e vontade são a mesma coisa, portanto, não existe precedência da vontade com relação ao intelecto. Leibniz, em um breve conjunto de cartas de 1684²⁵, analisado mais abaixo no decorrer desse trabalho, criticou Descartes pela negação da finalidade. Se Descartes queria evitar problemas, mantendo sua tese de criação das verdades eternas bem discreta em sua obra, abriu um flanco de crítica bem grande e desprotegido quando escolheu publicá-la. Com efeito, ao não mencionar a unidade entre vontade e intelecto, possibilitou que Leibniz não apenas criticasse a ausência de um princípio

²³ “*Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée*” AT, IX, 233 « E eu não falo aqui de uma simples prioridade de tempo, mas antes eu digo que foi impossível que uma tal ideia tenha precedido a determinação da vontade de Deus por uma prioridade de ordem, ou de natureza ou de razão raciocinada ». Essa colocação parece sustentar uma precedência total e completa da vontade divina com relação ao entendimento (ideias), quando, na verdade, Descartes defende uma unidade total e completa entre essas duas faculdades.

²⁴ Quando trata da criação das verdades eternas em 1630 nas cartas a Mersenne, Descartes relaciona essa unidade explicitamente com a tese de criação das verdades. AT, I, 149 e 153: “*Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer*”. “Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar”

²⁵ Cartas a Philip, G, IV, 280 e seguintes.

de razão suficiente, mas também possibilitou que Leibniz denunciasses uma tese ímpia e perigosa: a negação das causas finais. Descartes, anteriormente, no artigo 28 da parte I dos *Princípios da Filosofia*, negou a finalidade no mundo, mas afirmou que se tratava apenas de uma limitação epistêmica da criatura, que não podia conhecer os fins e desígnios da divindade, embora eles de fato existissem. Leibniz mostra que a tese da criação, como exposta nas *Sextas Objeções*, não apenas nega o conhecimento dos fins de Deus, mas acaba mesmo com a noção de fim, pois a vontade, ao preceder o entendimento, não age guiada por motivos ou razões, mas de forma arbitrária e despótica. Poderia ser sustentado que se trata de um equívoco leibniziano, que o filósofo alemão, ao se focar nas objeções, e esquecer (ou ocultar) a indistinção de vontade e intelecto divinos, forjou uma acusação improcedente contra Descartes. Mas, se recorrermos a um outro comentador francês de Descartes, que, assim como Leibniz, tinha um grande conhecimento dos medievais e da escolástica, encontraremos as mesmas críticas: trata-se de Etienne Gilson²⁶ e de sua leitura da criação das verdades eternas em Descartes como uma negação da finalidade em Deus. Gilson não desconsidera a tese da indistinção das faculdades em Deus, mas aponta que, ao suprimir todo e qualquer tipo de distinção, mesmo apenas de razão, e qualquer tipo de precedência, seja de importância ou lógica, Descartes acaba com a possibilidade de uma ação divina guiada por fins. Desse modo a tese cartesiana nada mais seria do que um golpe de morte em todo e qualquer tipo de finalidade, um golpe do novo espírito filosófico e científico, do qual Descartes é um dos representantes, contra a velha filosofia escolástica. Ou seja, se, por um lado, a precedência e o pretensão voluntarismo de Descartes coloca em risco a finalidade, por outro lado, a indistinção das faculdades também o faz. A finalidade, para existir, necessitaria de uma distinção pelo menos de razão entre vontade e intelecto, e que de alguma maneira a vontade fosse determinada (se não temporalmente, ao menos segundo outro tipo de determinação, por motivos e fins incriados).

As relações entre a razão e o infinito em Descartes e Leibniz são muito interessantes para auxiliar a entender um pouco melhor a tese da criação das verdades eternas. Poderíamos expor a tese em Descartes da seguinte maneira: Deus é infinito; um ser infinito possui um tipo de liberdade que não conhece limites de nenhum tipo, nem determinações internas do entendimento ou da essência divina; logo Deus cria as verdades e regras lógicas do funcionamento do entendimento humano. Por sua vez, o homem, criatura limitada, não pode entender totalmente esse Deus infinito, que institui os limites de sua racionalidade humana.

²⁶ GILSON, E. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1913. Pág 208-258.

Esse Deus **infinito** é algo que podemos tocar com as pontas de nossos dedos, mas não podemos abraçar com nossos braços minúsculos. Já em Leibniz não ocorre nada disso: Deus é infinito, mas o princípio de razão suficiente (*nihil sine ratione*) tem validade universal, vale até mesmo para Deus, logo a razão divina é, em certo sentido, determinada. Por exemplo, na correspondência com Clarke²⁷, é dito explicitamente que tal princípio tem validade universal para Deus e para as criaturas. A contraposição Descartes-Leibniz é clara: Indeterminação da vontade divina e Determinação da vontade divina; Regras criadas e Regras Incriadas; a negação do conhecimento (compreensão) acerca do infinito, e um conhecimento, mesmo que limitado, do infinito.

Peguemos, porém, esse último traço: Leibniz²⁸ utiliza bastante a noção de infinito na sua obra e, ao comentar o parágrafo dos *Princípios da Filosofia* de Descartes no qual este nega o saber acerca do infinito (I, 26), aponta exemplos nos quais é possível conhecer coisas sobre o infinito. Descartes nega a possibilidade de um saber exaustivo sobre o infinito, mas não impossibilita algum tipo de saber sobre o infinito no caso de Deus (com algum esforço podemos tocar a montanha com a ponta de nossos dedos). Ainda é possível ter um saber sobre o infinito pois esse saber se dá na categoria do entender, que é diferente do compreender. Então Leibniz foi injusto na crítica? Ou esse “tocar com os dedos” não é suficiente para diluir a contraposição?

Enfim, é um jogo muito tenso entre conceitos e posturas. Se, por um lado, Descartes nega a finalidade e o saber sobre algumas questões de ordem mais teológica (como a conciliação entre liberdade e presciência), por outro lado, ele ainda postula algum tipo de saber sobre a divindade (e até mesmo algumas teses que devem ser certas sobre ela como, por exemplo, a existência e a veracidade divinas). Descartes traça uma linha divisória entre questões teológicas e questões filosóficas, mas traçar um limite significa que os dois objetos ainda estão lá. Não se trata de destruir totalmente a teologia, mas também seria um pouco exagerado tentar transformar Descartes em uma espécie de teólogo. Já em Leibniz tudo será diferente: mais uma vez, para Leibniz, trata-se de fazer com que a razão possa avançar até as questões clássicas da teologia, sendo que até mesmo os mistérios da fé revelada vão poder ser

²⁷ LEIBNIZ, *Correspondência com Clarke in Os Pensadores volume Newton-Leibniz*. São Paulo. Abril. 1979. “Mas isso (afirmar que Deus cria os corpos em determinado lugar sem razão, apenas por sua pura e simples vontade) é precisamente afirmar que Deus quer alguma coisa sem que haja nenhuma razão suficiente de sua vontade, contra o axioma ou a regra geral de tudo o que acontece, é recair na indiferença vaga, que demonstrei absolutamente quimérica, até nas criaturas, e contrária à sabedoria de Deus, como se ela pudesse operar sem ser pela razão”. Pág. 177-8.

²⁸ LEIBNIZ, G. F. *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum. Opusculum Philosophicum Choisis*. Paris. Vrin. Pág. 51.

defendidos e sustentados; o alcance da razão vai ser maior, e não apenas para questões da teologia, mas também para explicar a liberdade divina e para poder explicar a união substancial entre alma e corpo.

§2. Suarez e Descartes.

Como apontado por Jean-Luc Marion²⁹, a tese cartesiana vai se construir, em sua formulação e superfície, como uma espécie de negativo da formulação de Suárez. Descartes parece apenas inverter o sinal da tese suareziana, mas, na verdade, escapa da dicotomia posta por Suárez, garantindo para Deus uma transcendência absoluta. Se, nos trechos citados abaixo, parece haver apenas uma inversão das teses, o que realmente ocorre é que Suárez submete Deus a leis, a regras e a verdades independentes de sua vontade, enquanto que Descartes não está simplesmente garantindo a independência de Deus em relação a regras, mas sim afirmando que o ato divino de criação das verdades institui em grande medida a própria racionalidade. Não é que em um caso tenhamos um racionalismo e em outro (ironicamente, o de Descartes) uma espécie de irracionalismo voluntarista divino. Deus, ao criar as regras de racionalidade e verdade, se coloca em uma posição transcendente e anterior a este tipo de dicotomia.

Vejamos os dois textos:

Primeiro o de Descartes:

“Sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae” (AT, I, 149 Carta

²⁹ MARION, J.-C. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Pág. 27-8.

para Mersenne) “São verdadeiras ou possíveis apenas porque Deus as conhece como verdadeiras e possíveis, e não, pelo contrário, são conhecidas verdadeiras por Deus como se fossem verdadeiras independentemente dele”

Depois Suárez:

“Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt.” (Disputas Metafísicas, Disputa XXXI, Seção 12, parágrafo 40). “Pelo contrário, não são tais enunciações verdadeiras porque são conhecidas por Deus, mas antes, de fato são conhecidas porque são verdadeiras”

No caso de Descartes, as verdades o são por serem conhecidas verdadeiras pela divindade. No caso de Suárez, ocorre o inverso, as enunciações são conhecidas verdadeiras por serem verdadeiras. Esse caminho, apontado por Marion, está de acordo com uma das teses expostas no seu livro: a originalidade da filosofia cartesiana não é ter feito tábula rasa de toda a filosofia precedente para propor dogmaticamente novas teses, mas sim a de ter dado uma resposta totalmente nova e única para um questionamento que possui uma longa tradição no decorrer de toda a história da filosofia precedente. A conciliação entre a regularidade e certeza das leis naturais e a onipotência da divindade recebeu as mais diversas respostas ao longo da idade média, mas nenhuma que subordinasse totalmente as leis lógicas à divindade.

Contudo, antes de nos voltarmos à problemática tal como aparece em Suárez, é preciso ter em mente o que há pouco dissemos para afastar definitivamente uma outra interpretação errônea acerca da teoria cartesiana: não se trata, no caso de Descartes, de subordinar o intelecto à vontade em Deus. Para Descartes, isto seria uma antropomorfização, pois se no ser humano essas faculdades são, ao menos, modalmente distintas³⁰, no caso da divindade elas são uma única e mesma coisa: afinal, a divindade é absolutamente una.

Suárez.

³⁰ Por exemplo, ver as considerações da *Quarta meditação*: nelas a vontade e o entendimento são faculdades distintas.

A problemática das verdades eternas é apresentada na Disputa Metafísica XXXI, seção 12, parágrafos 38 até 47³¹. Neste trecho da disputa, o Doutor Exímio tenta garantir a verdade e a necessidade das proposições independentemente das essências criadas. No parágrafo 1 da seção 2 desta mesma disputa, foi sustentado que a essência sem a existência não é nada. Esta mesma tese é retomada neste trecho da seção 12: “se suprimida a existência, parece a essência” (*Quia si, ablata existencia, perit essentia*³²). Sendo assim, uma consequência nefasta parece surgir: a verdade das proposições sobre os atributos essenciais de um ser perde seu caráter necessário. A necessidade de uma proposição sobre predicados essenciais se baseia, neste primeiro momento da disputa, na realidade da essência da coisa. Se, suprimida a essência, se suprime a necessidade lógica, fica impossível fazer ciência, já que a ciência trata do necessário e não do contingente. Nesse primeiro momento, Suárez apresenta, assim julgamos, a problemática principal deste trecho da disputa: como garantir a necessidade das proposições independentemente das essências, as quais são destruídas ou criadas com a aniquilação ou surgimento das existências?

Marion sustenta que a principal preocupação de Suárez neste texto é garantir a independência das essências em relação à vontade divina, o que tornaria a tese de Descartes uma imagem em negativo perfeita de Suárez. Enquanto um defende a criação e a dependência das essências (verdades eternas), o outro defende a “independência” e a não-criação destas mesmas essências. Marion chega a dizer que se trata de um dos muitos “Bals Masqués³³” do Doutor Exímio, onde um conceito é defendido abertamente enquanto é combatido nas sombras. Toda a argumentação de Suárez realmente fornece muitos elementos fundamentais para garantir a independência e necessidade das essências³⁴, entretanto Suárez escolhe um caminho muito mais difícil e tortuoso: sustenta a supressão da essência e tenta garantir alguma outra instância “independente” (ao menos da vontade) de Deus, que possa garantir a necessidade das proposições sobre os atributos essenciais sem pressupor a existência de uma realidade exterior e totalmente independente de Deus.

Não por acaso, o trecho sobre as verdades eternas é um trecho muito controverso entre os comentadores de Suárez, devido justamente ao papel das essências e da resposta dada à

³¹ De agora em diante, vamos nos referir a este texto como DM, seguido do número da disputa em romanos, da seção em arábicos (12) e do parágrafo também em arábicos (38-47).

³² SUÁREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid. Gredos. Pág. 176.

³³ MARION. J.-L. *Sur La Théologie Blanche de Descartes*. Pág. 52.

³⁴ Por exemplo, a necessidade derivada da independência com relação à vontade divina.

questão da necessidade das proposições. Entre as diversas interpretações desse texto, temos aquelas como a de Marion, que vê nas essências o fundamento da necessidade, outras interpretações que veem a resposta no modelo tomista da exemplaridade, ou, enfim, interpretações que, a partir da negação das essências e da negação do fundamento no intelecto divino (tomismo), tentam uma solução mista para a questão. Esse último tipo de interpretação me parece um pouco mais adequado.

Suárez apresenta a questão e, logo em seguida, fornece as respostas possíveis para ela. Depois de fornecer as respostas, o Doutor Exímio analisa como cada uma delas ajuda a superar os problemas postos pela resposta anterior ou pelo problema básico, mas também analisa os limites de cada uma delas. Neste percurso, três respostas para o problema são fornecidas e refutadas, embora a última resposta seja mantida em termos e desenvolvida, ao invés de totalmente refutada e abandonada.

Uma primeira resposta à questão básica é, simplesmente, aceitá-la como não problemática. Alguns teólogos modernos, baseados na autoridade de Aristóteles, sustentam que, de fato, as proposições sobre as criaturas não possuem verdade eterna, já que, verdadeiramente, ao se suprimir a existência se suprime a essência³⁵. Essa “resposta” apenas recoloca o problema, ela não fornece solução alguma para o impasse e obstrui a possibilidade de qualquer ciência necessária sobre o mundo. Mas, felizmente, ela é contrária ao que foi sustentado ao longo dos séculos pelos filósofos e teólogos (por exemplo, Santo Agostinho e Santo Anselmo), e mesmo os pensadores contemporâneos de Suárez são contrários a esta postura dos teólogos modernos.

Santo Agostinho, Santo Anselmo e São Tomás são convocados para fornecer uma resposta que ultrapasse a falta de resposta dos “modernos”. Todos eles tentam garantir uma necessidade e realidade das verdades independentemente da permanência da essência. Duas citações de Agostinho são fornecidas, mas é com base na argumentação de Tomás e sua ineficiência que a discussão vai prosseguir. Tomás tenta garantir a verdade das enunciações com base não na permanência da essência, mas com base na permanência desses enunciados no entendimento Divino³⁶. Um novo passo foi dado em relação à resposta anterior, agora com

³⁵ “Quidam teologi moderni concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuae veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt”. “Certos teólogos modernos concedem que essas proposições das criaturas não são de verdade perpétua, mas que começam a ser verdadeiras no momento em que as coisas são feitas e que perdem a verdade quando a coisa perece” DM. XXXI, 12, 38.

³⁶ “Nec satis est quis respondeat cum D. Thom. destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino” “Nem é suficiente que alguém respondesse como o Divino Tomás que,

o objetivo de superar o problema inicial, mas esta nova perspectiva para lidar com a questão também não será suficiente. Pois nesse tipo de solução uma importante dicotomia se dilui: as verdades necessárias seriam tão necessárias quanto as verdades contingentes³⁷, pois ambas se manteriam no intelecto divino e teriam de fato o mesmo tipo de necessidade. Não adianta sustentar que elas não teriam a mesma necessidade, e que as contingentes, apesar de estarem no intelecto divino, não seriam necessárias, pois dependem de uma verificação no tempo. Isto não adianta, pois a marca da necessidade não é a independência da verificação, mas a presença no intelecto divino. Sendo assim, este esquema de Tomás não seria suficiente por desfazer essa importante dicotomia entre necessário e contingente.

Não por acaso, é depois dessa breve consideração sobre Tomás que a citação, que foi invertida por Descartes, aparece. Nesse momento, Suárez está efetuando uma operação fundamental: aplicando a distinção entre contingente e necessário a Deus. Depois desse trecho, Suárez vai sustentar que existem enunciados absolutamente necessários para Deus, que esses enunciados são independentes da sua vontade, e que isto garante seu caráter necessário. Uma das ideias-chave de Marion³⁸ é que a independência das verdades aumenta progressivamente a univocidade dos termos aplicados a Deus e às criaturas; nesse caso, a independência das verdades faz que a noção de possível e impossível vá caminhando rumo à univocidade, a qual, segundo Marion, vai desaguar na univocidade total proposta pelo expastor Kepler, pelo padre Mersenne e pelo cientista Galileu. De acordo com Marion, é para acabar com essa univocidade entre o Criador e as criaturas que Descartes institui a equivocidade completa requerida pela transcendência completa de Deus. As regras de necessário e contingente se aplicam aos seres criados, e o Criador institui essas regras ao criar as verdades eternas, mas isso não vai significar que Deus está sujeito a outro conjunto de possibilidades e impossibilidades como, por exemplo, na interpretação de Gueroult³⁹.

Segundo Gueroult, existe um conjunto de impossibilidades para nós, a saber, tudo aquilo que ultrapassa a compreensão de nossa estrutura de pensar, dependente das verdades

depois de destruídas as criaturas, essas enunciações são verdadeiras, não em si mesmas, mas no intelecto divino” DM, XXXI, 12, 40.

³⁷ “Quia hoc modo non solum huiusmodi enuntiationes in quibus attributa essentialia predicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino.” “Porque desse modo não apenas os enunciados nos quais são preditados atributos essenciais, mas também todos os acidentais ou contingentes que são verdadeiros têm verdade perpétua no entendimento divino”. Id. Ibid.

³⁸ MARION, J.-L. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Pág. 45. “Indépendance des vérités et univocité des concepts se renforcent donc mutuellement” “Independência das verdades e univocidade dos conceitos se reforçam, portanto, mutuamente”.

³⁹ GUEROUT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. 1953. Vol. II, capítulo X. Pág. 26.

eternas criadas, mas mesmo essas coisas, impossíveis para nós, não são absolutamente impossíveis para a onipotência divina, que pode fazer essas coisas que considero impossíveis. Entretanto existem algumas impossibilidades absolutas, coisas que nem Deus poderia fazer, por exemplo, criar um átomo, ou um ser que subsista por si mesmo, ou seja, Ele não pode fazer nada que limite sua onipotência.

Por um lado, o esforço de Gueroult é louvável, pois tenta garantir uma racionalidade até mesmo para aquilo que de direito escapa aos limites da racionalidade, mas parece problemático aplicar categorias que têm validade para a criatura numa instância que é superior e anterior a elas, numa instância que as cria.

De sua parte, Marion parece transformar Descartes em uma espécie de místico, pois a divindade, estando antes da criação e das leis lógicas, parece se tornar totalmente exterior a qualquer possibilidade de racionalização, o que obviamente comprometeria o projeto racionalista cartesiano. Ao tratar de Descartes, mais à frente, vou analisar um pouco melhor os problemas e limites desses dois tipos de interpretação.

Suárez, por sua vez, entende a necessidade e a contingência como dois critérios aplicáveis a Deus. Existem verdades contingentes, mas também existem verdades necessárias e a marca dessas verdades é a independência, seja com relação à vontade divina, seja com relação ao entendimento, que nesse caso é especulativo e não ativo. A teoria do Doutor Angélico não foi suficiente para os interesses do Doutor Exímio. Se ela avançou no reconhecimento do problema básico, não avançou na solução.

Uma terceira teoria é apresentada, a qual não vai recorrer ao entendimento divino, mas vai fazer uma distinção sutilíssima entre a essência e as conexões essenciais. As essências não são necessárias, elas são criadas e dependentes, mas as conexões entre as essências são independentes e incriadas⁴⁰. Ao propor esta alternativa, o problema principal foi contornado: não é necessário que as essências sejam verdadeiras e existentes para que as proposições possuam verdade eterna e independência. A verdade das proposições depende da conexão entre as essências e os predicados essenciais.

Entretanto, o próprio Suárez vai reconhecer os limites dessa postura e afirmar que ela não pode ser defendida sem explicações adicionais. Um conjunto de objeções é apresentado, e

⁴⁰ “Quando res creantur, essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri praedictam connexionem” “Quando as coisas são criadas, as essências das coisas são feitas e criadas, contudo as conexões supracitadas não”. DM, XXXI, 12, 41.

este conjunto, ao final do percurso, vai ser determinante para uma mudança de perspectiva e esclarecimentos adicionais sobre essa nova solução para o problema da necessidade das proposições. Em primeiro lugar, ou esta conexão é algo, ou não é nada. Se é algo, seu caráter necessário se esvai sem causa eficiente; se é nada, é fácil entender que não precisa de causa eficiente, mas muito difícil entender como é eterna. Uma outra objeção versa sobre o caráter modal da relação: ela parece depender de dois entes que se relacionam, ora, sendo estes entes criados, como a relação entre eles poderia ser eterna e incausada? Essas duas últimas objeções são realmente contundentes e obrigam a uma mudança de perspectiva.

A essência é criada e, portanto, tem causa, então a conexão da essência com uma realidade determinada também parece ter causa. Por exemplo, tomemos Pedro. A essência de Pedro é criada, e é criada com alguma realidade, dessa forma Pedro tem uma essência e recebe essa essência ao ser criado, logo, as conexões essenciais são causadas. Vejamos uma outra maneira de expor a mesma dificuldade. Tomemos a forma: ela fornece todas as determinações para a matéria, logo faz com que ela seja vivente, sensível etc. Portanto, a causa eficiente que uniu matéria e forma não só produziu o todo, mas fez com que ele possuísse determinadas qualidades, logo parece ter realizado as conexões da essência. Se é assim, as conexões são causadas e criadas e, então, não são necessárias.

Uma primeira resposta a este questionamento é afirmar que “ser”, no caso das essências e da verdade das essências (conexão), é usado em um mesmo sentido e não de maneira equívoca (DM, XXXI, 12, 42). Se ser é usado da mesma maneira, podemos dizer que tanto as essências como as conexões são ou existem, e que, enquanto são e existem em ato (e não em potência), possuem uma causa eficiente que as cria, mas se as consideramos apenas em potência, elas não precisam de causa eficiente que garanta sua existência real, daí é alcançado um caminho para garantir a não-criação da conexão e da essência. Entretanto, esse caminho não vai ser o escolhido, pois parece ser uma via que não leva a lugar algum. Isto ocorre porque o grande objetivo era diferenciar a essência da conexão essencial e não as misturar.

Um outro motivo para considerarmos que essa via é abandonada é o argumento apresentado logo em seguida. Se antes havia sido buscada uma univocidade no termo “ser”, agora a resposta vai utilizar a equivocidade (DM, XXXI, 12, 44). O termo “ser” passa a ser considerado de maneira equívoca para se demonstrar que a conexão, diferentemente da essência, não tem causa eficiente, sendo necessária e independente.

Em primeiro lugar, a cópula realizada pelo termo “ser” pode ser entendida como a união e ligação atual de dois extremos reais e existentes. Dessa maneira, de fato, a essência vai depender de uma causa eficiente que ligue os extremos reais e até mesmo a conexão vai precisar dessa causa. Então, quando o termo “ser” tem este sentido, pode ser dito, como nas objeções anteriores, que tanto a essência, quanto a conexão entre o ser criado e sua essência são criadas e, portanto, não são necessárias. Entretanto, ao se tomar “ser” nesse sentido, o problema da necessidade dos predicados se torna incontornável.

Em segundo lugar, “ser” pode ser tomado em outro sentido, como unindo não dois extremos atuais e criados, mas dois extremos que não têm valor ou validade fora da proposição. Neste caso, as proposições se reduzem ao sentido hipotético. Dizer que o homem é um animal, não é dizer que existe um homem e ele é um animal, mas sim que, se existe um homem ele é animal. Ao fazer que a cópula sujeito-objeto não coloque existências atuais, o Doutor Exímio desvincula a conexão de predicados-essências da causalidade eficiente, garantindo assim uma necessidade independente de criação, mas também independente das essências. No final da discussão, Suárez se refere principalmente às conexões essenciais e não criadas, mas não às essências. De fato, toda essa argumentação abre o caminho para se pensar essências incriadas e independentes da vontade divina, mas ele não chega a afirmar que a essência garante a necessidade das proposições. Ele vai buscar esta fundamentação em uma instância racional anterior à criação das essências. Sendo assim, apesar de abrir o caminho para esta possibilidade, ele não a trilha abertamente neste texto e, muito pelo contrário, tenta desvincular as essências das conexões essenciais.

Entretanto, independentemente de qual é a instância incriada, incausada, necessária e reguladora, o ponto fundamental para entendermos a contraposição e crítica de Descartes é o fato dessa instância de alguma maneira regular e submeter a própria divindade. As conexões essenciais necessárias são independentes da vontade Divina, e mesmo o exemplar divino vai representá-las de acordo com a necessidade presente no objeto.

§3. As Verdades Eternas em Descartes.

“Com relação à vossa questão de Teologia, ainda que ela passe a capacidade de meu espírito, ela não me parece todavia fora de minha profissão, porque ela não toca isso que depende da revelação⁴¹” (AT, I, 143, carta para Mersenne). Esse trecho é considerado pelos comentadores a primeira vez que Descartes se refere à tese da criação das verdades eternas por Deus. É possível apenas especular qual exatamente era a questão de Mersenne dirigida a Descartes. A gênese profunda do debate está perdida. Porém, nesse momento inaugural na obra de Descartes, pode ser apontado um dos pontos importantes para nossa interpretação: a tensão existente entre teologia e filosofia no âmbito da tese da criação das verdades.

Descartes faz questão de marcar essa tensão: é possível dar um tratamento filosófico para questões teológicas quando não se trata da teologia revelada. Nesse caso, as questões poderiam ser analisadas pela mera razão humana, entretanto esse tratamento do problema das verdades eternas cria em certa medida restrições para as discussões teológicas em filosofia. Quando Descartes faz de Deus o criador das regras de bondade e de verdade que regem o entendimento humano, com o mesmo movimento cria restrições para a compreensão de Deus, donde surge grande parte dos problemas relacionados à questão da criação das verdades eternas. Pois vejamos: ao criar as verdades eternas, Deus se torna em certa medida incompreensível para a razão humana, visto que os padrões de racionalidade humanos são limitados e criados, ao passo que Deus transcende esses padrões, os institui e cria a partir de sua vontade/entendimento/poder⁴². Ao tratar de teologia aqui, Descartes está ao mesmo tempo traçando um limite entre filosofia e teologia, limite que impedirá, por exemplo, um conhecimento total dos motivos da divindade⁴³, um limite que vai impedir que o infinito seja completamente compreendido pelo ser humano. As verdades eternas são compreendidas pelo sujeito, pois, na verdade, são as regras do seu próprio entendimento; Deus, por outro lado, não é totalmente compreendido, o que revela uma dicotomia entre as duas coisas.

Entretanto, pode parecer paradoxal sustentar uma incompreensibilidade divina, pois alguns dos atributos divinos são fundamentais para se compreender o próprio sistema cartesiano, como, por exemplo, a existência e a veracidade divina (que aparecem nas *Meditações* e nos *Princípios*). Igualmente poderia parecer bastante estranho tentar retirar

⁴¹ “Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation”

⁴² É preciso relembrar a unidade suprema da divindade, de tal maneira que, sempre que for referida alguma das “faculdades” divinas, todas as outras devem ser levadas em conta também.

⁴³ Por exemplo, nos artigos 26 e 28 da parte I dos *Princípios da Filosofia* de Descartes. Em um deles Descartes aponta os problemas para se lidar com a noção de infinito, no outro aponta a limitação (aparentemente epistêmica) para conhecermos os fins e motivos particulares da divindade.

Deus da “ordem das razões cartesianas”, afirmando que ele, na verdade, não poderia ser pensado por estar aquém e além da racionalidade humana. Na verdade, esse é o grande nó da questão e, lembrando a afirmação de Leibniz⁴⁴, Descartes prefere cortá-los a desatá-los, principalmente quando tem que lidar com a noção de infinito... Expliquemos melhor esse nó cartesiano: se Deus não pode ser compreendido, ele pode ser entendido, e, por vezes, Descartes chega a afirmar que o saber sobre Deus é o mais claro e o mais distinto que existe para o homem; ao mesmo tempo que existe limitação de conhecimento (quanto à compreensão), também existe clareza e distinção no entendimento da ideia de Deus, que recebe um papel determinante no sistema. Parece então existir uma dualidade com relação a essa ideia de Deus: por um lado, sua infinitude bloqueia questões impertinentes sobre o infinito (por exemplo, teologia revelada e conciliação entre presciência e liberdade humana), mas, por outro lado, sua clareza e distinção revela características fundamentais para o sistema, como a existência, a veracidade e a imutabilidade divinas. Porém, se adicionarmos a tese da criação das verdades eternas, então parece surgir um curto-circuito no sistema: se as regras de funcionamento da racionalidade humana são contingentes, isto é, não são absolutamente necessárias, e é por meio dessas regras que se chega a definir e provar qualquer coisa, as provas com relação a Deus não pareceriam comprometidas? A veracidade e a imutabilidade não estariam comprometidas, visto não serem absolutamente necessárias, mas necessárias apenas para a razão humana criada e contingente? Isso não afastaria Descartes de um saber objetivo (nos termos de Gueroult⁴⁵) ou de um saber correspondencial⁴⁶ (nos de Landim), levando-o a recair em um saber subjetivo ou coerencial? Voltaremos a essas questões mais abaixo. Por ora, vamos apenas nos ater a essa dupla caracterização da Divindade, por um lado, infinita e incompreensível, por outro lado, elo de transmissão da cadeia de razões cartesianas, por um lado, transcendência e a equivocidade, por outro lado, o conhecimento de Deus. Esses dois aspectos e essas duas facetas parecem extremamente válidas e importantes, e é apenas por meio da conciliação de ambas que poderemos chegar a uma interpretação adequada de Descartes.

⁴⁴ Ao comentar o artigo 40 da parte I dos *Princípios da Filosofia* (G, IV, 363).

⁴⁵ GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. Montaigne. 1999. Tomo I, capítulo VI. Tratando da Segunda Meditação, Gueroult sustenta que a definição da essência do pedaço de cera, que foi apresentada lá, ainda não podia ser considerada válida, mas portadora apenas de um tipo de saber subjetivo, apenas depois de removido o obstáculo do Gênio Maligno é que as essências percebidas clara e distintamente voltam a valer completamente.

⁴⁶ LANDIM FILHO, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo. Loyola. 1992.

“Que as verdades matemáticas, as quais você nomeia eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem dele inteiramente, da mesma maneira que todo o resto das criaturas⁴⁷” (AT, I, 145). Nesse primeiro momento da carta, parece ser possível identificar uma restrição da tese da criação das verdades às teses matemáticas, e podemos até mesmo supor que se trata de uma referência à carta anterior de Mersenne. Contudo, em outros lugares, Descartes vai deixar claro que não se trata apenas das regras matemáticas, mas também de regras morais, dos axiomas e das noções comuns. Um primeiro ponto interessante nesse texto é entender que a relação entre Deus e as verdades eternas é uma relação de criação, não existindo uma submissão Dele, do contrário o poder divino seria limitado e Deus seria reduzido a um mero Júpiter sujeito ao Estige e às leis lógicas criadas. Essa liberdade e indeterminação de Deus gera a postura de Descartes com relação às verdades eternas: por ter uma vontade livre e indeterminada, Deus cria as verdades.

Em segundo lugar, as verdades eternas são compreendidas totalmente pelas criaturas, são *mentibus nostris ingentiae*, ou seja, interiores às nossas mentes, ao passo que Deus não é compreendido. Na verdade, aumenta o abismo da incompreensibilidade divina, pois esse Deus que cria as verdades eternas está de certa maneira além e aquém da capacidade racional do sujeito. Existe uma clara contraposição entre as verdades eternas e Deus: por um lado, essas são claramente conhecidas, por outro lado, Deus não pode ser compreendido totalmente pelo ser humano. Entretanto, essa constatação do poder divino, enquanto característica fundamental, implica que ao invés dessa distância implicar um defeito, ela implica uma vantagem, afinal a majestade e o poder também se definem por seu caráter misterioso e distanciado. Sendo assim, alguns comentadores (notadamente Marion) tenderam a enxergar nesse movimento uma afirmação da teologia por parte de Descartes a partir do conceito de poder em Deus, que seria uma característica bastante importante por possibilitar construir uma ponte para algum tipo de entendimento da divindade; afinal, o poder, diferente de outras noções, se tornaria mais claro e marcante na medida em que está mais afastado e incompreensível. Dessa maneira, um Deus transcendente seria entendido pela “teologia branca” de Descartes. Contudo, como pretendo deixar claro um pouco mais abaixo, sustento que, dentre as características da divindade, duas delas vão ter um papel fundamental e vão ter que se esquivar da indeterminação constitutiva da tese da criação das verdades: trata-se da

⁴⁷ *“Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures”*

existência e da veracidade divinas, que vão implicar uma compreensão particular também da imutabilidade.

Nas duas outras cartas que escreveu para Mersenne e que completam esse primeiro conjunto de textos sobre as verdades eternas, Descartes também tocou em alguns outros pontos bastante importantes para a compreensão dessa tese: o primeiro deles é a diferenciação entre entender e compreender aplicada a Deus, o segundo ponto é a indistinção das faculdades em Deus. Ambos esses argumentos permitem responder a uma série de questionamentos que poderiam ser apresentados à criação das verdades eternas, entre eles estando principalmente: a relação entre o possível e absolutamente impossível para Deus; e a relação da determinação (ou indeterminação) da vontade ou do entendimento com relação a esses dois problemas.

Cada um desses dois pontos (a distinção entre compreender e entender e a indistinção das faculdades) surge como resposta aos questionamentos de Mersenne nas duas cartas seguintes. Na primeira das cartas, Descartes se refere à importante diferenciação existente entre entender e compreender, o que é de suma importância para dar sentido ao desenvolvimento de sua posição. Descartes recorre a uma metáfora para explicar tal problema: podemos tocar uma montanha com as pontas de nossos dedos, mas não podemos abraçá-la com nossos braços minúsculos. Ou seja, só podemos, com nosso espírito limitado, **compreender** um conhecimento proporcionado à nossa própria limitação, de modo que não podemos ter uma compreensão de algo infinito, embora o ser humano possa **entender** esse algo infinito. Em primeiro lugar, se ligarmos essa carta com a carta a Mesland de 02/05/1644, podemos verificar que essa limitação epistemológica do conhecimento de Deus permite desatar uma série de nós (ou talvez simplesmente cortá-los, como já dizia Leibniz ao se referir ao cartesianismo), um dos quais seria entender como seriam possíveis aquelas coisas que são contraditórias com as verdades eternas criadas. Tais coisas contraditórias seriam apenas entendidas e não compreendidas, ou seja, entendemos que Deus poderia fazer coisas diferentes do que fez, por exemplo, que o espaço vazio não fosse uma contradição lógica, assim como o átomo, mas não podemos compreender o que seriam essas alternativas incriadas. Nada pode ser dito acerca do que seria esse espaço vazio, ele é simples e puramente um nada, assim como o átomo. Em segundo lugar, essa limitação epistemológica no conhecimento de Deus permitiu também que não recaíssemos em uma espécie de teologia mística, na qual o conhecimento da divindade parece ser mais cabível à fé e à revelação do que à razão do sujeito. Existe, sim, um domínio que permite um saber claro, distinto e

indubitável da divindade: existe um entendimento do conceito de Deus. Entretanto, para dar um passo mais longe na direção daquilo que pretendemos tratar, devemos considerar que essa diferenciação entre entender e compreender permite também traçar uma linha entre coisas que seriam absolutamente impossíveis mesmo para Deus e coisas que poderiam ser mudadas pela divindade. O que pretendemos sustentar é que, para evitar que o sistema cartesiano se transforme em uma filosofia na qual a verdade é algo meramente coerencial ou simplesmente subjetiva, é preciso que a existência, a veracidade e a imutabilidade divinas sejam atributos absolutamente necessários. Recorrer a um esquema semelhante ao da negação do vazio feito na carta a Mersenne de 1644 não seria suficiente e acabaria por destruir a veracidade divina e colocar em curto-circuito o projeto cartesiano de fundamentação do saber tal como apresentado nas *Meditações Metafísicas*.

O segundo ponto tratado na carta diz respeito à indistinção das faculdades em Deus. Deus possui uma unidade suprema de seus atributos, de maneira que não existe diferenciação, mesmo que seja apenas de razão, entre sua vontade e seu entendimento, os quais funcionam conjuntamente em um tipo de unidade que não pode ser compreendido pelos seres criados (*Respostas às Segundas Objeções*). Ao sustentar um tal tipo de unidade em Deus, Descartes evita ser questionado sobre um voluntarismo divino, no qual a relação entre vontade e entendimento seria subvertida e a vontade determinaria o entendimento. O que Etienne Gilson aponta em seu trabalho sobre Descartes, como já comentamos, é que essa identificação entre vontade e entendimento destruiria de fato a noção de finalidade no cartesianismo⁴⁸. Descartes, no parágrafo 23 da parte I dos *Princípios da Filosofia*, sustentou que a finalidade no mundo (ou os desígnios gerais de Deus) não poderiam ser entendidos pelo limitado intelecto humano, isto é, parece existir simplesmente uma negação epistêmica da finalidade, embora ontologicamente ela ainda exista. Porém, ao simplesmente identificar intelecto e vontade em Deus, Descartes acaba até mesmo com uma distinção de razão, que permitiria que a vontade divina fosse guiada por motivos ou razões, isto é, por fins no mundo.

Depois de considerarmos alguns desses aspectos apresentados no primeiro conjunto de cartas trocado com Mersenne sobre o tema, podemos passar para alguns dos questionamentos particulares de alguns dos contemporâneos de Descartes e começar a verificar melhor como a tese da criação das verdades vai se constituindo como uma espécie de borda entre o que podemos saber e aquilo que ultrapassa o saber humano, por exemplo, alguns desses objetores vão tentar extorquir o átomo e o espaço vazio de Descartes, pois Deus poderia tê-los feito.

⁴⁸ GILSON, E. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1913. Pág 208-258.

Descartes combate tal postura afirmando que, sim, podemos compreender já que Deus poderia ter feito algo diverso de nossas verdades eternas criadas, entretanto, não podemos afirmar o que seria essa alternativa, pois não podemos compreendê-las, já que na verdade, tal alternativa não foi criada (como uma verdade eterna).

Anexo: Carta a Arnauld 29/07/1648 (AT V, 223-4).

sobre o espaço vazio.

Difficultas in agnoscendâ impossibilitate vacui oriri videtur, imprimis ex eo quod non satis consideremus nihili nullas proprietates esse posse ;

A dificuldade em conhecer a impossibilidade do vácuo parece surgir, em primeiro lugar, do fato de que não consideremos suficientemente que o nada não pode ter nenhuma propriedade;

alioquin enim, videntes in eo spatio, quod vacuum vocamus, veram esse extensionem, & ex consequenti omnes proprietates quae ad corporis naturam requiruntur, non diceremus illud esse planum vacuum, hoc est merum nihil ;

com efeito, vendo que nesse espaço, que chamamos vazio, existe uma verdadeira extensão, & consequentemente (existem) todas as propriedades que são requeridas para a natureza do corpo, não diríamos que aquele (espaço) está totalmente vazio, isto é, (que é) um mero nada.

Deinde ex eo quod recurramus ad potentiam divinam, quam infinitam esse scientes, effectum ei tribuimus, quem involvere contradictionem in conceptu, hoc est à nobis concipi non posse, non advertimus.

Ademais, a partir do fato de que recorremos à potência divina, a qual sabemos que é infinita, atribuímos a ela um efeito que não notamos que envolve uma contradição no conceito, isto é, que não pode ser concebido por nós.

Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse;

Contudo, não me parece que sobre qualquer coisa em qualquer momento se deva dizer que a própria não possa ser feita por Deus.

Cum enim ratio veri et boni ab eius omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel et unum & duo non sint tria;

De fato, como a razão do verdadeiro e do bem depende da onipotência dele, ninguém ousaria dizer que Deus não pode fazer que a montanha exista sem o vale ou que um e dois não sejam três.

Sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine vale, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, & c., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu.

Mas apenas digo que tudo aquilo foi inserido na minha mente de tal maneira que não possa ser concebida por mim uma montanha sem vale ou que um e dois não sejam três e etc, e que tais coisas impliquem contradição em meu conceito.

Quod idem etiam de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, & de rerum universitate, quod sit terminata, dicendum puto;

Julgo que deve ser notado o mesmo também sobre o espaço, que seja totalmente vazio, ou sobre o nada, que seja extenso, e sobre a universalidade das coisas, que seja limitada;

quia nullus mundi terminus fingi potest, ultra quem extensionem esse non inteligam;

porque não pode ser fingido (suposto) nenhum limite do mundo, para além do qual não se conceba haver extensão

nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in eius cavitate extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus, quia ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus.

e tampouco posso conceber um jarro de tal maneira vazio, que não exista na cavidade dele nenhuma extensão, e também, portanto, no qual não exista corpo, porque onde quer que exista extensão, aí também existe necessariamente corpo.

§4. Descartes, Mesland, Morus e Arnauld: Deus faz coisas impossíveis?

Existe um breve trecho, retirado de uma carta a Arnauld, o qual é um dos raros momentos da obra cartesiana no qual o filósofo se refere à sua tese da criação das verdades eternas. Essa carta data de 1648, sendo que a primeira aparição em um documento publicado

da tese foi em 1641, nas respostas às *Quintas objeções* de Gassendi e nas respostas às *Sextas objeções*. Entretanto, a carta parece responder e tratar de uma temática adicional surgida e difundida em outra obra de Descartes: a negação do vazio feita na segunda parte dos *Princípios da Filosofia*. Relacionar as verdades eternas à possibilidade do vácuo ou do átomo na natureza significa tematizar uma questão de extrema relevância filosófica para a interpretação do cartesianismo: como Deus se relaciona com as verdades eternas? Isto é, existe algum caso no qual a potência divina é limitada pelas regras (noções comuns ou axiomas) estipuladas pelas verdades eternas? Existe algo absolutamente necessário para o sistema cartesiano?

De fato, quando as duas teses, a criação das verdades eternas e a negação do vazio, são postas lado a lado por Descartes nessa resposta a Arnauld e em uma resposta a Morus escrita um ano depois, parecem surgir dois problemas para o cartesianismo. Em primeiro lugar, quando as leis do pensamento humano e a onipotência divina foram colocadas frente a frente, criou-se um impasse: ou bem Deus pode realizar tudo, inclusive aquilo que concebo como totalmente impossível, ou bem não pode. No segundo caso, seu poder fica limitado pelas verdades eternas criadas; no primeiro, se a onipotência prevalecesse, então seria possível que Deus realizasse até mesmo as coisas que concebo como sendo impossíveis, daí elas serem possíveis em certo sentido. Esta última é a tese sustentada por Martial Gueroult quando trata das verdades eternas no capítulo XI do tomo II de seu livro *Descartes selon l'Ordre des Raisons*⁴⁹. O comentador sustenta dois tipos de necessidade: uma necessidade relativa à criatura e uma necessidade absoluta relativa ao criador; entretanto, se considerarmos com mais cuidado os trechos selecionados da carta a Arnauld e da carta a Mesland, essa interpretação é desfeita (ao menos com relação ao vazio). Essa primeira questão é relativa às verdades eternas e sua relação com a possibilidade ou com a impossibilidade no sistema cartesiano.

A segunda questão é relativa mais ao conteúdo das teses cartesianas: se para Deus é possível a criação do vácuo ou de um átomo, então as posições cartesianas que sustentam sua impossibilidade não estariam anuladas? Sendo possível para Arnauld (AT, V 223) e Morus (AT, V 272) sustentarem o vazio ou os átomos com base na onipotência divina? As respostas de Descartes nos fazem acreditar que ambos o levaram a ter que explicitar melhor essa relação entre a potência absoluta e criadora de Deus e as verdades. Descartes é um plenista, nega a possibilidade de existência de um espaço vazio, e esse ponto o coloca em rota de colisão com

⁴⁹ GUEROUULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier Montaigne. 1968. volume II.

Henry Morus, que sustenta a existência de um espaço completamente vazio de corpos, embora tal espaço ainda seja algo extenso, extensão essa que pode pertencer a substâncias imateriais, por exemplo, Deus⁵⁰. Relembremos que Morus está travando uma batalha perdida contra o novo espírito científico e filosófico do século XVII, embora, como apontado por Koyré⁵¹, a tese de Morus acerca do espaço tenha influenciado outros autores ingleses e chegado até mesmo a Newton e Clarke. Este último, aliás, em certa medida, reencenará a mesma batalha de Morus contra Descartes, só que desta vez contra o plenismo defendido por Leibniz. Entretanto, se a tese cartesiana da criação das verdades eternas é chamada ao palco, parece que um espaço para um vazio absoluto no universo é extorquido do sistema cartesiano. Com efeito, se a potência de Deus é absolutamente livre e pode até mesmo criar coisas que ultrapassam a capacidade de compreensão das criaturas, então Deus não poderia esvaziar o conteúdo de um vaso de toda matéria, criando um espaço totalmente vazio? Eis a armadilha que se criou para o cartesianismo, contudo, antes de entrar na resposta de Descartes para essas questões, vamos fazer algumas considerações sobre a negação do vazio em Descartes, sobre a criação das verdades eternas e sobre a diferença entre entender e compreender.

Descartes nega a possibilidade de um espaço vazio, e faz isso no início da parte II dos *Princípios da Filosofia*. Em grande medida sua argumentação está extremamente relacionada com outra importante tese do cartesianismo: a identificação da extensão geométrica como atributo definidor da essência do corpo. Tanto nas *Meditações Metafísicas*, quanto nos *Princípios da Filosofia*, Descartes vai defender que a substância material ou corpo tem como atributo definidor de sua essência a extensão geométrica e que esta é uma substância distinta da substância imaterial ou alma, definida pelo pensamento. Essa distinção é de extrema importância para o sistema cartesiano, pois é através dela que a antiga física escolástica de formas substanciais e matéria será desbancada em prol de uma física geométrica e mecanicista. As formas não se adequavam ao novo paradigma mecanicista de explicação da natureza, tanto pela particularidade na explicação dos fenômenos físicos (cada corpo possuía uma forma específica que o levava a se comportar fisicamente de maneira específica, por exemplo, a pedra caía devido a sua forma e o fogo subia devido a sua forma própria), quanto pelo fato de ocasionarem uma mistura de entidades anímicas com entidades materiais. Para Descartes, o comportamento dos corpos segue leis gerais de explicação em um mundo

⁵⁰ KOYRÉ, A *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo. Forense Universitária. 2006, pág 101.

⁵¹ Id. Ibid.

mecânico, onde os fenômenos são explicados por movimento e choque de partículas em um espaço pleno.

Para entendermos melhor a definição da extensão como atributo essencial do corpo, vamos recorrer a alguns trechos das obras filosóficas de Descartes. Na *Segunda Meditação*, Descartes fornece a contraprova do pedaço de cera: trata-se de provar, ou melhor, persuadir que, apesar da grande inclinação e prevenção do sujeito, o espírito é mais facilmente conhecido que o corpo. Na verdade, isso já estava provado; afinal, a primeira verdade clara e distintamente percebida pelo sujeito é sua existência enquanto substância pensante, isto é, o *cogito*, eu penso, eu existo, e a natureza desse eu é ser pensante. Por outro lado, a existência do corpo ainda está sob a sombra de dúvidas de todas as ordens: dúvidas metafísicas (gênio maligno), dúvidas naturais (erro dos sentidos e argumento do sonho). Contudo, o espírito é muito teimoso e precisa ser convencido de que um não sei quê, o qual não é percebido pelos sentidos, ou sequer imaginado, é mais facilmente conhecido que o corpo, objeto privilegiado dessas duas últimas faculdades. Descartes vai soltar as rédeas de seu espírito e deixar que ele perceba por si mesmo que esse caminho escolhido não leva a lugar algum, ou melhor, conduz apenas para a certeza da tese que se queria provar logo no começo.

Os sentidos e a imaginação serão derrotados em seus domínios próprios, e é mostrado que, de fato, o verdadeiro conhecimento depende da alma. Por exemplo, no caso dos sentidos, tomemos um pedaço de cera: ele é aquecido e todas suas qualidades sensíveis se alteram, no entanto consideramos que ainda se trata do mesmo pedaço de cera. No caso da imaginação, a quantidade de mudanças que a cera pode receber é indeterminada e minha imaginação não pode repassar cada uma delas para se certificar de que se trata do mesmo pedaço de cera. A razão é que verdadeiramente conhece a identidade do pedaço de cera, e a conhece ao identificar que a extensão desse pedaço de cera se manteve a mesma apesar das transformações sofridas. Entretanto, estamos longe de conseguir uma definição da essência do corpo, pois ainda é preciso remover alguns obstáculos e efetuar algumas provas complementares. O obstáculo que deve ser removido é o Gênio Maligno, que coloca em risco até mesmo as verdades clara e distintamente percebidas. Então será apenas na *Quinta Meditação* que as essências clara e distintamente percebidas serão totalmente reabilitadas. Uma prova suplementar é a de distinção entre alma e corpo, presente na *Sexta Meditação*.

Assim sendo, o corpo material é definido por seu atributo extensão, do qual se deriva cada um de seus modos particulares, sendo que esses modos nada mais são do que maneiras

da extensão se apresentar no espaço, como, por exemplo, as diversas figuras ou movimentos que um corpo tem. Com efeito, o corpo é extenso e essa extensão possui três dimensões no espaço: largura, altura e comprimento, isto é, Descartes tem uma física geométrica, que só difere da matemática por tratar de corpos reais e existentes e não apenas de figuras abstratas⁵².

O segundo passo é a identificação entre espaço e corpo, demonstração que aparece, por exemplo, no início da segunda parte dos *Princípios da Filosofia*. Logo após haver identificado a essência do corpo com a extensão no artigo 4, o qual coloca todas as outras características do corpo como contingentes: dureza, cor, movimento etc., todas são características dos corpos, embora apenas a extensão seja essencial, sendo que não é possível pensar o corpo sem extensão. Ora, se todo corpo é extensão, o inverso também não seria verdadeiro, isto é, toda a extensão é corpo? A extensão é o atributo definidor e essencial do corpo, ele é coextensivo a sua essência, logo extensão e corpo são termos praticamente intercambiáveis, e visto que a extensão do espaço (ou lugar interior) é a mesma que a extensão do corpo, isto é, três dimensões espaciais, portanto todo espaço é corpo, e não existe espaço vazio (PP, II, 16).

O parágrafo 18 da parte II dos *Princípios da Filosofia* se refere à nossa questão de maneira muito mais clara, pois nele Descartes aponta um erro comum que poderia levar a acreditar que poderia existir um espaço vazio sem qualquer tipo de corpo, embora ainda extenso. “*Mais, afin que nous puissions maintenant corriger une si fausse opinion, nous remarquerons qu'il y a point de liaison nécessaire entre le vase et tel corps... qui le remplit, mais qu'elle est... si absolument nécessaire entre la figure concave qu'a ce vase et l'étendue qui doit être comprise en cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée, qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu, à cause que le néant, comme il a été déjà remarqué plusieurs fois, ne peut avoir d'extension*”. A simetria com a carta a Arnauld é quase total e completa. Com efeito, nessa carta se tratava de mostrar que, para Descartes, Deus poderia fazer coisas impossíveis de serem concebidas pelo intelecto humano, devido à criação das verdades eternas. Mesmo o exemplo dado, o da montanha sem vale, por ser uma verdade eterna, poderia ser diferente e depende da vontade divina, logo, a conclusão seria que, sim, Deus poderia esvaziar um espaço de todo corpo, fazendo um jarro absolutamente vazio. No artigo 18, o que se encontra é uma afirmação do poder de Deus em fazer coisas que ultrapassam o limite humano, mas que ainda se encontram sob a alçada do sistema de

⁵² GUEROULT, M. *Descartes selon L'Ordre des Raisons*. Pág. 13.

verdades criado e estabelecido; na carta, é trazida para o debate a possibilidade de Deus ultrapassar mais do que o poder humano, a possibilidade de mudar total e completamente todas as regras que regem o entendimento humano e o próprio mundo. Descartes vai ter que aceitar a potência divina, mas vai manter também a validade das regras e a prova de existência do vazio; entretanto, antes de verificarmos como Descartes faz isso, voltemos às verdades eternas.

A relação do pensamento cartesiano com a criação das verdades eternas coloca alguns problemas de interpretação adicionais: como já foi dito, embora essa tese seja algo que Descartes defendeu ao longo de quase toda sua carreira filosófica (ele começou a defendê-la em 1630, e em 1649, em uma carta a Morus, ainda tratava do mesmo assunto), ela não ocupa um lugar de destaque no sistema cartesiano. Esta doutrina não é formulada e defendida explicitamente nas grandes obras metafísicas de Descartes, não existem vestígios claros dela no *Discurso do Método*, está ausente da ordem das razões das *Meditações Metafísicas* e não é formulada explicitamente em nenhum dos artigos dos *Princípios da Filosofia*.

Entretanto, Descartes não deixou de divulgar explicitamente sua tese, e o fez em um contexto das *Objeções e respostas*, particularmente nas respostas a Gassendi, filósofo que na época não despertava muita estima em Descartes. Logo após essa publicação, recebeu as críticas dos teólogos nas *Sextas objeções* e teve que sustentar sua tese da criação e defendê-la de críticas contra a liberdade de indiferença em Deus. Ao responder às *Sextas objeções*, contudo, Descartes abriu um flanco totalmente desguarnecido às críticas, principalmente porque parece subordinar o intelecto à vontade em Deus na criação das verdades eternas, flanco que foi explorado por Leibniz posteriormente em 1686 (G IV 280) na correspondência com Philip.

A tese das verdades eternas faz sua aparição no debate público no contexto do milénar e ferrenho combate travado entre a carne e o espírito ao longo da história da filosofia. Nessa batalha, Gassendi designa Descartes como sendo o espírito e Descartes designa Gassendi como a carne. Os procedimentos de Descartes em relação a Gassendi estão longe de serem os mais corteses, havendo por vezes tentativas de boicote e até mesmo a intenção de suprimir as objeções de Gassendi na tradução francesa das *Objeções e respostas*. Ironicamente, é esse desafeto que força Descartes a admitir publicamente sua tese das verdades eternas. Gassendi, ao objetar contra a *Quinta Meditação*, estava querendo fazer uma defesa do nominalismo contra a validade absoluta das essências ou verdades (como, por exemplo, a essência do

triângulo), ao mesmo tempo em que questionava também o inatismo cartesiano. De maneira meio involuntária, essas críticas de Gassendi, que não convém analisar aqui em seus detalhes, levaram Descartes a ter que admitir que, diferentemente do que Gassendi questionava, ele não sustentava a validade absoluta das essências. Estas seriam criadas e dependeriam de Deus, assim como Júpiter cria os destinos e depois se sujeita a eles, pois não os poderia alterar (essa formulação de Descartes põe em relevo a imutabilidade das essências após criadas, o que seria um pouco diferente da formulação na carta a Arnauld). A “carne” desmascarou o “espírito”. A resposta de Descartes é exemplar de seus procedimentos em relação a Gassendi: “Que digas parecer verdadeiramente duro estabelecer algo imutável e eterno além de Deus, mas julgo, contudo, que, porque Deus assim quis e porque assim dispôs, elas são imutáveis e eternas. Que tu queiras que seja duro ou mole, basta para mim que seja verdadeiro⁵³” (AT, VII, 380). Esta foi a estréia pública (em termos explicitamente formulados) da tese da criação das verdades eternas. Depois vieram as críticas dos teólogos escrupulosos e enfim as três breves aparições em correspondências privadas de que vamos tratar agora.

Essa tese da criação das verdades despertou a atenção de outros filósofos e estudiosos no século XVII. Descartes recebeu algumas críticas ainda em seu período de vida, vindas de Mesland, Arnauld e Morus. É interessante notar que todos os três eram tidos em alta conta por Descartes. Mesland era visto como o possível professor de cartesianismo em La Flèche⁵⁴, Descartes considerou as objeções do jovem teólogo Arnauld muito bem feitas e interessantes (diferentemente das de Gassendi, por exemplo), ao passo que Morus recebeu inicialmente respostas bem elogiosas de Descartes. Essas três cartas parecem girar em torno de um tema comum e problemático para a tese da criação das verdades eternas: o problema da impossibilidade absoluta ou não existente no mundo. Esse é um grande problema filosófico nascido da tese da criação das verdades eternas e levou diversos comentadores de Descartes no século XX a propor respostas e soluções: existe uma impossibilidade absoluta no mundo? Ou Deus poderia criar um mundo diferente, do qual nossa estrutura cognitiva não seria capaz de apreender a verdade? O grande problema que colocamos a esse respeito é justamente em que medida a veracidade e a existência divinas devem ser teses absolutamente necessárias, o que nos leva novamente a perguntar: será que no fundo Descartes tem que se contentar uma

⁵³ “*Quod vero ais tibi durum videri, statuere aliquid immutabile e aeternum praeter Deum (...) sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse imutabiles & aeternas. Quod seu durum, seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum*”

⁵⁴ SORTAIS, G. *Le Cartésianisme chez les Jésuites Français*. Paris. 1929.

teoria da verdade meramente coerencial ou então não consegue escapar da validade meramente subjetiva da verdade?

Arnauld e Morus recuperam a tese da criação das verdades eternas e a aliam a uma crítica do espaço vazio em Descartes. Por sua vez, Mesland parece se preocupar com a questão mais geral de como conciliar a indeterminação divina com a necessidade da tese da criação das verdades eternas. Tomemos, por exemplo, as cartas a Mesland (AT, IV, 118). Nessas, Descartes tem que conciliar, por um lado, o poder absoluto divino, que pode realizar até mesmo coisas que escapam à compreensão dos seres humanos, por exemplo, que dois e dois sejam diferentes de quatro, que exista uma montanha sem vale ou coisas desse tipo. Por outro lado, vem uma restrição feita com relação ao entendimento humano: essas coisas diversas e contrárias às nossas verdades eternas criadas não podem ser *compreendidas* por nenhum ser criado, restando apenas calar-se sobre elas. Como não podemos deliberar ou especular sobre as alternativas para a criação divina, elas estão fora da alçada da nossa razão criada e finita. O que a razão humana pode compreender é aquilo que se encontra na alçada de seu intelecto finito. Esse tipo de resposta vai permitir, por exemplo, que Descartes escape das críticas de Arnauld e de Morus de uma forma muito sutil, pois se por um lado se pode dizer que Deus pode fazer até mesmo coisas que escapam da alçada das nossas verdades eternas, não se pode determinar quais seriam essas coisas. Por isso não se pode dizer, ou melhor, não se pode pensar que Deus poderia fazer um átomo ou um espaço vazio; o que se pode dizer ou pensar é que a onipotência divina que instaura a racionalidade humana poderia fazer que essa racionalidade fosse diferente. Deus poderia fazer algo diverso do que existe, mas deve-se evitar qualquer tentativa de determinação do que seria esse algo.

Esse mesmo tipo de resposta se encontra nas cartas a Arnauld e a Morus. E além de permitir a Descartes se esquivar desses problemas relativos a tais impossibilidades lógicas (átomos e vazio), permite também resolver alguns dos problemas interpretativos que essa tese gerou entre os comentadores no século XX. Por exemplo, Gueroult fornece uma lista demasiadamente grande de impossibilidades absolutas para Deus, mas, de fato, elas não são muitas. Na verdade, não é sequer possível determinar o que seriam essas coisas absolutamente impossíveis para Deus. Entretanto, ainda é necessária a existência de um conjunto de necessidades absolutas; na verdade, apenas duas: a existência e a veracidade divinas. Mas como conciliar essas necessidades lógicas absolutas com a constatação anterior relativa à transcendência divina?

Se recorremos à distinção entre entender e compreender feita por Descartes (e extrapolada por Beyssade⁵⁵ em compreender, conceber e entender), podemos concluir que no caso de Deus existem certas coisas que podem ser apenas entendidas e outras que podem ser compreendidas. Parece uma saída razoável sustentar que a veracidade e a existência são compreendidas e podem sim ser necessidades absolutas, afinal elas são necessárias para que no sistema cartesiano seja garantida a verdade enquanto adequação entre intelecto e coisa.

§5. O que é absolutamente impossível?

Se seguirmos a interpretação de Gueroult, teremos dois tipos de impossibilidade: a impossibilidade para nós e a impossibilidade absoluta, ou seja, aquilo que é impossível até mesmo para Deus. Segundo Gueroult, o poder divino pode fazer muitas coisas que consideramos impossíveis, afinal, nossas verdades eternas são criadas e contingentes, elas poderiam ser outras, poderíamos ter uma outra lógica, uma outra geometria. Hoje em dia essas questões parecem ser triviais, dado que vivemos em uma época posterior às geometrias não euclidianas e à lógica paraconsistente, mas, no século XVII, afirmar a contingência da lógica e da geometria era algo mais difícil e problemático. De qualquer modo, para o comentador, existe uma lista grande de coisas absolutamente impossíveis, que nem Deus poderia realizar, a saber, tudo que diminuiria seu poder, ou seja, tudo aquilo que destruiria sua essência, (a qual envolve a onipotência), como, por exemplo, criar um átomo, um espaço vazio, um ser que subsista por si mesmo ou enganar⁵⁶.

No caso de Gueroult, quase todas as verdades e essências são criadas e contingentes, com exceção de uma única: a essência divina. A necessidade dessa primeira e fundamental essência garante a validade absoluta de algumas teses-chave para o cartesianismo, por exemplo, a veracidade divina. É absolutamente necessário que Deus seja veraz, pois o erro e a vontade de enganar envolvem negação e privação. Ora, essa veracidade garante a adequação, que é a noção cartesiana de verdade.

⁵⁵ BEYSSADE, J.-M. *Création des ?Vérités Éternelles et Doute Métaphysique in Descartes au Fil de l'Ordre*. Paris. PUF.

⁵⁶ GUEROUT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Pág. 26-7.vol II.

Entretanto, uma série de objeções podem ser feitas contra Gueroult. Verificaremos as de Marion⁵⁷ e embora também sejam interessantes as de Frankfurt⁵⁸. A interpretação de Marion acerca da impossibilidade em Descartes difere muito da interpretação de Gueroult. Marion se baseia mais nos textos, enquanto Gueroult parece se basear em um pressuposto não explícito: a necessidade da essência divina. O texto mesmo da primeira carta, enviada para Mersenne em 1630 (AT, I, 145), favorece a leitura de Marion, pois as verdades criadas não sujeitam Deus, elas são comparadas ao destino e ao Estige, válidos para os mortais, mas não para a divindade que os cria transcendentemente. A divindade escapa à sua necessidade por ser anterior e exterior a essas determinações que institui. Outro ponto dessa mesma carta, que favorece a visão de Marion, é que o ser criado pode conceber certas coisas como possíveis ou impossíveis, e a regra tirada daí é que o poder incompreensível de Deus pode fazer todas as coisas que são percebidas como possíveis, mas não podemos assegurar que as coisas impossíveis não possam ser feitas pela divindade. Essas coisas impossíveis escapam da alçada de nossas capacidades cognitivas, instituídas por Deus ao criar as verdades; assim sendo, o poder divino poderia fazer essas coisas que escapam a minha compreensão. Muitos outros exemplos podem ser dados disso, por exemplo, a carta a Morus de 05/02/1649. Essa carta parece favorecer a postura de Gueroult, de que o átomo representa uma impossibilidade absoluta, pois Descartes afirma que: “Do mesmo modo também digo implicar contradição que sejam dados alguns átomos⁵⁹” (AT, V, 273). Mas antes afirmou que: “Por isso afirmo audaciosamente que Deus pode tudo isso que percebo ser possível; contudo, pelo contrário, não nego que ele pode isso que repugna meu conceito⁶⁰” (AT, V, 272). Assim sendo, parece que realmente algumas das impossibilidades postas por Gueroult não são de fato impossibilidades absolutas, porque não somos capazes de compreender o poder divino.

Nesse caso, a impossibilidade parece ter validade apenas para os seres criados. O Deus absolutamente transcendente escapa a qualquer impossibilidade ou necessidade, pois Ele as cria e institui. Nesse caso, alguns problemas parecem surgir: Descartes não se torna uma espécie de místico? O projeto racionalista não encontra um limite intransponível?

⁵⁷ MARION, J.-L. *La Théologie Blanche de Descartes*.

⁵⁸ FRANKFURT, H. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths in The Philosophical Review*, N° LXXXI, vol. 1. Janeiro de 1977.

⁵⁹ “*Eodem modo etiam dico implicare contradictionem, ut aliquae dentur atomi*”

⁶⁰ “*Quapropter audacter affirmo Deum posse id omne, quod possibile esse percipio; non autem è contra audacter nego illum posse id, quod conceptui meo repugnat*”

O seguinte trecho de Marion é emblemático desse primeiro tipo de problema: “*Descartes recourt ici aux Écritures pour fonder la connaissance du monde sensible*” “Descartes recorre aqui às escrituras para fundar o conhecimento do mundo sensível⁶¹”. Expliquemos um pouco melhor o contexto dessa frase e suas consequências. Marion havia citado um texto em que Descartes afirmava que Deus criou o mundo segundo ordem, medida e número, texto que é a reprodução de um texto bíblico. O problema envolvido nesse trecho de Marion é a conciliação da nossa maneira de perceber e decodificar o mundo com a natureza como ela é em si mesma, ou seja, o que está em questão é a adequação. Se Deus não se submete a nenhuma necessidade, se a essência e a onipotência divinas não impõem nenhuma necessidade lógica à ação divina, então a essência divina não tem que envolver necessariamente a veracidade, logo a adequação tem que ser buscada em outro lugar. Parece-me que Marion vai buscar na teologia revelada a fundamentação para a adequação e o conhecimento, o que não parece muito condizente com o projeto cartesiano executado nas *Meditações*.

Isso parece ocorrer devido a esse caráter absolutamente transcendente que Marion concede à divindade. Marion faz com que Deus esteja além da dicotomia necessário/contingente e além da dicotomia racional/irracional. Mas nesse percurso parece transformar a filosofia cartesiana em teologia, e ainda por cima revelada, não sendo trivial que seu livro se chame “*Sobre a Teologia Branca de Descartes*”. Marion acusa o padre Mersenne e o ex-pastor Kepler de terem prejudicado a teologia ao acabar com a transcendência divina por meio da univocidade completa entre as regras de funcionamento da nossa mente e as regras de funcionamento do intelecto Divino. Nesse mesmo percurso ele transformou Descartes em salvador da teologia por meio de seu resgate da transcendência absoluta obtido ao afirmar que Deus cria as verdades eternas e essências.

Muito resumidamente, essas são as fraquezas e forças das duas interpretações que me saltaram aos olhos ao tratar desse tema. À moda leibniziana, vou propor uma saída de conciliação entre ambos, tentando pegar a força de cada uma dessas interpretações sem me contaminar com suas fraquezas.

Em primeiro lugar, a postura de Gueroult está correta em afirmar que existem necessidades absolutas para Deus e que essas necessidades se baseiam na única essência não

⁶¹ MARION, J.-L. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Pág. 266.

criada, a própria essência Divina, mas ele exagera ao fazer uma lista muito grande de impossibilidades absolutas. Por exemplo, o vazio, o átomo, a criação de uma criatura que subsiste por si mesma são coisas que são contrárias à nossa lógica criada⁶², mas sobre as quais, pelo menos, não devemos opinar com relação a Deus. Essa é a vantagem da posição de Marion: ela garante a transcendência divina e está mais de acordo com a letra e o espírito de certos textos cartesianos, como as cartas nas quais Descartes fala da criação das verdades. Descartes quer de fato garantir a onipotência e está sacrificando um pouco a regularidade e necessidade da ciência. Porém o grande paradoxo surge quando lembramos que a veracidade divina também não é necessária, mas contingente, o que faz com que pensemos que o projeto cartesiano das *Meditações Metafísicas* de fundamentação total da ciência vai por água abaixo.

Se, por um lado, um dos intérpretes satura a zona de impossibilidade lógica, ameaçando a transcendência divina, o outro parece esvaziá-la a ponto de cairmos verdadeiramente em uma teologia revelada que necessita da Bíblia para a fundamentação da ciência. Uma saída para este nó seria reconhecer que é necessária alguma necessidade lógica absoluta para a fundamentação do projeto cartesiano, mas que também é necessária alguma transcendência com relação a nossa estrutura cognitiva que define nossos possíveis e impossíveis.

A saída para isto seria garantir uma região mínima de necessidade absoluta para Deus, menor que a de Gueroult, mas maior que a de Marion, a saber, a perfeição da essência divina com relação a sua existência e veracidade. Existe pelo menos um trecho em que Descartes diferencia a essência divina das demais essências criadas: “*Car l’ existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être*”⁶³ (AT, I, 150). “Pois a existência divina é a primeira e a mais eterna de todas as verdades”

⁶² A possibilidade do átomo ou pelo menos a constatação de que devemos nos calar sobre a possibilidade divina de fazer um átomo está na carta a Morus, citada mais acima. A possibilidade ou a constatação de que não devemos julgar sobre a possibilidade divina de criar uma criatura que subsista por si mesma está na carta a Mesland de 02/06/1644.

⁶³ Esse trecho é citado por Gouhier e contestado por Marion. Gouhier tem uma postura muito interessante. Ele afirma que Descartes está mais próximo dos escolásticos do que parece e que busca garantir uma zona de impossibilidade absoluta. Segundo Gouhier, a grande crítica de Descartes aos escolásticos seria com relação à subordinação da vontade ao intelecto em Deus, quando, na verdade, existe unidade absoluta entre ambos. Gouhier conclui haver uma distinção entre as verdades eternas criadas que podem ser questionadas pela dúvida metafísica e as verdades eternas incriadas que não poderiam (pág. 286). Esta interpretação evitaria o famoso círculo cartesiano, ao colocar os axiomas necessários para a prova da existência de Deus fora do alcance da dúvida. Entretanto, a esfera de impossibilidade absoluta em Gouhier ainda é demasiadamente grande. Os axiomas são verdades eternas criadas, ao passo que a única verdade que me parece dever ser absolutamente necessária diz respeito à veracidade divina, pois sem ela o sistema cartesiano entraria em choque. Além disso, existem nas cartas referências à criação dos axiomas: na carta a Mersenne de 27/05/1638, é dito que o axioma “o todo é maior que a parte” é criado e poderia ser outro (AT, II, 138). GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris. Vrin. 1962. Pág. 285-91.

Essa zona de necessidade absoluta seria a existência de Deus e a veracidade envolvida na sua essência. Estas duas características serão absolutamente necessárias. São absolutamente necessárias mesmo para Deus e também são absolutamente necessárias para que o sistema cartesiano se mantenha de pé. Com efeito, a veracidade divina é a garantia da adequação e da fundamentação do nosso conhecimento sobre o mundo. Se o Deus cartesiano não fosse veraz, ou se a veracidade fosse uma decorrência necessária apenas da minha maneira de conhecer, mas não do próprio Deus, então Deus poderia não ser veraz e fazer com que todas as coisas fossem diferentes do que me parecem. Em Descartes, temos as representações mentais do sujeito, que podem ou não corresponder às coisas exteriores, além disso temos as ideias claras e distintas e os axiomas que regem nossos raciocínios. A verdade de todas essas coisas depende da veracidade divina: será o Deus veraz que vai garantir a verdade das ideias claras e distintas (clareza e distinção são os critérios de verdade⁶⁴), a adequação das representações do sujeito à realidade (a adequação é a noção de verdade) e a validade universal dos axiomas criados. Sem um Deus veraz, nenhuma dessas afirmações teria validade. O Deus veraz garante que nossas representações correspondam à realidade.

Se a veracidade divina não fosse necessária, a adequação enquanto noção de verdade estaria descartada. E esta é a única noção de verdade no cartesianismo. Em uma carta enviada a Mersenne, Descartes fala da verdade. Para evitar o antigo paradoxo do verdadeiro⁶⁵, vai sustentar que a verdade é uma noção transcendentalmente clara, e que não necessita de definição, embora ainda possa haver quem necessite de algum esclarecimento sobre ela, como, por exemplo, aqueles que não compreendem a língua, daí ser possível uma definição nominal da verdade enquanto adequação entre a representação e o mundo (AT, II, 597). Assim sendo, ao questionar a veracidade divina estamos colocando em risco a possibilidade de existir verdade no sistema cartesiano, pois Deus é o supremo fiador da adequação. A adequação é uma noção fundamental no sistema de Descartes, embora existam outros autores que vão questionar essa noção de verdade, como o próprio Leibniz.

⁶⁴ Existe uma outra interpretação da revalidação da clareza e distinção nas *Meditações Metafísicas*. Alguns intérpretes (por exemplo, FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo, Humanitas 2005), para escapar do círculo, afirmam que o cogito revalida a clareza e distinção. Contudo a clareza e distinção teriam um caráter precário, visto que o Deus enganador poderia bagunçar, ao menos, a memória do sujeito. Se a memória é afetada, apenas as intuições atuais têm validade, e mesmo assim o deus enganador teria que ser removido para garantir a validade plena da clareza e distinção como critério de verdade. Ou seja, qualquer que seja a interpretação, o Deus enganador precisa ser removido para que a clareza e distinção voltem a valer plenamente e para que possa haver verdade como adequação no sistema cartesiano.

⁶⁵ Ao procurar saber o que é a verdade, se eu não sei o que é a verdade, não tenho como a reconhecer quando a encontrar, então a busca é impossível. Se eu já sei o que é a verdade, vou ter um critério para julgar que a encontrei quando a achar, mas então a busca é inútil.

O filósofo alemão, por adotar outro critério de verdade (a identidade lógica), vai poder questionar a veracidade divina. No comentário que Leibniz fez à parte dois dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, encontramos uma argumentação que justifica a inveracidade em Deus. No artigo 1, Leibniz diz que Deus poderia enganar, pois: (1) Deus permite a existência de outros males, (2) Esse engano poderia vir para o bem da criatura, como, por exemplo, um remédio amargo que é apresentado como doce e (3) o homem pode merecer ser enganado por pecados anteriores (queda e corrupção da natureza humana). Na verdade, o motivo fundamental para aceitar a hipótese de que Deus possa enganar as criaturas é que não é necessário existir adequação em Leibniz. Outro aspecto fundamental é que as verdades eternas não são criadas, daí que a identidade lógica vá poder servir como critério de verdade. Em Descartes, tenho minha representação do mundo e as regras do intelecto, mas essas regras e representações não correspondem necessariamente ao mundo; Deus criou essas regras e a realidade pode ser muito diferente do que essa estrutura contingente da minha lógica criada percebe. Já em Leibniz, as regras lógicas têm validade para Deus e para as criaturas, sendo assim não é possível que haja engano com relação às matemáticas. Existindo essa analogia entre intelecto divino e humano, não pode haver erro quando as regras lógicas são seguidas. Daí que eu não precise de um Deus veraz para garantir a verdade do mundo como o fiador absoluto da adequação.

Em suma, ao menos a existência e a veracidade divina devem ter validade absoluta para permitir que o projeto cartesiano das *Meditações Metafísicas* tenha validade.

Assim sendo, ficam aqui apontadas algumas considerações sobre Descartes e Suárez e sobre a polêmica entre os comentadores de Descartes. Suárez busca garantir a regularidade científica, enquanto Descartes busca garantir a prevalência da onipotência Divina. Suárez poderia ser acusado de enfraquecer Deus, de abrir o caminho para a equivocidade entre Criador e criatura que acabaria com a possibilidade da teologia fundada na transcendência divina. Por outro lado, Descartes poderia ser acusado de misticismo e de enfraquecer a necessidade científica, pois, se a veracidade divina não passasse de uma necessidade relativa a nossa estrutura cognitiva, a adequação exigida pelo projeto cartesiano não seria suprimida?

Com relação aos comentadores, tentamos apontar o que consideramos as forças e fraquezas de cada uma das posturas examinadas. Se, por um lado, Gueroult garante que o racionalismo cartesiano seja sólido ao se aplicar à divindade e garantir uma lista (demasiadamente) grande de necessidades absolutas, por outro lado, ataca a transcendência

sustentada nas cartas e na tese da criação das verdades. Se, por um lado, Marion garante a transcendência, por outro lado, reduz o racionalismo, transformando-o em uma espécie de Teologia Branca. A saída mais adequada é garantir a transcendência divina com relação à nossa lógica criada, mas também garantir um núcleo mínimo de necessidade absoluta: a veracidade divina, necessária para garantir a adequação e a verdade no sistema cartesiano.

Capítulo I, parte dois: Leibniz e as verdades eternas.

No trecho anterior, analisamos duas teses antagônicas sobre as verdades eternas: Suárez e Descartes. O filósofo escolástico defendeu a não-criação das verdades eternas: elas independem da vontade divina, de modo que a não-criação das verdades garante uma maior estabilidade e necessidade para as proposições verdadeiras e necessárias. Já Descartes defendeu a criação das verdades eternas: a onipotência divina é tão transcendente que é anterior e exterior a qualquer uma das regras que pautam nossa lógica ou nossa geometria. Por um lado, Suárez parece sacrificar a onipotência divina, por outro lado, Descartes, ironicamente, parece sacrificar a regularidade da ciência. Entretanto, vimos anteriormente que a tese da criação das verdades, originalidade cartesiana completa, parece colocar alguns outros problemas para a própria filosofia cartesiana: por exemplo, se toda e qualquer regra ou lei lógica não diz respeito a Deus, mas apenas às criaturas, então não é necessário que a essência divina implique logicamente a veracidade, dessa maneira o projeto cartesiano parece ir por água abaixo. No entanto, alguns comentadores, para salvar Descartes desses paradoxos, sustentaram a existência de dois tipos de necessidade: uma necessidade absoluta e uma necessidade relativa às criaturas. Como vimos, o problema desses comentadores, especialmente Gueroult, foi estender demasiadamente a lista de verdades necessárias, quando apenas a existência e a veracidade divinas parecem fundamentais para que o sistema cartesiano funcione.

Retomemos agora a imagem de Leibniz como o nêmesis reincarnado de Suárez, defendendo a tese de que as verdades eternas não são criadas. Leibniz tem bons motivos para afirmá-lo, e nesse subcapítulo pretendemos analisar alguns desses motivos. Entre eles, dois são fundamentais: a finalidade e o princípio de razão suficiente. Como é de conhecimento geral, esses dois temas são muito importantes para o filósofo alemão, e a razão suficiente, em particular, é considerada um dos princípios mais fundamentais da filosofia leibniziana. Poderíamos até derivar a finalidade da razão suficiente, contudo, em nossa exposição, vamos partir da finalidade e tentar um esforço analítico que nos conduza de volta à razão suficiente.

§6 Finalidade.

Em primeiro lugar, podemos, baseados no artigo citado de Etienne Gilson e de acordo com a interpretação de Leibniz, dizer que Descartes, ao negar a criação das verdades eternas, está negando que exista finalidade no mundo. O Deus cartesiano age como uma espécie de déspota. Ao tratar da tese da criação das verdades no parágrafo 2 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz nos diz: “*Onde, pois, sua justiça e sapiência, se afinal, apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão, e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte fosse por isso mesmo justo?*”⁶⁶. Mas, por pior que seja essa perspectiva, ela felizmente é impossível porque Descartes comete um erro. Na continuação imediata desse texto, Leibniz prossegue: “*Ademais, parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade*”

Esse trecho deixa clara a relação entre as duas frentes de crítica que pretendemos tratar aqui. Em primeiro lugar, existem regras de justiça e bondade independentes da vontade divina, e essas regras é que vão garantir que o mundo criado tenha uma finalidade; em segundo lugar, é um equívoco antepor a vontade ao julgamento, quando, na verdade, é muito mais adequado admitir o contrário, que o julgamento é que determina a vontade. Voltaremos a esse segundo ponto depois, mas agora vamos abordar a finalidade.

Leibniz foi um caso peculiar, embora não único, no século XVII: enquanto muitos filósofos e cientistas estavam descartando o uso de causas finais e a finalidade, Leibniz a defendeu. Mais do que defender que existia finalidade no mundo, Leibniz tentou mostrar que

⁶⁶ LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo. Abril. Coleção os Pensadores. 1979. pág. 120

a finalidade podia servir como uma ferramenta de descoberta científica. Existem dois textos, muito comentados entre os especialistas, nos quais ele procurou demonstrar isto⁶⁷: o *Unicum Principium Optica* e o *Tentamen Anagoricum* (1697). Ao nos voltarmos para o *Tentamen*, podemos verificar que nele a parte técnica de demonstração integra uma argumentação filosófica muito relevante. Nessa argumentação, Leibniz afirma a importância das causas finais, mas faz um breve inventário dos seus detratores, no qual podemos verificar algumas das diversas tendências filosóficas que Leibniz teve que combater, inclusive Descartes.

Esse panorama dos detratores das causas finais traça uma escala, na qual vai se aprofundando cada vez mais o grau de ataque e o perigo do erro:

“Entretanto, vieram outros que abusaram delas, e que, não contentes de excluir as causas finais da Física, ao invés de enviá-las para outro lugar, fizeram esforço para destruí-las totalmente e mostrar que o autor das coisas era verdadeiramente onipotente, mas sem nenhuma inteligência”⁶⁸

Em um primeiro momento, temos aqueles que negam que as causas finais possam ser conhecidas; em um segundo momento, temos aqueles que negam que exista finalidade no mundo; e, por fim, temos aqueles que afirmam que a natureza é puramente material, e nela apenas existem corpos regidos pelas leis matemáticas. Respectivamente, eles seriam: Descartes, Espinosa e os Atomistas. Nosso principal interesse é em Descartes, mas vamos tentar mostrar como ele acaba recaindo nas mesmas posturas dos outros dois.

Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes faz um ataque às causas finais. No artigo 28 da parte I, lemos o seguinte:

⁶⁷ Duchesneau faz um esforço para mostrar que a finalidade é um importante princípio heurístico para Leibniz, usado na descoberta e fundamentação de teses científicas. Não se trata apenas de uma tese teológica ou resquício aristotélico, a finalidade foi fundamental para os avanços que Leibniz realizou com relação à tradição mecanicista e cartesiana. Ao reformar a “física” cartesiana através da dinâmica, Leibniz se preocupou em mostrar que sua física estava de acordo com o importante princípio arquitetônico da universalidade: a física cartesiana era adequada para explicar alguns casos, como, por exemplo, a estática, já a física leibniziana era mais adequada para muitos outros problemas. No caso da fisiologia, a finalidade tem um papel heurístico fundamental, ao entender o corpo como um organismo funcional (por isso, com finalidade). Duchesneau chega a eleger a fisiologia leibniziana como o projeto mais consistente do século XVII, entre outros motivos por manter a finalidade enquanto princípio heurístico. DUSCHESNEAU, F. *Leibniz et la méthode de la science*. Paris. PUF. 1993. Capítulo IV.

⁶⁸ LEIBNIZ, G.W. *Tentamen Anagoricum in Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Paris. GF Flammarion. 1994. Pág. 94.

“Nós não nos deteremos também em examinar os fins que Deus se propôs ao criar o mundo, e nós rejeitaremos inteiramente em nossa filosofia a pesquisa das causas finais: pois nós não devemos presumir tanto de nós mesmos, para acreditar que Deus tenha desejado que façamos parte de seus desígnios⁶⁹”

Descartes parece ter recaído no primeiro nível de crítica à finalidade, pois ele não nega que exista finalidade no mundo, negando apenas que a finalidade possa ter algum uso em física, porque o ser humano não é capaz de participar dos desígnios divinos. Existe uma limitação de ordem epistêmica: o ser humano é finito, logo não pode compreender o infinito e os desígnios de Deus nos ultrapassam infinitamente: “Assim não somos fatigados por nenhuma disputa acerca do infinito. Pois, como somos finitos, seria absurdo que nós determinássemos algo sobre ele⁷⁰” (AT, VIII, 14). Contudo, se formos um pouco mais fundo no cartesianismo, podemos verificar que Descartes radicalizou essas críticas e chegou até o mesmo ponto que Espinosa. Em uma breve troca de cartas de 1680, Leibniz vai demonstrar que Descartes não nega a finalidade apenas epistemologicamente, mas ontologicamente.

Nessa breve correspondência, Leibniz é requisitado a esclarecer um ponto: o ateísmo de Descartes. Seu correspondente, Philipp, crê que Leibniz disse outrora que *“os princípios de M. Descartes conduzem muito fortemente ao ateísmo”* (G. IV, pág. 281), contudo esse mesmo correspondente não se recorda qual foi o caminho que Leibniz seguiu para demonstrar isso.

Leibniz, como bom diplomata que era, responde de forma extremamente cautelosa, fazendo diversos elogios a Descartes, evitando dizer que o cartesianismo conduz ao ateísmo. Na verdade, ele apenas precisa ser considerado com cuidado e atenção. Dois pontos para averiguação são levantados: primeiro, a tese de que a matéria assume todas as formas possíveis; segundo, a negação das causas finais. O correspondente, então, revela o porquê de seu súbito interesse: ele está acompanhado de um cartesiano que quer fazer a defesa de seu mestre. Esse cartesiano solicitou as citações onde Descartes sustenta essas teses perigosas. Aparentemente, um importante debate filosófico vai ser travado em torno do cartesianismo...

⁶⁹ *“Ita denique nullas unquam rationes, circa res naturales, à fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus: quia non tantum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes esse putemus”* (AT, VIII, 15).

⁷⁰ *“Ita nullis unquam fatigabimur disputationis de infinito. Nam sane, cum simus finitus, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare”*

Uma pena que o interlocutor não foi capaz de sustentar uma contra-argumentação digna das críticas levantadas por Leibniz.

A resposta que Leibniz deu ao questionamento de seu interlocutor vai exatamente ao encontro de nossas preocupações, pois ele liga a rejeição da finalidade com a criação das verdades eternas. Leibniz é muito astuto na sua resposta, porque se refere nela ao texto mais conhecido dos *Princípios* apenas *en passant*. Ele vai principalmente se referir a um trecho das *Sextas Respostas*, único trecho da obra publicada e difundida de Descartes onde ele trata da criação das verdades eternas. O trecho, que Leibniz escolhe para mostrar como Descartes rejeita a finalidade, encontra-se em um contexto muito específico: nas respostas às objeções feitas por alguns escolásticos.

Como vimos na primeira parte desse capítulo, a tese da criação das verdades eternas apareceu explicitamente em pouquíssimas ocasiões nos textos que Descartes publicou. Ela aparece com mais frequência nas correspondências que o filósofo manteve, sendo que a correspondência com Mersenne é um lugar fundamental por apresentar e discutir a tese. Contudo, ela aparece explicitamente nas mencionadas *Sextas Respostas*. Nas *Quintas Respostas* a Gassendi, Descartes havia citado sua tese sobre a criação das verdades eternas, e essa breve citação forneceu a ocasião para que fossem apresentadas nas *Sextas Objeções* duas críticas à postura cartesiana. Em primeiro lugar, criticou-se a indeterminação da vontade em Deus (AT, IX, 221), em segundo lugar, criticou-se a criação das verdades eternas (AT, IX, 222).

A resposta que Descartes fornece a esses questionamentos vai aprofundar e marcar a independência da vontade divina em relação às verdades eternas ou a qualquer tipo de determinação. Esse posicionamento é exigido pela postura determinista apresentada nas objeções dos teólogos, entretanto ela não corresponde exatamente à postura cartesiana em sua plenitude e mascara um aspecto fundamental da teia de conceitos que constitui a tela das verdades eternas: a indistinção das faculdades em Deus. Esse ponto é fundamental, entre outros motivos, para superar a dicotomia existente entre vontade e entendimento no âmbito do problema da criação, mas principalmente para se desviar de uma postura voluntarista.

Como vimos, desde Suárez e seus antepassados escolásticos, uma das problemáticas fundamentais relativas às verdades eternas foi a separação e subordinação de uma faculdade à outra. No caso de Suárez, a faculdade da vontade é de certa forma subordinada pela faculdade

do entendimento. Por sua vez, a faculdade do entendimento tem como objeto as verdades necessárias e eternas.

Com relação ao voluntarismo, não se trataria de uma vontade despótica que age independentemente do entendimento: o que ocorre é que, no caso de Deus, vontade e entendimento estão absolutamente unidos, pois a noção de ser perfeito implica um tipo de unidade absoluta. Isso poderia nos conduzir a uma visão de que Leibniz leu e entendeu Descartes de maneira equivocada, pois o considera um voluntarista, apesar de, na verdade, não existir separação entre vontade e entendimento em Deus. Contudo, no fim das contas, pretendo mostrar que a indistinção das faculdades em Descartes não atrapalha o posicionamento de Leibniz e que a crítica de Leibniz mantém toda a sua força.

Descartes, ao apresentar sua tese sobre as verdades eternas para Mersenne, usa uma metáfora muito interessante: compara Deus a um rei. Assim como os reis humanos, o rei divino também decreta leis, mas, diferente dos reis humanos, que afixam suas leis nos muros, o rei divino afixa suas leis no coração dos homens. Essas leis são as verdades eternas e regras morais. Leibniz vai se aproveitar dessa metáfora para comparar o rei cartesiano ao tirano, como, por exemplo, no trecho citado do parágrafo 2 do *Discurso de Metafísica*.

O Deus de Descartes estaria muito próximo de contentar o Trasímaco do primeiro livro da *República* de Platão. Ele seria um tirano por escolher as regras de bondade e verdade de maneira arbitrária. Nesse caso, escolher de maneira arbitrária não precisa significar que a vontade determine o entendimento, que ela seja anterior e superior a ele. O que caracteriza a arbitrariedade é o fato de que a vontade/entendimento escolhe alguém e além de qualquer tipo de regra prévia:

“Pois se as coisas não são boas ou más senão por um efeito da vontade de Deus, o bem não será motivo de sua vontade, porque ele é posterior à vontade. E sua vontade será um decreto absoluto sem razão” (Carta para Philip G. IV, 284)

Ou seja, não importa o tipo de relação que vontade e entendimento mantenham entre si, o que importa é que não existem verdades ou regras morais que orientem o julgamento e a criação do mundo; é isso o que verdadeiramente define a arbitrariedade da ação. Mesmo que

Descartes não seja voluntarista no sentido de antepor a vontade ao entendimento em Deus, o que importa é que não existem regras ou essências que pautem o julgamento e a criação do mundo.

Como vimos, as críticas de Leibniz ainda mantêm muito da sua força mesmo com a indistinção das faculdades. Outro ponto que deve ser abordado é que, ao negar essas regras de bondade e de verdade, Descartes acaba, segundo Leibniz, recaindo no Espinosismo. Ainda nas cartas de 1680, Leibniz apresenta, como ponto fundamental para sustentar que Descartes nega a finalidade que rege o mundo, não o texto dos *Princípios da Filosofia*, mas o texto das *Sextas Respostas*, o qual, aparentemente, nem sequer trata da finalidade. Nesse texto, como vimos, na resposta para o sexto e o oitavo escrúpulos, Descartes lida com a determinação da Divindade: os escolásticos querem um Deus que possua um livre arbítrio determinado, como no caso do homem, e que as verdades eternas sejam incriadas e determinem a vontade e o entendimento divinos. Descartes responde com a indeterminação total da vontade e do entendimento divinos. Deus cria e institui todas as regras de bondade e de verdade, e o motivo para tanto, como dissemos anteriormente, parece ser uma tentativa de salvaguardar a transcendência divina que se encontrava ameaçada pela univocidade entre as regras do intelecto humano e do intelecto divino.

Contudo, ao sustentar isso, Descartes está negando que exista qualquer finalidade no mundo. Afinal, se a finalidade é definida, segundo Leibniz, como a ação divina que se pauta de acordo com regras de bondade e verdade independentes da vontade divina, então, no caso de Descartes, não existe em absoluto qualquer tipo de finalidade. Não se trataria de uma limitação epistemológica, como sugere o artigo dos *Princípios da Filosofia*, mas sim de um dado ontológico: Deus, ao criar as verdades eternas de maneira absolutamente indeterminada, exclui a possibilidade de uma ação de acordo com a finalidade. Logo, o texto dos *Princípios* apenas dissimula um tipo de crítica mais profundo contra a finalidade: não se trata de negação epistemológica, mas sim de uma negação ontológica e, nesse caso, Descartes vale o mesmo que Espinosa.

“Mas depois disso é inútil falar, tanto da bondade de Deus, quanto da Justiça de Deus, e a providência somente será uma quimera” (Carta a Philip G. IV, 285).

Existe um outro texto em que Leibniz trata de Descartes, Espinosa e Hobbes: “*Sentimentos de Sócrates opostos aos novos estoicos e epicuristas*”. Nesse texto, Leibniz faz uma interessante aproximação entre os Epicuristas de outrora e os materialistas de seu tempo, além de fazer uma aproximação entre os estoicos antigos e Espinosa. Entre as características apresentadas pelos novos estoicos, estão a necessidade no mundo e a negação das causas finais, daí que afirme:

“Esses são, com efeito, os sentimentos de Espinosa, e existem muitas pessoas para quem Descartes parece ser dessa mesma opinião. Certamente, ele se tornou muito suspeito ao rejeitar a pesquisa das causas finais e ao sustentar que não existe justiça ou bondade, nem mesmo verdade, porque Deus a determinou de maneira absoluta” (A 6, 4, pág. 1386)

A determinação absoluta da verdade, da justiça e da bondade parece ser a criação das verdades eternas.

Outro texto muito interessante e que aborda o mesmo problema das verdades eternas é o “*Diálogo do Marquês de Pianese e do Padre Emery Eremita*”. Nesse diálogo, são apresentadas duas vias que devem ser evitadas na consideração sobre a divindade; apesar de muito diferentes entre si, estas duas vias conduzem ao mesmo erro. Por um lado, existem aqueles que consideram um Deus criador e absolutamente livre, a vontade divina não sofrendo nenhum tipo de determinação; por outro lado, existem aqueles que adotam um Deus absolutamente determinado, ou seja, por um lado Descartes e por outro Espinosa. Ambas as posturas vão conduzir ao mesmo:

“Pois, se nada é justo em si mesmo, ou se a vontade do mais potente é a regra da justiça, não haveria diferença entre um tirano e um rei” (A 6. 4. pág. 2269)

Novamente, a referência ao rei e ao tirano aparecem aqui. A postura indeterminista impede que exista justiça, pois a justiça é a escolha do mais forte (o espectro de Trasímaco continua rondando). A postura determinista impede que exista justiça porque a liberdade divina não se determina pela sabedoria.

Nas cartas de 1680 a Philip, também existe um outro ponto de aproximação entre Descartes e Espinosa: ao negar que a vontade de Deus aja de acordo com regras e determinações prévias, Descartes distorce o conceito de vontade, apenas existindo vontade se existe motivo; e ao negar que o entendimento tenha a verdade como objeto, também nega e distorce o conceito de entendimento. No final das contas, o Deus cartesiano acaba reduzido ao Deus de Espinosa, sem finalidade, com um conceito de vontade e entendimento distorcidos:

“Pois, qual vontade (bom Deus) não tem o bem por objeto ou motivo? Qui plus est, esse Deus não terá sequer entendimento. Pois, se a verdade mesma somente depende da vontade de Deus e não da natureza das coisas, e o entendimento sendo necessariamente antes da vontade (eu falo de prioritate naturae, non temporis), o entendimento de Deus será antes da verdade das coisas e portanto não terá a verdade como objeto. Um tal entendimento sem dúvida é uma quimera, e por conseguinte será necessário conceber Deus ao modo de Espinosa como um ser que não tem entendimento ou vontade” (G. IV, 285).

Essa falta de determinação prévia da vontade é um dos pontos que levaram Leibniz a criticar Descartes, pois ela acaba com a finalidade do mundo: o Deus cartesiano age de forma arbitrária e tirânica por não se pautar por regras anteriores de conduta; mas ela também vai envolver o outro tópico desse capítulo, pois, afinal de contas, uma vontade que age sem inclinação e motivos não está também em franco desacordo com o princípio de Razão Suficiente? Se Leibniz quer manter uma validade universal e irrestrita desse princípio, ele não terá que garantir que mesmo Deus tenha sua vontade inclinada e determinada pelas regras de bondade e verdade? Esse será o segundo tópico desse capítulo, mas antes de passar a ele ainda vamos tratar de outros temas ligados à finalidade.

Como eu disse mais acima, na visão de Leibniz Descartes não apenas se reduz a Espinosa, cometendo os mesmos erros que ele, mas também recai nos mesmos erros cometidos pelos materialistas e atomistas. No quadro que traçou no *Tentamen Anagoricum*,

Leibniz também cita os materialistas como inimigos das causas finais e enumera seus erros e exageros:

“Existem outros ainda, que não admitem nenhuma causa universal, como esses antigos que somente reconhecem no universo o concurso de corpúsculos, o que parece plausível aos espíritos nos quais a faculdade imaginativa predomina, porque eles acreditam que têm que empregar somente alguns princípios matemáticos, sem ter necessidade, nem desses de metafísica, que eles tratam de quimeras, nem desses do bem, que eles reenviam à moral dos homens”⁷¹”

Pode parecer estranho que Descartes se reduza aos materialistas, já que ele não comete muitos dos erros deles. Em primeiro lugar, Descartes não é um materialista, e sim um dualista: existe espírito e matéria no universo cartesiano. Contudo, Descartes comete um erro inverso ao dos materialistas no tocante a isso: se os materialistas excluem do mundo uma causa universal e acreditam apenas na ação dos corpúsculos, Descartes vai fazer que em uma dada circunstância o espírito possa modificar o corpo, como no caso da união substancial. Apesar de não poder aumentar ou diminuir a quantidade de movimento do corpo, a alma, via glândula pineal, pode modificar a determinação desse movimento. Ironia suprema - Descartes não é um mecanicista coerente, e apesar de ter questionado as formas substanciais, acaba recaindo nos mesmos erros dos escolásticos. O erro que vai aproximar Descartes dos materialistas é que, ao tratar das leis físicas, ele tenta derivá-las apenas de princípios matemáticos e geométricos⁷² (extensão e movimento), todavia, não existe necessidade geométrica nessas leis, elas não podem ser derivadas a partir da definição da essência extensa do corpo com uma necessidade lógica, visto que essas leis são contingentes e dependem da escolha divina baseada em princípios arquitetônicos de finalidade (harmonia, determinação, continuidade, simplicidade). O próprio Leibniz tentou em determinado período de sua vida fazer uma demonstração geométrica, lógica e necessária dessas leis, mas acabou percebendo

⁷¹ LEIBNIZ, G.W. *Tentamen Anagogicum in Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Paris. GF Flammarion. 1994. Pág. 94.

⁷² Os textos de Leibniz apontam certa ambiguidade no termo *geométrico*, pois por vezes ele se contrapõe a *dinâmico*, e nesse caso, a física de Descartes é geométrica por desconsiderar as forças (dinamismo) presentes nos corpos, em prol da extensão (geometrismo). Outras vezes, ele se contrapõe ao *livre*; nesse caso, uma necessidade geométrica seria uma necessidade absoluta, sem possibilidade de escolha. No entanto, a finalidade tem que vencer os dois sentidos do termo geométrico, essas forças são as almas, sendo a mônada definida como força passiva (matéria primeira) e força ativa (forma substancial). Também vai ter que combater a necessidade por ela se contrapor frontalmente à possibilidade de uma finalidade.

que as leis naturais estão baseadas em uma escolha divina, que elas não são necessárias, mas dependem dos princípios arquitetônicos⁷³.

Assim sendo, Descartes acabou recaindo nos três graus de erros citados pelo *Tentamen*: recusou epistemologicamente as causas finais, recusou ontologicamente a finalidade, acreditou que apenas princípios matemáticos e geométricos dariam conta de explicar as leis físicas. Leibniz, por sua vez, vai propor uma saída de conciliação para esse impasse da finalidade. As leis da física não podem ser derivadas de princípios meramente matemáticos com uma demonstração lógica, contudo, elas também não são arbitrárias. Elas se baseiam em princípios arquitetônicos de ordem metafísica, de modo que sua necessidade não é absoluta, mas apenas hipotética, ou seja, são necessárias de acordo com a aceitação anterior de determinadas posturas.

Existe ainda uma outra forma de se afirmar que a saída de Leibniz é uma saída intermediária. Com efeito, ao tratar da finalidade, Leibniz vai seguir um esquema onde haverá espaço tanto para o mecanicismo, quanto para o finalismo. Descartes e outros filósofos e cientistas do século XVII criticaram a finalidade e as formas substanciais. Eles pretendiam garantir uma validade total para o mecanicismo na esfera dos fenômenos naturais. Resumidamente, a nova filosofia do século XVII critica o finalismo e as formas, ela quer botar o mecanicismo no centro da explicação científica do mundo. O que Leibniz percebeu é que o mecanicismo abandonado a si mesmo não tem fundamentação, sendo que a física geométrica de Descartes não se sustenta porque desconsidera a noção de Força. As leis mecanicistas da natureza precisam se fundamentar na finalidade: primeiro, o fenomênico do mundo (extensão regida pelo mecanicismo) se esteia no substancial monádico (formas regidas pela finalidade); segundo, as leis naturais não são verdades eternas, elas são máximas subalternas livremente escolhidas por Deus segundo princípios de conveniência (arquitetônicos). Leibniz é um moderado em todos os sentidos: ele mantém a forma e o mecanicismo (fundamentando o mecanicismo na forma), mantém as causas eficientes e a finalidade (mas fundamentando as leis da natureza na escolha divina regida por fins). A grande astúcia de Leibniz foi conciliar muito da nova exigência científica e filosófica com alguns dos conceitos retirados do antigo tesouro da tradição, por isso conseguiu, ao manter a finalidade, responder a certos problemas e propor soluções no plano científico que o cartesianismo não conseguiu. A dinâmica e a fisiologia leibnizianas são a prova disso.

⁷³ Garber, em seu livro *Leibniz: Body, Substance and Monad*. New York. Oxford University Press. 2009. Delimita esse período, mas salienta a grande importância que a finalidade teve para Leibniz.

Conclusão.

Se Descartes não apresentou sua tese da criação das verdades eternas inserida nas cadeias argumentativas de suas principais obras, em diversas ocasiões foi atacado e questionado acerca de tal tese, e esses diversos ataques permitem retrair um pouco melhor o perfil da tese, verificar o que de fato ela altera e abandona. Ao contrapor Descartes com Suárez, com seus correspondentes (Arnauld, Mesland e Morus) e com Leibniz, muitas das características da tese surgiram.

Podemos verificar como Descartes e Suarez procuram a mesma coisa: a estabilidade da verdade, mas a encontram por caminhos diversos e opostos. Descartes, ao sustentar a criação das verdades, afastou-se de um conhecimento de Deus, colocado como o ser transcendente, mas aproximou-se do conhecimento das essências e verdades, de agora em diante totalmente comensuráveis com nosso entendimento (como explicado por Bréhier), podendo ser apreendidas por uma intuição intelectual imediata.

Entretanto, as críticas dos correspondentes permitiram verificar que a relação com esse Deus transcendente é também uma relação de afastamento e de proximidade, pois ao mesmo tempo que ele escapa das nossas regras de verdade, ele as institui de fora e as garante, embora, sua essência, a única incriada, garanta a sua existência e veracidade, fundamentais para o funcionamento do sistema. Deus é uma espécie de “objeto” limite, bem conhecido em certos aspectos (existência e veracidade), mas que escapa em outros, por exemplo: seus fins.

Leibniz, por sua vez, vai reincarnar a escolástica contra Descartes, questionando a criação das verdades eternas, mas com um espírito que é ao mesmo tempo moderno e escolástico: resgata a finalidade justamente por garantir o princípio de razão suficiente. Como veremos mais abaixo, no final da tese, Leibniz, ao sustentar que as verdades eternas não são criadas, mas antes coeternas a Deus, no mesmo movimento se aproxima um pouco de uma postura escolástica, pois as essências na mente de Deus (o conjunto das noções primitivas) formam um todo e uma unidade que não são comensuráveis com o entendimento humano. Para Leibniz, o único espírito intuitivo é Deus, nossas ideias são apenas uma expressão das ideias divinas e nosso conhecimento se dá por um processo de definição, que tem a intuição

como ideal no final do processo e não como algo alcançado desde o início do processo de conhecimento.

Capítulo II

A união substancial em Descartes.

Consideramos que dentre os conceitos cartesianos os mais singulares e particulares são a criação das verdades eternas e a união substancial. Contudo, ambos possuem fama bastante desigual, principalmente na época do autor: o primeiro deles faz parte do subterrâneo do pensamento cartesiano, de sua base antiga e profunda. Antiga, pois a criação das verdades eternas aparece em uma das primeiras cartas, na qual Descartes menciona a palavra metafísica⁷⁴; e subterrânea, não apenas por subjazer ao pensamento de Descartes, mas também por sustentá-lo de maneira discreta, fora das luzes e da visibilidade. Apesar de ter incumbido Mersenne de espalhar a boa nova aos quatro ventos (AT, I, 146), embora sem mencionar o nome do autor, logo mudou de ideia e não tratou de tal tese explicitamente em nenhum texto que publicou. É seu adversário e desafeto temporário, o injustiçado Gassendi, que obriga Descartes a revelá-la nas *Quintas respostas*⁷⁵... Se a criação das verdades serve como o fundamento nebuloso e sombrio para o pensamento cartesiano após 1630, por outro lado, a união substancial é o cume do pensamento metafísico de Descartes, uma das últimas demonstrações das *Meditações Metafísicas*, culminância da ordem argumentativa do texto, uma tese extremamente visível, um fato apresentado claramente para todos os leitores de Descartes, por isso será a vidraça a ser apedrejada por todos. Embora difiram pela visibilidade e pela posição (base-sombra, cume-visibilidade), os dois conceitos se assemelham pela singularidade e pela particularidade.

Extremamente particulares, pois na história da filosofia, excetuando um certo Poiret⁷⁶, apontado pela erudição leibniziana (no parágrafo 46 da *Monadologia*) como defensor da criação das verdades eternas, não encontramos em nenhum outro filósofo ou teólogo a mesma tese. Ela é uma particularidade cartesiana, quase que universalmente repudiada, tanto pelos remanescentes da escolástica quanto pelos pós-cartesianos, dentre os quais Espinosa, Malebranche e Leibniz. Fato semelhante ocorre com relação à união substancial: objetores (Arnauld, Morus, Gassendi, Hobbes), pretensos discípulos (Regius, Elizabeth), os pós-cartesianos (Leibniz, Espinosa e Malebranche), os defensores da escolástica (Voëtius), todos a

⁷⁴ “Mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner pour la raison humaine” (AT, I, 144). “Mas, ela (sua questão) é antes metafísica e se deve examinar com a razão humana” Carta a Mersenne 15/04/1630.

⁷⁵ “Ita ego non puto essentias rerum, mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas.” AT, VII, 380. “Assim, eu não julgo que as essências das coisas e aquelas verdades matemáticas, que podem ser conhecidas a partir delas, são independentes de Deus, contudo, eu julgo que são imutáveis e eternas, porque Deus assim quis, e porque assim as dispôs”.

⁷⁶ Relembrado por Bréhier em seu artigo: “Création des Vérités Éternelles chez Descartes » in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Paris. 1937. Pág.24.

criticam e a repudiam. Ambos os conceitos são quase que totalmente particulares ao pensamento de Descartes.

Por outro lado, são extremamente singulares, pois apresentam características bastante peculiares, principalmente com relação ao próprio pensamento de Descartes. Ambos os conceitos lidam com os limites do saber⁷⁷, com ideias que não são totalmente compreendidas ou nem sequer intuídas de maneira clara e distinta, e com seres que ultrapassam os limites da nossa faculdade de compreensão: um Ser que está muito além e um outro que está muito aquém⁷⁸.

No caso de Deus e da criação das verdades, Descartes apresentou a metáfora de uma montanha, que pode ser tocada (entendida), mas não pode ser abraçada (compreendida)⁷⁹. Deus seria tal montanha e a criação das verdades padeceria de um regime semelhante de inteligibilidade limitada: pode-se saber/entender que elas são criadas, mas não se pode

⁷⁷ Em um primeiro momento, tal consideração poderia parecer um pouco anacrônica, principalmente se considerarmos que a tendência a reduzir a filosofia de Descartes sob uma ótica kantiana já foi denunciada, por exemplo, por Yvon Belaval (*Leibniz Critique de Descartes*, pág. 23) no primeiro parágrafo de seu primeiro capítulo, embora estivesse denunciando um tendência a reduzir a filosofia de Descartes a uma teoria do conhecimento idealista, que teria o *cogito* como núcleo e centro. Belaval nos relembra a importância dos *Princípios da Filosofia* e da física cartesiana para seus contemporâneos; a importância do mecanicismo frente ao pensamento escolástico, bem como a emancipação da filosofia com relação à teologia. Porém, recorrer, como faz Alquié (*La Découverte Méthaphysique...* 1950) em diversos momentos do seu livro, mas principalmente no capítulo V, a considerações de inspiração kantiana não é totalmente inadequado, pois elas permitem perceber com mais clareza a especificidade cartesiana. A consideração relativa aos limites do saber e a resposta cartesiana permitem justamente perceber como Descartes escapa de uma teoria realista do saber à moda escolástica, e também não se limita a uma teoria idealista extrema. Em resumo, pois voltaremos a essa questão mais abaixo, a criação das verdades poderia levar a um idealismo extremo: se a veracidade divina não reconduzisse as representações do sujeito a uma verdade de base ontológica, elas se restringiriam a ter um valor meramente subjetivo. A criação das verdades permitiu que Descartes liberasse a teologia da filosofia para o benefício de ambas, já que, de um lado, a transcendência divina é garantida (embora de uma maneira um pouco fideísta), e de outro as verdades eternas se tornam totalmente comensuráveis com o sujeito, pois são objetos de intuição (por exemplo, veja-se o texto do Brehier sobre as verdades eternas). No caso de Leibniz, tudo é diferente: as verdades não são criadas, valem para Deus, que, apesar de não utilizar silogismos, os reconhece como válidos (*Diálogo entre um Filósofo e um Misósofo*); da mesma maneira, elas são as ideias na mente de Deus, que não são alcançadas imediatamente, mas por meio de um processo de análise (*Meditatio de Cognitione et Ideis*). No caso da criação das verdades, as verdades se mostram totalmente comensuráveis com o sujeito, que as pode envolver imediatamente com uma visão mental ou intuição, mas resta a transcendência divina e seus abismos incompreensíveis. No caso da união, igualmente, temos um limite para o saber, na medida em que Descartes apresenta uma noção primitiva que não é da alçada do entendimento, mas da sensibilidade. União e Verdades eternas, dois extremos do pensamento de Descartes em diversos aspectos e sentidos.

⁷⁸ Deus possui uma realidade formal infinita e uma realidade objetiva clara e distinta. As sensações possuem uma realidade formal e objetiva ínfimas. O primeiro ultrapassa por sua infinitude, o segundo é tão reduzido que quase não se pode alcançar. GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. “C'est que, corrélativement, il s'agit d'établir l'existence de la chose la plus humble: le corps, et non de la chose plus haute: Dieu”. Volume II, pág. 22.

⁷⁹ “Car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée” (AT, I, 152). “Pois compreender é abraçar com o pensamento, mas para saber uma coisa, basta tocá-la com o pensamento.

saber/compreender, o que seriam as outras verdades eternas diferentes das que conhecemos⁸⁰ (que são *mentibus nostris ingenitae*, ou seja, nossa maneira mesma de pensar e entender). No caso da união, igualmente, tal noção primitiva não pode ser entendida ou compreendida pela faculdade do entendimento, pois ela é da alçada da sensibilidade e deve ser antes sentida, embora apenas recupere a validade depois de um longo percurso de depuração e de construção filosófica que permitem uma fundamentação para a sensibilidade. A singularidade (ou seria extravagância?) de tais conceitos se daria por ambos se unirem nessa mesma constatação dos limites do conhecimento e da racionalidade dentro de um pensamento costumeiramente interpretado como racionalista. Contudo, nada é mais natural, pois em sua base e em seu cume, ou seja, em seus limites mais externos, o racionalismo cartesiano faz fronteira com esses seres (*êtres*, para evitarmos a armadilha da palavra substância⁸¹ referida ao corpo próprio⁸² do sujeito), que parecem escapar da alçada do conhecimento: da compreensão, no caso de Deus; da intuição, da luz natural e da clareza e distinção, no caso da

⁸⁰ Carta a Mesland. 02/05/1644 AT, IV, 118.

⁸¹ Não foram poucos aqueles que dentro da tradição interpretativa sucumbiram à tentação de tratar a união substancial como um terceiro tipo de substância. Podemos citar Jean Laporte entre os franceses, John Cottingham entre os ingleses e Lívio Teixeira entre os brasileiros. Contudo, Descartes nunca usou o termo substância para a união, tendo sempre preferido o advérbio *substantialiter* ou o adjetivo *substantialis* (Marion. *Sur La Pensée Passive...* pág. 208). Nas cartas a Elizabeth, refere-se à união como um *être* (ser), o que desfez uma pequena confusão que podia ser causada pelo parágrafo 48 da parte I dos *Princípios da Filosofia*: lá ele afirmou que as coisas existentes deviam ser entendidas referidas às noções mais gerais de substância, ordem e duração, na carta substituiu o termo substância pelo termo *être*. Contudo, não acreditamos que o conceito de substância deva ser abandonado, como propõe Marion, em prol da união e do simples *être*. O conceito de substância é extremamente útil na sua alçada particular, caso do corpo extenso e da alma racional nas cinco primeiras meditações, porém o conceito de substância se enfraquece tremendamente quando a união entra em jogo, sendo substituído pelo *ens per se*.

⁸² Jean-Luc Marion em seu interessante livro sobre a união substancial em Descartes (*Sur la Pensée Passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013) esclarece diversos pontos acerca do pensamento cartesiano da União, entretanto, por vezes, identifica a filosofia cartesiana de forma um pouco extremada com a Fenomenologia (por exemplo: “*Descartes, sans faire littéralement la distinction entre corps et chair introduite génialement par Husserl, anticipe pourtant sur elle et la Meditatio VI ne peut se comprendre autrement que par elle*”. Obra citada pág. 74). Por exemplo, ele distingue de forma muito precisa o corpo extenso e o corpo próprio do sujeito em Descartes, mas identifica esse corpo à carne (*Leib*) de Hurssel. Acredito que a interessante distinção pode ser mantida, entretanto, sem recorrer a tal identificação. O corpo do sujeito em Descartes tem um estatuto diferenciado, é um espírito corporificado, diferente da mera extensão, como verificado na carta de 28/06/1643 a Elizabeth. Essa tese coloca alguns problemas: em primeiro lugar, Marion sustenta que o corpo próprio do sujeito nunca esteve em dúvida. Ora, se ele nunca esteve em dúvida (embora acreditemos que o Deus enganador é utilizado justamente para questionar tal corpo, pois ele é a ferramenta para lidar com os preconceitos arraigados do sujeito), por que ele precisou ser provado na *Sexta Meditação*? Marion questiona a dúvida acerca do corpo para evitar um círculo na prova de existência do mundo material, que depende da sensibilidade, que depende do corpo, que por sua vez é provado pela sensibilidade. Entretanto, acreditamos que a sensibilidade é um conceito que vai se transformando profundamente ao longo das *Meditações*, do mesmo modo que o *cogito*. Ou seja, o *cogito* de início é visto pela ordem das razões como um puro espírito, e a sensibilidade é apresentada como um de seus modos desde o parágrafo 9 da *Segunda Meditação*, mas na *Sexta Meditação* descobriremos que esse mesmo *cogito* é um espírito encarnado e que a sensibilidade é uma espécie de pensamento passivo dependente do corpo na ordem das razões. Para provar a existência do corpo, Descartes recorre à sensibilidade, que aparecia como puro modo da substância pensante, e ela basta para realizar a prova, mas logo em seguida descobrimos que a sensibilidade é um modo dependente da união.

sensação e do corpo próprio. Porém, não podemos esquecer que a filosofia de Descartes difere profundamente da filosofia kantiana acerca da definição dos limites do saber: se ambos se debruçam sobre a consideração das faculdades de conhecimento humanas e seus processos, Descartes parece não permanecer contente com tais limites, mas pretender ultrapassá-los a cada momento.

O diálogo incompleto, não datado e não publicado, porém bastante interessante, da *Recherche de la Vérité*, nos dá a seguinte citação, extremamente esclarecedora por articular todos os nossos temas de modo sucinto: “Eu passarei até as mais sãs conjecturas relativas a isso que não pode ser determinado pelos homens, a fim de explicar a relação entre as coisas sensíveis e as intelectuais e de todas as duas ao criador⁸³” (AT, X 506). Mesmo depois de encontrado o limite, isto é, a relação do mundo com Deus e a relação das coisas sensíveis com as intelectuais, Descartes o ultrapassa: de um lado, a sensibilidade, de outro lado, Deus, as duas bordas da filosofia cartesiana, cada qual com uma face virada para um lado, uma face virada para a racionalidade e o saber, a outra voltada para aquilo que ultrapassa tal racionalidade.

Para lidar com tais objetos, por vezes Descartes utiliza caminhos oblíquos e indiretos. Por vezes adequa outras noções de seu pensamento de maneira a permitir algum tipo de inteligibilidade para esses seres. Se a clareza e distinção não se aplicam à união substancial, um outro critério é fornecido: a inclinação da natureza. Se as naturezas simples das *Regulae* (Regra XII), extensão e pensamento, não se adequam ao conhecimento do homem concreto, uma noção primitiva nova é acrescentada: a união substancial. Se o entendimento não é capaz de lidar com tal noção, a sensibilidade o substituirá. Os limites parecem existir para serem ultrapassados. Parte de nosso trabalho posterior vai ser tentar articular essa tensão existente na filosofia de Descartes, de modo a não partir o filósofo em dois: o Descartes da clareza e distinção, da distinção entre alma e corpo, do mecanicismo e do idealismo, e o Descartes das ideias confusas e obscuras, da união substancial, das paixões e do homem concreto que vive no mundo. Pretendemos trilhar os caminhos oblíquos traçados por Descartes e averiguar as adequações e transformações que são impostas sobre alguns conceitos do cartesianismo quando esse objeto diferenciado, que é o corpo do ser humano, entra em jogo, mas sem partir Descartes ou o homem cartesiano ao meio... Como o visconde partido ao meio nos revela no livro de Italo Calvino:

⁸³ “je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, & de toutes les deux au Créateur”

“Que se pudesse partir ao meio toda coisa inteira, que todos pudessem sair de sua obtusa e ignorante inteireza. Estava inteiro e para mim as coisas eram naturais e confusas, estúpidas como o ar: acreditava ver tudo e só havia casca. Se você virar a metade de você mesmo, e lhe desejo isso jovem, há de entender coisas além da inteligência comum de cérebros inteiros. Terá perdido a metade de você e do mundo, mas a metade que resta será mil vezes mais profunda e mais preciosa⁸⁴”

Quando partido em dois, a metade que resta se torna muito mais profunda e preciosa, ou seja, sem contradições. Partir o homem cartesiano ao meio significa reduzi-lo ao angelismo, abominado por Descartes⁸⁵, ou, por outro lado, reduzi-lo a um puro e simples mecanicismo de base materialista: nem anjo, nem máquina, nem *res extensa*, nem *res cogitans*, mas antes união substancial. O Visconde de Calvino foi partido com balas de canhão, o homem cartesiano foi ameaçado de partição pelas objeções de Arnauld e pela precipitação e má interpretação de Regius. Arnauld pensou ser necessário, para o dualismo cartesiano, que a alma fosse como o piloto no navio⁸⁶, Regius sustentou que o homem era *unum per accidens* e não *unum per se*⁸⁷. Nos dois casos, Descartes recorreu ao conceito de homem (que pode ser entendido como a noção primitiva de união⁸⁸). E sustentou que, de direito, a alma é uma substância completa, ou seja, quando considerada em si mesma, não é de sua essência estar

⁸⁴ CALVINO, I. *O Visconde Partido ao Meio in Os Nossos Antepassados*. São Paulo Companhia das Letras. 2014.

⁸⁵ “*La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions*” (AT, V, 135) “A Filosofia que cultivo não é nem tão bárbara, nem tão rude a ponto de rejeitar o uso das paixões” “*Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc à vero homine distingueretur*. (AT, V, 193) “Pois se um anjo estivesse em um corpo humano, não sentiria como nós, mas antes perceberia os movimentos que são causados por objetos externos e por isso seria diferente do verdadeiro homem” O anjo seria o fantasma na máquina, o homem é um misto estreitamente unido. O Anjo perceberia todas as ideias com clareza e distinção sem o ofuscamento dos sentidos, seria a pureza do espírito sem corpo, da clareza da idéia, da ausência das paixões. Por outro lado, o animal seria a pura materialidade da máquina. De tal maneira, o homem estaria entre o anjo e a fera. Como diria Pascal, “*ni ange, ni bête*”.

⁸⁶ “*Accedit quod hoc argumentum nimis probare videtur, et nos in eam platonicam opinionem deducere (quam tamen author refellit), nihil corporeum ad nostra essentiam pertinere, ita ut homo sit solus animus, corpus vero non nisi vehiculum animi; unde hominem defiuunt animum utentem corpore*” AT, VII, 203. “Ocorre que esse argumento (distinção) parece provar demasiadamente e nos conduzir para aquela opinião platônica (a qual, contudo, o autor refuta), que nada corporal pertence à nossa essência, assim como o homem seria apenas alma, o corpo verdadeiramente não seria senão o veículo da alma; donde definem o homem: espírito utilizando um corpo”.

⁸⁷ “*Vix quicquam durius, et quod maiorem offensae ac criminationis occasionem daret, in thesibus tuis ponere potuisses, quam hoc: quod homo sit ens per accidens*”. “Difícilmente, poderias colocar em tuas teses algo de mais duro e que daria maior ocasião para ofensas e recriminações que isso: que o homem é *unum per accidens*” AT, III, 360, Carta a Regius. Depois, ao longo do texto, pretendemos retomar esse ponto importante.

⁸⁸ Carta a Elizabeth de 21/05/1643.

unida ao corpo; entretanto, se considerarmos o conceito de homem, é essencial ao homem possuir e estar misturado com um corpo, de modo que existem dois registros diferentes de consideração. Se existe algo que pode desfazer o *unum per se* de Descartes e separar alma e corpo, é algo infinitamente mais poderoso que uma bala de canhão, uma objeção ou uma má interpretação: apenas a onipotência divina pode desfazer o *unum per se* do homem, separando alma e corpo⁸⁹.

As objeções apresentadas a Descartes são um momento privilegiado para entender o máximo possível a união, pois elas permitem, ao menos, definir o que a união não é. Veremos quais erros e armadilhas Descartes evitou ao utilizá-la.

A união é um conceito bastante interessante para o cartesianismo, pois ela se encontra entre a semelhança e a dessemelhança, entre o habitual e o inabitual, entre a ordem das razões e a ordem da vida, entre o conhecimento e o desconhecido. Entretanto, Descartes não podia simplesmente ignorar tal ser, pois não se tratava de um conceito periférico e sem importância, mas do próprio homem em sua completude de ser concreto e vivo. Para lidar com tal conceito, Descartes se utilizou de uma série de subterfúgios, diversos estratagemas, caminhos indiretos e caminhos oblíquos, ou seja, caminhos que recorrem à outras noções ou caminhos que se desviam do que seriam as considerações e posturas do cartesianismo.

Nesse capítulo, vamos tentar explorar essa questão interessantíssima, tendo como meta mostrar: (I) As diferenças e semelhanças que tal conceito apresenta com outros conceitos do sistema, por exemplo: possui uma noção primitiva, mas que é conhecida de forma diversa; ao invés de recorrer a clareza e distinção, recorre à experiência e à inclinação natural como critério de verdade, embora ambas sejam fundamentadas na veracidade divina. (II) Verificar os métodos indiretos e oblíquos que Descartes utiliza para se aproximar de tal conceito. (III) Demonstrar a articulação entre a criação das verdades eternas e a união por meio de uma reflexão sobre os limites do saber e traçar uma comparação com Leibniz. (IV) Esboçar algumas das críticas de Leibniz e preparar o caminho para nosso derradeiro capítulo, que enfim concluirá o percurso.

⁸⁹ “*Non etiam video qua ratione hoc argumentum nimis probet. Nihil enim minus dici potest, ad ostendendum unam rem realiter ab altera distingui, quam quod per divinam potentiam possit ab ipsa separari*” (AT, VII, 227). “Também não vejo por qual razão esse argumento provaria demasiado. Pois nada menos pode ser dito para demonstrar que uma coisa é realmente distinta da outra do que o fato de que pela potência divina pode ser separada da outra.” Arnauld pretendeu que a distinção cartesiana provou demasiadamente e fez do homem um piloto no navio. Descartes responde que a distinção, para ocorrer, precisa da onipotência divina, ou seja, alma e corpo estão de tal modo misturados que para distingui-los foi preciso tamanho expediente.

§1. A dúvida, o preconceito, a certeza e a sensação.

A história do conceito de união substancial em Descartes é longa, desenvolve-se ao longo de diversos textos e obras e passa por diversas reviravoltas, seja ao longo das obras, seja ao longo de um mesmo texto. Nosso objetivo é apresentar uma leitura dessa história, buscando sempre reencontrar alguma unidade nas diversas aparições do conceito no texto, além de relacioná-lo com o contexto no qual apareceu. Entre os principais documentos, temos a Regra XII, a parte V do *Discurso do Método*, a *Sexta Meditação*, o final da parte I e o começo da parte II dos *Princípios da Filosofia* e as cartas a Elizabeth. Entre as reviravoltas, a passagem, à primeira vista abrupta, da distinção para a união, a aparente exclusão dos sentidos e sua reabilitação, bem como a utilização da inclinação natural. Entre os desafios impostos pelo contexto, as objeções de Arnauld e de Regius, acerca do *unum per se* (o contexto ontológico e científico), Voëtius e o contexto religioso e doutrinário; mas também uma tensão mais geral entre o pensamento de Descartes e, por um lado, o pensamento escolástico, ao qual se contrapôs e, por outro lado, o novo espírito filosófico e científico, do qual foi um dos mais eficientes formuladores.

Poderemos esboçar um retrato da união substancial por meio da sobreposição das diversas perspectivas apresentadas pelos textos. Tradicionalmente, o pensamento de Descartes é entendido como uma cadeia de razões com uma ordem linear de exposição, na qual o que poderia variar é apenas o sentido da direção: sintético ou analítico. Cada uma das verdades ou elos comporia a linha reta de tal ordem de razões. Contudo, existe uma outra maneira de considerar essa mesma linha: não como uma corrente, mas como uma corda composta de vários fios entrelaçados, cada um dos quais seria uma das preocupações cartesianas, e do entrelaçamento deles surgiria a compreensão das questões. Assim sendo, nas *Meditações*, Descartes pode apresentar sua Metafísica de modo independente da Física, vinculando-a, de acordo com a carta dedicatória, a preocupações de ordem religiosa ou teológica⁹⁰ e, nos

⁹⁰ As *Meditações* podem ser lidas independentemente da Física cartesiana. A superação histórica de uma não está necessariamente atrelada à da outra.

Princípios da Filosofia, expô-la de acordo com suas preocupações de fundamentação da Física. A sensibilidade e a união substancial são um desses fios que pretendemos desemaranhar nessa multiplicidade de questões tratadas por Descartes.

A história da sensibilidade, da inclinação natural e da união passa da sua exclusão pela dúvida à sua reintegração. Tais temas podem ser tomados como os personagens principais em uma leitura das *Meditações*. Mas antes de retraçarmos tais considerações, vamos considerar o pano de fundo mais geral no qual se desenvolve o pensamento de Descartes.

O pano de fundo no qual se desenrola a história desses temas é a passagem da escolástica para o novo espírito filosófico e científico do século XVII, sendo que a articulação entre esses três conceitos ajuda a marcar a especificidade do pensamento de Descartes em tal contexto mais amplo. Por um lado, diferenciando-se da escolástica, que ficara para trás, mas, por outro lado, diferenciando-se dos demais filósofos do século XVII.

Desde as *Regulae ad Directionem Ingenii*, Descartes se posicionou de forma crítica diante da filosofia escolástica, propondo mudanças fundamentais. A partir da Regra I, marca profundamente a diferença com a filosofia da escola: existe uma mudança de foco que transfere o polo do conhecimento do objeto para o sujeito que conhece⁹¹: “Pois, como todas as ciências nada mais são que a sabedoria humana, que permanece una e idêntica, embora aplicada a diferentes objetos, ela não recebe maior distinção deles do que a luz do sol recebe da variedade das coisas que ilumina⁹²” (AT, X, 360). Tal mudança de foco acarreta muitas transformações: a passagem da multiplicidade de métodos e de abordagens para a unidade de um saber integrado; a passagem da incerteza (baseada na matéria, compreendida em sentido aristotélico, e na indeterminação do mundo sublunar), para a certeza análoga à da matemática presente no sujeito que conhece. Mas tal mudança de foco também implica uma passagem de uma postura realista sobre o conhecimento (a da escolástica) para uma postura radicalmente idealista (a das *Regras*).

⁹¹ MARION, J.-L. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa. Instituto Piaget. 1997. Comentário à regra I.

⁹² “*Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper unam et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen à rerum, quas illustrat, varietate*”

Na Regra XII, Descartes parece consumir essa separação, ao afirmar que as naturezas simples não seriam, de fato, naturezas no sentido aristotélico⁹³, elas não seriam a essência da coisa mesma, mas uma representação do sujeito que conhece: “Então dizemos, primeiramente, que as coisas singulares devem ser consideradas diferentemente, na ordem de nosso conhecimento, do que se delas falássemos conforme existem verdadeiramente⁹⁴” (AT, X, 418). Descartes põe entre parênteses o mundo, por exemplo, ao afirmar que não vai tratar do que é o corpo ou a alma, nem da maneira que essa informa aquele: “Primeiramente, enfim, optaria por expor aqui o que seja a mente do homem, o que seja o corpo, de que maneira esse é informado por aquela, quais sejam as faculdades devotadas ao conhecimento das coisas, e o que cada uma delas faz, se não julgasse o espaço demasiadamente curto para considerar as coisas que foram avançadas, antes que a verdade dessas coisas pudesse aparecer para todos⁹⁵” (AT, X, 411). Descartes trata das ideias que o sujeito possui sobre o mundo. A mudança de foco cartesiana, do objeto para o sujeito, parece implicar um posicionamento quase kantiano⁹⁶, no qual o importante é o conhecimento que o sujeito tem sobre a realidade. Seria uma visão objetiva da ciência, na qual as coisas em si mesmas são deixadas de lado enquanto objetos não conhecidos, mas pensados; do mesmo modo a fundamentação do saber estaria não em algo exterior ao sujeito (como, por exemplo, a veracidade divina), mas na análise das próprias faculdades de conhecimento do sujeito. De um realismo de base aristotélica, no qual o foco do saber estaria na consideração do objeto, se passa para um idealismo, que quase considera que o sujeito constrói totalmente o objeto por meio das naturezas simples que encontra em si mesmo como ideias inatas que ele apreende por intuição intelectual. Eis um primeiro realinhamento de Descartes.

Contudo, Descartes não se contentou com isso, e adentrou com ímpeto no terreno da metafísica e da ontologia. Existem dois marcos fundamentais nesse processo: a tese da criação

⁹³ “It (a natureza simples) is, first of all, opposed to “nature”, since in the place of the thing considered in itself, according to its ousia [essence] or physis [nature], it denotes the thing considered in respect of our knowledge” Ela (a natureza simples) é, primeiramente, oposta à natureza, já que, no lugar da coisa considerada nela mesma, de acordo com sua ousia (essência) ou physis (natureza), ela denota a coisa considerada com respeito a nosso conhecimento” MARION, J.-L. *Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures in Descartes*. Cambridge Companion. Cambridge University Press. 1999. Pág. 115.

⁹⁴ “*Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt*”

⁹⁵ “*Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus quo modo hoc ab illa informetur, quatenam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes, et quid agant singulae: nisi nimis angustus mihi videretur omnia capienda, quae praemittenda sunt, antequam harum rerum veritas possit omnibus patere*”

⁹⁶ Para ilustrar tal tendência, Gueroult cita a interpretação de Nartorp: *Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*. Marburg. 1882.

das verdades eternas (como mostra Alquié⁹⁷) e a sistematização metafísica realizada nas *Meditações*. Um ponto de partida e um ponto de chegada na construção da Metafísica. O que pretendemos mostrar é que Descartes manteve sua crítica ao realismo aristotélico, contudo abrandando, ao mesmo tempo, sua visão idealista do conhecimento, tentando realizar uma síntese por meio da Metafísica desenvolvida nas *Meditações*. Ele o faz pela crítica da sensibilidade (recusa do realismo extremo, no qual o saber é um movimento que vai do ser para o conhecer), pela definição de verdade como adequação (que permite escapar de um idealismo extremo, no qual a relação entre o conhecer e o ser estaria cortada) e, enfim, pela consideração do homem concreto como um resquício de semi-inteligibilidade (que permite questionar o idealismo e o realismo extremos. Trata-se de uma estrutura bastante particular, pois o homem nem é substância da mesma forma que o corpo e a mente, ou seja, escapa do realismo e da ontologia, nem possui uma essência que pode ser compreendida com a mesma clareza que as noções primitivas de pensamento e extensão, ou seja, escapa do idealismo e da “epistemologia”).

Como dissemos acima, a criação das verdades e a sensibilidade apresentam algumas semelhanças (sua particularidade e singularidade), e algumas diferenças (entendidas como opostos complementares), dentre as quais citei o par base-topo ou fundação-cume. Entretanto, essas diferenças podem ser reconciliadas se as entendermos sob a razão comum de um limite ou borda dentro dos quais se desenrola toda a filosofia cartesiana. Ambas seriam como uma espécie de Janus bifronte, com uma face voltada para um saber objetivo e racional, mas com uma outra face exterior a esse saber. Por um lado, a transcendência divina, a montanha que não pode ser abraçada pela razão finita humana, pois escapa por sua infinitude; por outro lado, a sensação e a união, o coroamento da ordem das razões cartesianas, mas que por seu caráter obscuro e confuso não podem ser completamente entendidas, pois escapam pelo grau ínfimo de sua distinção. Entretanto, mesmo que não exista um saber claro e distinto que compreenda completamente seja a Deus, seja à União, ainda existe algum tipo de contato. Para lidar com esses objetos, Descartes cria o que chamamos de expedientes oblíquos e indiretos.

A criação das verdades pode ser vista como fundação por diversos motivos: sua anterioridade temporal (1630), o fato de ser uma das primeiras referências a uma tese

⁹⁷ ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris. PUF. 1950. Capítulo V.

metafísica e, mais uma vez segundo a leitura de Alquié, o fato de introduzir a ontologia e a metafísica, fazendo do Ser absoluto de Deus a base de fundamentação para um saber objetivo do sujeito, as verdades *mentibus nostris ingenitae*⁹⁸. O expediente oblíquo, para alcançá-la é a distinção entre entender e compreender. A sensação pode ser vista como culminação, por sua posição nas *Meditações*, e sua reabilitação se encerra na última meditação, do mesmo modo que esta introduz e reabilita a consideração das ideias confusas e obscuras e da inclinação natural. A união e a sensação são as bases para as considerações morais de Descartes⁹⁹, já que, segundo a famosa metáfora da árvore cartesiana, a moral é a culminação do sistema (Para uma diferenciação entre moral racional e científica, temos o excelente livro de Lívio Teixeira sobre Descartes).

Os expedientes oblíquos, para lidar com a sensação e com a união, são vários. Em primeiro lugar, a troca da clareza e distinção da intuição pela inclinação natural, embora ambas sejam unificadas pela sua sustentação mútua na veracidade divina, quase como uma certeza positiva (intuição) e uma certeza negativa (inclinação). Gueroult¹⁰⁰, que foi um leitor atento de Malebranche, conseguiu identificar o problema que o padre apresentou para a inclinação natural na crítica que dirigiu contra a prova de existência dos corpos: faltava certeza nela. Entretanto, no caso de Descartes, poderia existir uma certeza que se processa de maneira diversa, não pela apreensão imediata da ideia pela intuição natural, mas pela negação das possibilidades de duvidar, certeza negativa e indireta (mais abaixo retornaremos a esse tema). Em segundo lugar, utiliza uma noção primitiva que possui características análogas às de extensão e pensamento, mas que também difere profundamente dessas. Ela é da alçada da sensibilidade e por isso não pode ser compreendida de forma clara e distinta, como no caso da essência do pensamento e das coisas extensas (também retornaremos a esse mesmo tema mais abaixo). Enfim, recorre aos conceitos do hilemorfismo escolástico (a crítica do piloto no navio, a alma como única forma substancial e o *ens per se*), contudo, por haver implodido as bases filosóficas de tais conceitos, transforma-os e adapta-os à sua própria base filosófica e a suas necessidades e preocupações.

⁹⁸ Se recorrermos à distinção traçada por Landim entre a verdade por coerência e a verdade por adequação, um sistema de extremo idealismo seria coerencial, ao passo que as verdades *mentibus nostrae ingenitae* iriam haurir sua verdade da veracidade divina.

⁹⁹ TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. Parte II. Os Fundamentos Metafísicos da moral de Descartes.

¹⁰⁰ GUEROUT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. Tomo II, pg. 120.

A separação que a tese da criação das verdades eternas realiza entre os objetos/verdades e o Ser, marca a possibilidade de uma metafísica à maneira de Descartes, pois ela insere uma instância transcendente que fundamenta o saber objetivo e que, posteriormente, vai permitir a ligação entre esse saber objetivo e a realidade formal, a adequação entre a representação e a coisa.

Nas *Meditações*, temos o pleno desenvolvimento das teses metafísicas de Descartes. De tal modo podemos pensá-las como uma conciliação e saída média entre o realismo aristotélico e um idealismo quase kantiano ou fichtiano (mais radical, pressentido nas *Regulae*). E nesse sentido, a união substancial e as teses sobre o homem vão ter papel fundamental.

Base e Cume da Metafísica, tanto a criação das verdades como a união substancial vão fornecer os desafios mais interessantes para Descartes, permitindo que ele afirme a especificidade de seu racionalismo com relação aos outros filósofos do século XVII: o racionalismo de Descartes, por estar entre o realismo e o idealismo extremos, não vai ser nem um saber restrito, que considera claramente os limites do saber humano (idealismo transcendental), nem um racionalismo integral que submete tudo ao conhecimento humano (como em Leibniz). Consideramos que Descartes está entre Leibniz e Kant, entre o respeito acerca dos limites do saber humano e a total ultrapassagem, entre a contenção e o transbordamento. O limite, para Descartes, é uma espécie de faixa ou plano com uma face voltada para o saber e uma faixa voltada para aquilo que está fora do campo do saber humano. Verdades Eternas e União seriam tais limites. Comparar Descartes com Kant detalhadamente escapa um pouco ao escopo desta tese e ultrapassa muito nossas capacidades, por isso vamos tratar mais da relação com Leibniz e a escolástica tardia, os representantes de um realismo¹⁰¹ no qual o saber iria do ser para o conhecer, enquanto Descartes oscila entre uma postura na qual o saber vai do conhecer para o Ser e uma postura na qual vai do ser para o conhecer, (no caso da união substancial e da sensibilidade).

Para Leibniz, como vimos, as verdades eternas não são criadas por Deus, o que permite que o filósofo alemão estenda o conhecimento racional e filosófico para Deus, podendo dessa maneira fazer considerações racionais sobre assuntos teológicos. Desde um texto muito

¹⁰¹ É importante notar que realismo pode ser entendido de duas formas: em primeiro lugar como uma afirmação da existência do mundo como uma realidade material exterior e independente do sujeito que conhece, e nesse sentido o realismo de Leibniz é questionável: existem comentadores que defendem um realismo quase aristotélico, no qual os corpos seriam seres materiais exteriores e hilemórficos (Garber), e existem comentadores que defendem um idealismo no qual o mundo material é apenas uma percepção ou fenômeno bem fundado daquele que conhece (Rutherford, Adams).

precoce, a *Confessio Naturae contra Atheistas*, até o discurso preliminar da *Teodicéia*, Leibniz tentou mostrar como a teologia e o racionalismo, mesmo mecanicista, não precisavam excluir-se mutuamente, embora, na *Confessio*, exista a consideração da insuficiência do mecanicismo e da necessidade de se recorrer a uma instância transcendente na sua fundamentação. Por outro lado, as considerações de teologia não escapam totalmente da alçada do conhecimento humano, sendo possível provar que elas não são contraditórias. Para Leibniz, é possível saber muitas coisas acerca de Deus e de seus fins gerais e utilizar isso como fundamento e sustentação para o mundo. No caso de Descartes, as coisas ocorrem de forma diferente: o conhecimento dos fins de Deus é excluído do conhecimento humano, seja por uma limitação epistêmica (parágrafo I, 28 dos *Princípios da Filosofia*), seja por uma limitação ontológica, a não-distinção entre a razão e a vontade em Deus. Nem Leibniz nem Descartes sustentam possuir um saber completo e total da divindade, a plena decifração da infinitude divina, mas as maneiras de lidar com essa infinitude são bem diversas: para aquele, a relação é menos tensa, pois a não-criação das verdades permite o conhecimento de muitas coisas acerca da divindade, permite entender nossas ideias como uma expressão de um mundo que é racional em si mesmo, e permite o conhecimento sobre a harmonia do mundo, sobre a necessária fundamentação da natureza em Deus e na metafísica (por meio do conceito de máquinas naturais).

No caso da união substancial, e mesmo da substância leibniziana, algo semelhante acontece. No entanto, o que Leibniz consegue resolver plenamente no plano da ontologia e do conceito, para isso Descartes não fornece uma solução ontológica (ou seja, baseada no ser e na substância) ou conceitual. Nesse ponto, a relação de Descartes com os limites do saber mais uma vez se faz sentir. No *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, logo depois de um primeiro momento que culmina na consideração das máquinas da natureza, Leibniz afirma que, depois dessas considerações, acreditou entrar no porto, mas foi lançado em mar aberto quando começou a considerar a união substancial e como o corpo pode fazer algo acontecer na alma e vice-versa, e também como poderia acontecer qualquer interação entre duas substâncias criadas. Sua resposta para tanto é a harmonia preestabelecida entre as diversas substâncias criadas, a harmonia entre mente (ou finalismo) e corpo (ou mecanicismo). Leibniz considerou que Descartes abandonou o jogo nesse ponto e que não forneceu uma resposta para tal questão. E ele tem toda razão, no sentido de que Descartes não forneceu uma resposta ontológica para tal questão, não fez da união um terceiro tipo de substância, nem reabilitou o hilemorfismo escolástico plenamente, embora tenha mantido algo

dele. Quando Descartes tratou dessa questão, o fez como uma questão limite para o racionalismo, ou seja, uma questão que não pode nem ser totalmente ignorada, nem totalmente elucidada. Descartes chegou até tal questão por meio da ordem das razões, utilizando a clareza e distinção até o seu limite máximo, mas não pôde chegar até uma compreensão clara e distinta da união. No máximo pôde chegar até uma compreensão clara e distinta de que a união era uma noção obscura e confusa, mas que, mesmo assim, não poderia ser totalmente excluída do campo do saber, principalmente por se referir e mesmo se identificar com o homem.

Desse modo, Descartes se encontra entre o realismo escolástico, o racionalismo integral leibniziano e uma visão que tenderia a um certo idealismo transcendental. Depois dessa consideração sobre como foi possível para Descartes a criação de um espaço para um saber intermediário - no caso de Deus e da criação das verdades, algo que é entendido sem ser compreendido; no caso da união, uma ideia confusa e obscura que é alcançada por meio da inclinação natural e da sensação - vamos verificar de maneira resumida qual é o caminho percorrido por Descartes, da dúvida acerca dos sentidos, até sua reabilitação na *Sexta Meditação*.

§2 A sensação, o veneno-remédio.

A sensação é uma espécie de veneno-remédio nas *Meditações Metafísicas*, visto que seu uso considerado conduz a diversos equívocos. A sensação pode ser vista como base e fundamento para os preconceitos que vão gerar tanto um realismo ingênuo, quanto o realismo escolástico¹⁰². Em diversos momentos, Descartes explicou a gênese dos preconceitos, e entre

¹⁰² De acordo com o *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* de Lalande, o termo realismo pode ser entendido de diversas maneiras diferentes, dentre as quais destacamos duas, o realismo ingênuo e o realismo escolástico. O realismo ingênuo é definido como: “*croyance du sens commun qui admet, sans critique, l'existence d'un monde d'objets matériels et de sujets conscients, avec lesquels la connaissance est dans un rapport mal défini, conçu soit comme la saisie direct de choses ou Êtres différents du sujet, soit comme un rapport analogue à celui d'un portrait et de son modèle*”. Na discussão do sentido D, alguns textos de Etienne Gilson são utilizados para elucidar o significado do realismo escolástico. “*La plus grande différence entre le réaliste et l'idéaliste est que l'idéaliste pense et le réaliste connaît*”, pág. 893. O realista parte de um conhecimento e não de uma reflexão, enquanto o idealista vai do pensamento até as coisas, quando então o idealista pergunta para o realista: como você poderia alcançar o objeto partindo do pensamento? O realista responderia que ele parte do conhecimento, ou seja, de um ato do intelecto que consiste “*essentiellement à saisir un objet*”. Descartes, nas respostas às *Primeiras objeções* (AT, VII, 107), afirmou que o caminho do conhecer ao ser é o bom caminho, logo, alinhou-se com o idealismo, mas ainda se preocupou com a adequação e com a existência de um mundo exterior, o que não faz dele um idealista radical. O realismo

tais momentos destacamos a resposta ao nono e ao décimo escrúpulos das *Sextas Objeções* e, nos *Princípios da Filosofia*, os artigos 47 e 71 da parte I. Mas, igualmente, a sensação serve de base para demonstrações e constatações importantes na *Sexta Meditação*: a existência do mundo material e a união substancial. Pretendemos, agora, verificar qual é o caminho que conduz do veneno ao remédio. Esse percurso é marcado por diversas tensões: entre a razão e os preconceitos do sujeito; entre a ordem das razões e da filosofia, representada por essa, e a ordem do vívido (*vécu*), representada por aquela. Contudo, no final do percurso argumentativo das *Meditações* tal tensão vai se resolver na completude do ser humano ou união substancial: os preconceitos dos sentidos, que irromperam em diversos momentos ao longo de todas as *Meditações*, vão ceder lugar à pureza de uma natureza sustentada pela veracidade de um Deus bom e perfeito. Entendidas desta maneira, segundo o fio condutor da sensação, as *Meditações* são um percurso que conduz do preconceito (*Meditação I, II e III*) à natureza (*Meditação VI*).

Para tanto, vamos verificar qual é o processo que explica o erro na sensação, como os preconceitos nascem de tais erros, como Descartes utiliza diversos expedientes para atacar tais preconceitos nas *Meditações*. Dentre estes expedientes estão a dúvida metódica e as provas da ordem das razões, mas também expedientes persuasivos, como o Gênio Maligno. Embora seja apenas em alguns textos, como as *Respostas às Sextas Objeções* ou as cartas a Elizabeth, que tais preconceitos são totalmente desmantelados¹⁰³ pela consideração de sua gênese: o que é considerado com prevenção como certo, na verdade é o resultado de erros e compreensões

ingênuo, criticado por Descartes, consiste na consideração não fundamentada da existência de um mundo exterior e de que os objetos desse mundo correspondem exatamente às representações mentais do sujeito, ou seja, corresponde àquilo que o filósofo chamou de “prejuízos da infância”. A isto contrapõem-se, por exemplo, o argumento do erro dos sentidos e do sonho na *Primeira Meditação* ou a contra-prova do pedaço de cera na *Segunda Meditação*. O realismo escolástico consiste em um caminho que vai do ser ao conhecer, ou seja, por um lado, epistemicamente, é uma teoria que parte do conhecimento do objeto e por meio das espécies sensíveis realiza uma abstração que apresenta uma essência (sobre isso, veja-se, por exemplo, GILSON, *Études sur le Rôle...* Pág. 13 e 21), por outro lado, ontologicamente, é uma teoria das formas substanciais, ou seja, a forma nasce dos preconceitos da infância, incapazes de distinguir as noções de alma e de corpo adequadamente. Tanto a forma quanto a espécie sensível são mistos inexplicáveis de alma e corpo: uma faz a mediação entre o conhecimento dos corpos e a alma, a outra faz uma mistura entre corpo e mente, antropomorfizando o mundo. Quando Descartes dissipa as duas noções escolásticas, ele garante o mecanicismo para o mundo, purificado das almas, e coerência para a teoria do conhecimento, purificada das espécies sensíveis, donde o mundo poder transformar-se em um mecanismo e a alma poder conhecer as essências. Mas Descartes recua a união de mente e corpo para o homem, fazendo do homem uma espécie de limite do conhecimento. Se a escolástica salvou o homem, perdeu a metafísica e o mundo, se Descartes salva o mundo e a metafísica é ao preço de enfraquecer o conhecimento do homem.

¹⁰³ Nesses dois textos, Descartes demonstra não apenas que extensão e pensamento são noções distintas, com modos distintos, mas também demonstra como chegamos ao erro, seja o de misturar as duas noções, gerando as entidades quiméricas da escolástica, seja, nas cartas, ao erro de utilizar a noção de união para entender a noção de extensão. De qualquer modo, Descartes reconhece que as espécies sensíveis dos escolásticos e as formas são entidades quiméricas e incompreensíveis.

equivocadas e sem distinção, que misturam indevidamente elementos da matéria e elementos do espírito ou utilizam a noção de união em um domínio indevido. Também pretendemos tratar da relação entre as duas ordens diversas, a da vida e a das razões, ao longo das *Meditações*, uma relação de tensões que se resolve apenas no final da *Sexta Meditação*.

O nono escrúpulo questiona a radicalidade da postura cartesiana frente aos sentidos: “Nos preocupa, quando dizes que as operações dos sentidos devem ser afastadas e que a certeza do intelecto é largamente maior que a certeza dos sentidos¹⁰⁴” (AT, VII, 418). Pois, prossegue a objeção, na verdade, o entendimento toma emprestada sua certeza dos sentidos. No caso de uma sensação equivocada (por exemplo, o bastão que aparece partido quando imerso na água), a correção de tal inexatidão viria de um outro sentido (o tato que corrige a visão). A certeza dependeria, então, da boa disposição dos sentidos. Apesar de não ser muito precisa, pois desconsidera todos os argumentos utilizados por Descartes contra os sentidos, tal objeção fornece a ocasião para que o filósofo lide com a sensação e os preconceitos, definindo melhor a primeira (depois de tudo que foi adquirido ao longo das seis meditações) e apresente melhor o modo de funcionamento dos segundos.

Analisar tal modo de funcionamento permite que entendamos um pouco melhor como o realismo ingênuo e o realismo escolástico nascem dos preconceitos do senso comum e permite também nos livrarmos dos preconceitos da infância.

Na resposta que forneceu, Descartes começa com a consideração dos sentidos em três níveis diversos, para poder demonstrar o que existe de certeza neles e o que existe de erro, e em qual desses níveis o erro se encontra. O primeiro nível de consideração é o nível físico do puro e simples mecanicismo material¹⁰⁵. Nesse nível, os sentidos são apenas, como na *Dióptrica*¹⁰⁶, a interação dos órgãos com outros corpos que os pressionam. Sobre isso, podemos recorrer ao exemplo da Regra XII, no qual o órgão do sentido é considerado literalmente como a cera marcada pelo sinete¹⁰⁷. Esse nível é presente mesmo nos animais.

¹⁰⁴ “*Maxime nos urget, cum ais sensuum operationibus esse dissidendum, et intellectus certitudinem sensuum certitudinem longe maiorem esse*”

¹⁰⁵ “*Ad primum pertinet tantum illud quo immediate afficitur organum corporeum ab objectis externis*” (AT, VII, 436) “Ao primeiro pertence aquilo pelo que o órgão corporal é imediatamente afetado pelos objetos externos”

¹⁰⁶ Discurso IV.

¹⁰⁷ “*Neque hoc per analogiam dici putandum est; sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerae, mutatur à sigillo*” (AT, X, 412). “E nem disse que isso deve ser julgado por analogia; mas que deve ser concebido certamente do mesmo modo que a figura externa do corpo sentiente é mudada pelo objeto, assim como aquela que está na

Um segundo nível, ausente nos animais, diz respeito à união substancial: trata-se dos sentimentos (do sentido interno e externo), que não podem ser explicados apenas pelo corpo ou apenas pelo espírito (a *Sexta Meditação* garante isso por meio do exemplo do piloto no navio: existe uma passividade da alma e uma união estreita com o corpo nesse caso¹⁰⁸). Isso significa que as cores, sabores, a dor não se encontram no corpo material que afeta os sentidos, mas também não são meros modos do espírito¹⁰⁹. Por fim, temos os juízos, que dizem respeito ao puro entendimento. Existem, portanto, três graus de sensação, cada um deles relativo a uma das instâncias da metafísica de Descartes: o corpo-máquina material que pressiona e empurra, a união substancial que sente e sofre, e o entendimento que entende e julga. Essas três instâncias fornecem dados e fatos sobre o corpo, mas, de acordo com a *Terceira Meditação*, a verdade ou o erro apenas podem aparecer no juízo que acrescenta algo ao fato bruto, apresentado: “E, nenhuma falsidade deve ser temida na própria vontade ou nos afetos, pois, ainda que distorcidos, ainda que também possa optar pelas coisas que não são, ainda não é falso que eu as escolho. E, portanto, apenas os juízos restam, nos quais devo me precaver para que não falhe¹¹⁰” (AT, VII, 37).

Dessa maneira, Descartes pode passar, enfim, a analisar a origem do erro que advém dos sentidos e elucidar seu mecanismo de funcionamento. Nesse momento da exposição, apresentou apenas uma definição mais formal de tal mecanismo, sem se aprofundar nos detalhes dos preconceitos gerados por ele. Mas estendeu-o até o cerne da crítica apresentada, demonstrando como o exemplo, objetado pelo nono escrúpulo, deve ser entendido de acordo com a posição cartesiana, ou seja, que, na verdade, tanto o erro quanto sua correção estão no entendimento e no julgamento, no último grau, relativo ao entendimento, e não no primeiro ou segundo grau. A origem dos erros dos sentidos se dá porque alguns dos julgamentos feitos pelo sujeito acerca da sensibilidade durante sua infância não são considerados como acréscimos ao saber dos sentidos. Com o tempo, essa operação vai aparecendo cada vez mais

superfície da cera é mudada pelo sinete”. O sinete marca a cera, e da mesma forma o objeto marca o órgão do sentido. A metáfora do sinete é completamente adequada, pois depois, quando se refere à relação de instituição natural entre a sensação e o impulso corporal, Descartes se refere à relação entre o signo e o significado. A marca do sinete não é apenas uma marca corporal, mas é também um signo, cujo significado é de instituição humana e não natural.

¹⁰⁸ Esse argumento da *Sexta Meditação* será tratado mais abaixo em seu contexto próprio.

¹⁰⁹ “*Quas oriri ex unione ac quae permistione mentis cum corpore in Sexta Meditatione dictum est*” (AT, VII, 437). “As quais (as sensações) são ditas na *Sexta Meditação* surgir da união e quase mistura da mente com o corpo” (AT, VII, 37).

¹¹⁰ “*Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quae nunquam sunt, possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar*”

imediate, a ponto do sujeito não poder mais considerar a sensação em sua pureza, sem o acréscimo indevido, nem perceber tal acréscimo.

Se nesse momento Descartes não fornece outros exemplos, além do bastão que aparece partido na água (fornecido pelas *Sextas Objeções*), em outros momentos forneceu outros exemplos e considerações importantes acerca desses acréscimos, como, por exemplo, o parágrafo 66 da parte um dos *Princípios da Filosofia*, quando trata da sensibilidade; o final da *Sexta Meditação*, quando considera os preconceitos acerca do vácuo e das qualidades sensíveis; ou o primeiro parágrafo do *Mundo*, mais uma vez dissociando as sensações dos movimentos e dos objetos que afetam o corpo.

Na resposta ao décimo escrúpulo, apresentado nas *Sextas Objeções*, um outro passo fundamental para a compreensão do problema é dado, pois a gênese mesma dos preconceitos e parte de sua resistência especial à dúvida são apontadas. No nono, verificamos que as críticas feitas contra Descartes apresentam mais argumentos advindos da escolástica do que propriamente algum tipo de contestação das demonstrações cartesianas. Descartes estava preparado para enfrentar também tal tipo de posicionamento e, inclusive, essa postura lhe permite um esclarecimento bastante interessante e útil acerca dos preconceitos e de seu modo de funcionamento. Para tanto, mais uma vez, o filósofo reconta a história de seu espírito. Depois de estabelecer racionalmente a distinção entre alma e corpo, o filósofo se viu na mesma situação dos astrônomos que, depois de descobrirem por suas razões o tamanho real dos astros, ainda encontram dificuldade em aceitar tal fato. Uma segunda característica do preconceito é que, mesmo depois de estabelecido racionalmente o seu oposto, ele ainda persiste e desvia o sujeito da verdade. Para combater essa resiliência especial, advinda da longa convivência com tais erros, Descartes utilizou diversos expedientes, dentre os quais temos, nesse momento, a análise dos preconceitos e a demonstração de que suas noções, na verdade, foram forjadas pelo sujeito enquanto ele ainda não percebia as coisas com distinção por meio da razão, de modo a discriminá-las completamente. Se a demonstração da distinção alma-corpo não foi suficiente para afastar os preconceitos, o outro caminho é mostrar que tais noções não são noções naturais.

Depois, prossegue Descartes: “como, primeiramente, concluisse, a partir de razões expostas nessas Meditações, que a mente humana é realmente distinta do corpo e que é melhor conhecida que o corpo, e outras coisas, era conduzido à aceitação, porque nada nesses fatos é incoerente, e percebia que eles eram concluídos de princípios evidentes pelas regras da

lógica. Mas confesso que eu não estava plenamente persuadido¹¹¹” (AT, VII,). As razões apresentadas nas *Meditações* para a distinção da alma e do corpo e de que a alma é mais facilmente conhecida que o corpo, apesar de sua coerência inquestionável, não conduzem à *persuasio*, pois os prejuízos do sujeito impedem que ele alcance tal persuasão. Na *Primeira* e na *Segunda Meditação*, Descartes utilizara alguns expedientes para tanto: o Gênio Maligno e a contraprova do pedaço de cera, como veremos mais abaixo. Nesse momento, para combater o arraigado espírito escolástico das objeções, adotou uma outra tática: depois de considerar e reconsiderar os argumentos que demonstram a distinção do corpo e da alma, bem como o fato decorrente de que os modos corporais e os modos mentais são independentes entre si, Descartes passou a verificar as noções escolásticas, investigando como elas surgem. Trata-se de mostrar, por um lado, a força e coerência da ordem das razões, mas, por outro lado, de verificar a gênese dos preconceitos e desvendar seu mecanismo de funcionamento: “Percebi que primeiramente, na infância, eu sustentava vários juízos sobre as coisas físicas, principalmente as que conferiam conservação para a vida, na qual eu acabava de entrar, e depois retive essas mesmas opiniões. E como a mente, naquela idade, não utilizava retamente os órgãos do corpo e estava firmemente presa a eles, não pensava nada sem eles e percebia as coisas só confusamente¹¹²”. Mais uma vez, a infância é apresentada como gênese para os preconceitos, pois, quando a mente não tinha pleno uso da razão, fez julgamentos concernentes à preservação da vida e reteve tais julgamentos, embora eles não fossem válidos para a ciência. Um exemplo para tanto é a noção de peso, pois, na infância, o sujeito não tinha como conceber com distinção o corpo e a mente como substâncias separadas e acabou misturando as duas coisas, criando entidades mistas nas quais características físicas e mentais estariam juntas. Foi este o caso do peso¹¹³.

Igualmente, quando trata dos sentidos nas *Meditações* e nos *Princípios da Filosofia*, Descartes fornece algumas outras considerações acerca de tais preconceitos e de seu mecanismo de funcionamento. No início dessas suas importantes obras, considera que seu objetivo é (re) fundar a ciência sobre uma base estável e segura e que, para tanto, vai remover

¹¹¹ “cum primis ex rationibus in his meditationibus expositis mentem humanam realiter a corpore distingui, et notioem esse quam corpus, et reliqua collegissem, cogebar quidem ad assensionem, quia nihil in ipsis non cohaerens, atque ex evidentibus principiis juxta logicae regulas conclusum, advertebam. Sed fateor me idcirco fuisse plane persuasum”.

¹¹² “praecipuamque esse admadverti, quod primum ab infantia varia de rebus Physicis, utpote quae ad vitae, quam ingrediebar, conservationem conferebant, judicia tulissem, easdemque postea opiniones, quas tunc de ipsis praeconceperam, retinuissem. Cumque mens, illa aetate, minus recte organis corporeis uteretur, iisque firmitus affixa nihil absque ipsis cogitare, res tantum confusae advertebat”

¹¹³ Esse exemplo é fornecido por Descartes em mais de uma ocasião, podemos o encontrar também na carta de 21/05/1643 enviada para a princesa Elizabeth.

o alicerce instável sobre o qual a ciência anterior repousava. Em ambos esses momentos, Descartes se refere à infância e aos erros dos sentidos. No primeiro caso, afirma que “*inuenta aetate, falsa pro veris admiserim*”, ou seja, desde os primeiros anos, admitiu muito de falso como verdadeiro e, sobre esse fundamento, estabeleceu as bases para o saber. Para se livrar de tais bases incertas e fundamentar o saber, utilizou uma dúvida deliberada, ou seja, que não é natural, mas radical, visto que alcança os fundamentos; e hiperbólica, por considerar o meramente duvidoso como absolutamente falso. Para se livrar de tais bases, não atacou cada uma das suas antigas opiniões como falsas, mas atacou o fundamento de cada uma delas, começando pelos sentidos: “*nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensus, vel per sensus accepi*” “certamente, tudo o que admiti até agora como maximamente verdadeiro, recebi dos sentidos ou pelos sentidos”. Esses erros podem ser divididos em dois graus. O primeiro é a ilusão de que nossos sentimentos correspondam exatamente ao mundo exterior. Para invalidar esse preconceito, basta considerar os erros da experiência sensível. Um outro nível é o preconceito de que exista um mundo exterior de seres materiais, preconceito que é atacado pelo argumento do sonho (eu poderia estar sonhando). Nesta etapa, os mecanismos que explicam o funcionamento e a gênese de tais preconceitos não são elucidados, mas progressivamente atacados nas demais meditações, sendo que a *Terceira Meditação* fornece algumas explicações (a natureza e o constrangimento) e a *Sexta Meditação* faz a consideração do vazio e de que os corpos extensos possuem qualidades como cor, sabor e semelhantes.

Nos *Princípios da Filosofia*, os mecanismos de funcionamento dos preconceitos são esclarecidos de maneira que a ligação com os julgamentos infundados da infância fique mais clara. Como na *Primeira Meditação*, o parágrafo 1 da parte I se inicia com a consideração de que o saber está estabelecido em uma base sem firmeza e duvidosa, mas liga essa incerteza aos preconceitos da infância acerca das coisas sensíveis: “Porque nascemos crianças e fizemos vários juízos sobre as coisas sensíveis antes que tivéssemos o uso pleno de nossa razão, fomos desviados do verdadeiro conhecimento por muitos prejuízos¹¹⁴”. Da mesma maneira, o texto prossegue com a dúvida e com a demolição das bases incertas do saber.

Nos parágrafos 47 e 71 da parte I dos *Princípios da Filosofia*, mais uma vez o mecanismo dos prejuízos é exposto e relacionado firmemente com os sentidos. A alma, na infância, estava inserida e ofuscada pelo corpo, de tal modo que fazia diversos juízos obscuros

¹¹⁴ “*Quoniam infanti nati sumus, et varia de rebus sensibilis judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis à veri cognitione avertimur*”

e errôneos que, gradativamente, foram tomados como verdadeiros. A solução proposta por Descartes nos parágrafos seguintes é a consideração progressiva de todas as noções que o sujeito possui, incluindo axiomas e noções gerais, com vistas a afastar delas tudo aquilo que existiria de erros e de prevenção. No parágrafo 71, os erros dos sentidos são mais uma vez convocados, mas para serem acusados pelos erros mais particulares concernentes ao juízo feitos sobre os sentimentos e paixões. Mesmo sobre os sentimentos é possível saber algo de claro e distinto. Todo o desenvolvimento que começa no parágrafo 48 e se prolonga até o final da parte I tem como objetivo depurar noções gerais e axiomas dos erros e prejuízos, contatando o que existe de claro e distinto em cada um deles. Já no caso da sensação, o único saber claro e distinto sobre ela é negativo, pois consiste em negar que as sensações estejam presentes nos corpos meramente extensos, pois elas dizem respeito antes à união entre mente e corpo.

O *Discurso do Método* também se refere ao mesmo problema dos preconceitos da infância. Na começo da segunda parte, Descartes afirma que parte do problema da falta de fundamentação sólida para o saber é que, no início, o espírito era guiado por seus instintos e preceptores, e não possuía uso pleno da razão¹¹⁵. Por isso, chegou a tomar o incerto no lugar do certo e admitir muitas coisas prováveis como absolutamente verdadeiras.

Em ambos esses textos, podemos perceber a ligação entre os preconceitos, a infância e as bases incertas para o saber. O preconceito é o grau zero do saber; assim sendo, se existisse uma meditação número zero, ela deveria referir-se a tais preconceitos. Assim, podemos concluir que o primeiro momento fundamental das *Meditações* é a remoção dos erros e preconceitos do sujeito por meio da dúvida metódica. Contudo, depois de apontarmos o problema e os elementos que o compõem, uma outra questão surge: por que os sentidos não são simplesmente descartados? Como é possível sua reabilitação?

¹¹⁵ “Et ainsi encore je pensai que, parce que nous avons tous été enfants avant d’être hommes, et qu’il nous a fallu long temps être gouvernés par nos appetits et nos precepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui ni les uns, ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur; il est presque impossible que nos jugements soient si purs et si solides qu’ils auraient été, si nous avions eu l’usage entier de notre raison dès le point de notre naissance” (AT, VI, 13) “E assim eu pensava ainda que porque todos nós tínhamos sido crianças antes de ser homens, e que nos foi necessário, por longo tempo, ser governados por nossos apetites e nossos preceptores, que eram frequentemente contrários uns aos outros, e que nem uns, nem os outros fossem tão puros e sólidos como eles seriam, se nós tivéssemos o uso completo de nossa razão desde o momento de nosso nascimento”

O texto não datado, não publicado e não concluído da *Recherche de la Vérité* permite que entendamos um pouco melhor o contexto de reabilitação dos sentidos e as tensões que existem entre a razão e os preconceitos. Tal texto é extremamente interessante, entre outros motivos, por se apresentar na forma do diálogo, diálogo no qual são expostos muitos temas importantes. Três personagens representam os públicos com os quais se pretendia dialogar: Eudoxo representa o próprio Descartes, filósofo viajado, Poliandro é o centro de gravidade do discurso e oscila entre a atitude do *Honnête Homme* e as atitudes do vulgo, Epistemon representa o saber instituído. Ao dar uma voz e uma persona/faceta para os argumentos das *Meditações*, Descartes nos permite verificar melhor o que os argumentos representam: quando eles representam as preocupações do senso comum e quando eles representam as preocupações da filosofia instituída. Em determinado momento do texto, depois de Eudoxo haver resumido o plano de estruturação do diálogo, Epistemon, o personagem do saber instituído, afirma que os sentidos, a inclinação natural, os mestres e o entendimento são diversos pintores que trabalham um mesmo quadro, no entanto, os sentidos nos levam a considerações brutas e sem importância, a inclinação natural está corrompida, ao passo que os mestres podem apenas forçar a aceitação até o despertar e o fortalecimento do entendimento. Enfim, depois de fortalecido, o entendimento tenta corrigir os erros dos outros pintores, retrabalhando a obra que fora esboçada de maneira incorreta. Eudoxo/Descartes concorda com a justeza da metáfora, porém discorda da eficácia da solução: a razão não deve corrigir os erros dos outros pintores, partir do esboço feito por eles e terminar um quadro novo, mas apagar tudo o que havia sido pintado antes (AT, X, 507). Entretanto, na parte dois do *Discurso do Método*, o mesmo Descartes afirma que fazemos tábula rasa, mas depois as mesmas verdades podem ser recolocadas de acordo com o nível¹¹⁶ (as metáforas de arquitetura e construção são abundantes na segunda parte do *Discurso do Método*) da razão: “Para todas as opiniões que eu havia recebido até então em minha crença, eu não podia fazer nada melhor senão tentar, alguma vez, removê-las a fim de em seguida recolocar em seu lugar, ou outras melhores, ou bem as mesmas, quando eu as tivesse ajustado pelo nível da razão¹¹⁷” (AT, VI, 13-4). Assim sendo, a sensibilidade, o ensinamento dos mestres e a inclinação natural podem ser reabilitadas no decorrer do percurso cartesiano. A sensibilidade será analisada em

¹¹⁶ Existem dois instrumentos da construção utilizados para medir o alinhamento: o prumo e o nível. O prumo serve para verificar o alinhamento da parede levantada, o nível para verificar o alinhamento da fundação. Como Descartes busca restabelecer com justeza e certeza os alicerces do saber, deve utilizar a razão como nível.

¹¹⁷ “Pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les ôter; afin d'y remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison”

pormenor, na *Sexta Meditação*, para saber o que deve ser considerado verdadeiro dela; a inclinação natural vai fazer as vezes da clareza e distinção da intuição intelectual, embora igualmente embasada pela veracidade divina; e mesmo os ensinamentos dos mestres serão utilizados: as formas substanciais, a unidade *per se* e a crítica do piloto no navio. Apesar de apagar completamente o quadro para recomençar a tela com um novo esboço, demolindo os antigos fundamentos para assentar novos, algo daquilo que foi apagado e demolido vai voltar a compor o conjunto da obra, com ajuda do nível e do prumo da reta razão, não como base, mas antes como cume.

Estranha reviravolta operada pela *Sexta Meditação*: tudo aquilo que fora abandonado no começo da obra e sistematicamente negado é retomado: os sentidos são depurados de seus erros e reabilitados, porém com nova função, não epistêmica, mas antes ontológica e prática¹¹⁸; a inclinação natural, que fora contraposta à luz natural; e, enfim, mesmo os mestres, por meio de seus ensinamentos: não só a crítica do piloto em seu navio, mas, em outras obras, a unidade *per se* e a alma entendida como forma substancial do corpo. Cada um dos três pintores do quadro apresentado na *Recherche de la Vérité* é realocado com o nível da razão. Vamos abordar cada um desses três temas, embora não tencionemos fazer um levantamento extensivo e exaustivo de todas as aparições deles na filosofia de Descartes, mas nos centrar em alguns textos e argumentações que possuem relação direta com a questão da união substancial.

Entretanto, entre a demolição dos sentidos e sua reconstrução com ajuda do nível da razão, temos toda uma série de tensões entre os sentidos e a razão ao longo das *Meditações*. Para entendermos um pouco melhor como podem existir irrupções pontuais dos sentidos e dos preconceitos, mesmo depois de sua remoção pela dúvida, podemos recorrer novamente ao décimo escrúpulo. A primeira consideração de Descartes é que, mesmo depois de haver estabelecido racionalmente a distinção entre alma e corpo pela ordem das razões, os preconceitos que o faziam misturar tais coisas ainda resistiam, a tal ponto que ele se encontrava na posição dos astrônomos que, depois de terem estabelecido o tamanho do sol,

¹¹⁸ A função epistêmica é aquela que permite um conhecimento: por exemplo, quando julgamos que o que sentimos apresenta um ser exterior que corresponde exatamente a tais sensações; a função ontológica permite provar a existência do mundo material na *Sexta Meditação*, a função prática permite julgar que a sensação apresenta como agradável aquilo que é útil para a conservação da vida e como desagradável aquilo que a prejudica e ameaça. Enfim, Alquié (*La Découverte Métaphysique...* pág. 305) não deixa de conferir uma terceira função para os sentimentos baseada na carta para o Marquês de Newcastle: são eles que conferem todo o charme para nossa existência.

ainda encontram dificuldades em aceitar sua conclusão. Para combater esses preconceitos arraigados, Descartes precisa recorrer a expedientes adicionais. Como vimos, no décimo escrúpulo, recorreu à consideração de sua gênese, tentou mostrar que, por um lado, havia chegado até noções claras e distintas de extensão e de pensamento, mas que, antes disso, quando seu espírito ainda não discriminava tais substâncias claramente, confundiu as duas coisas e criou noções que misturavam as características particulares das duas outras noções. Desta maneira, quando considerou o peso, misturou indevidamente características materiais e espirituais em sua explicação. Posteriormente, nas cartas a Elizabeth, Descartes precisa melhor tal confusão, inserindo uma terceira noção primitiva, a de união substancial. Entretanto, ao longo das *Meditações*, mesmo depois de ter estabelecido racionalmente a não validade dos preconceitos advindos dos sentidos, tais preconceitos, dada sua longa e estabelecida presença, irromperam no texto e mais uma vez precisaram ser combatidos. Contudo, a maneira de combatê-los mudou.

Para entender tal fato, podemos recorrer a uma interessante noção utilizada por Jean-Luc Marion, para explicar alguns dos aparentes curto-circuitos das *Meditações*, entretanto transformando-a. Marion visa com ela, principalmente, tratar do curto-circuito da prova de existência dos corpos materiais¹¹⁹. Trata-se do expediente da Prolepse. Tal conceito pode ser entendido, de maneira mais geral, como antecipação. Para o comentador, em alguns momentos, Descartes antecipa os argumentos nas *Meditações*, e a sensibilidade, dependente da união e do corpo, é antecipada de maneira a ser usada para provar a existência dos corpos materiais, mesmo antes das considerações sobre o corpo próprio do sujeito. Consideramos, pelo contrário, que a sensibilidade é plenamente reabilitada e esclarecida apenas na *Sexta Meditação*, juntamente com a união substancial, e que a prova de existência dos corpos pode se realizar sem as considerações acerca da união. Porém, a prolepse possui sentidos mais

¹¹⁹ “La Meditatio VI repose ainsi sur une prolepse essentielle : elle anticipe sur l'affection de ma chair pour prouver l'existence des autres corps, ceux du monde” (MARION, *Sur La Pensée Passive...* Pág. 88) “A Meditatio VI repousa dessa maneira sobre uma prolepse essencial: ela antecipa sobre a afecção de minha carne para provar a existência dos outros corpos, esses os do mundo”. Se o corpo material, para ser provado, precisa da sensibilidade, a sensibilidade, por sua vez, para se realizar precisa do corpo material. Para resolver tal problema, Marion considera que a terceira noção primitiva, isto é, a união, não foi posta em dúvida, estando presente no texto desde a *Primeira Meditação*. Ele chama tal antecipação de prolepse. Consideramos, pelo contrário, que a união foi, sim, posta em dúvida pela *Primeira Meditação*, e novamente, na *Sexta Meditação*, quando tratou-se de relembrar os motivos para duvidar, mais uma vez a união é questionada, dessa vez pela consideração do membro-fantasma. Não haveria petição de princípio na prova de Descartes, pois ela lida com a sensibilidade da maneira que ela foi definida na *Segunda Meditação*, ainda de forma imprecisa, como um puro e simples modo da alma. Apenas depois de provar a existência do mundo material é que a sensibilidade vai poder ser plenamente entendida como um modo passivo do pensamento dependente do corpo. Nesse segundo ponto, Marion tem toda a razão: a sensibilidade é uma espécie de pensamento passivo.

particulares: teológicos, estilísticos e retóricos. O sentido retórico pode se aplicar perfeitamente nas *Meditações*. Na retórica, a prolepse significa antecipar as críticas da audiência do discurso e as inserir em sua exposição, antecipar as objeções e as inserir em seu argumento. Nesse caso, parece-me que Descartes antecipa as críticas do senso comum (ou de Poliandro), quando em diversos momentos do texto passa a lidar com os preconceitos que, de direito, já estão excluídos pela ordem das razões. Entre esses momentos, citamos principalmente dois: a transformação do Deus enganador em Gênio Maligno na *Primeira Meditação* e a contra-prova do pedaço de cera na *Segunda Meditação*. Também existem prolepses para Epistemon e a escolástica, e se pensarmos que a escolástica é a sistematização filosófica dos preconceitos do senso comum, como foi mostrado no décimo escrúpulo, a prolepse, que visa Poliandro, acaba se estendendo a Epistemon: ao atacar o realismo ingênuo de um, o realismo escolástico do outro, com suas formas substanciais, qualidades reais e espécies sensíveis, acaba sendo igualmente afetado.

Quando Descartes critica a sensação, ele combate igualmente essas duas posturas. A sensação é o veneno que causa tanto um realismo ingênuo como um realismo filosófico, ambos incapazes de lidar com uma física geométrica purgada das qualidades secundárias, das formas substanciais e qualidades reais. Por outro lado, também é um remédio contra um idealismo extremo que transformaria o sujeito em uma espécie de anjo assombrando um corpo material, no fantasma da máquina, e o processo do conhecimento em uma pura e simples consideração intelectual de essências¹²⁰. Descartes tenta manter a singularidade do ser humano, mas ao mesmo tempo busca dar ao processo de conhecimento uma dimensão que não se resolve apenas no plano das essências. É preciso, por vezes, considerar as existências e fazer com que as representações se adequem ao mundo. Entre veneno e remédio, ora combatida como causa de um realismo com consequências desastrosas para o novo espírito filosófico e científico do século XVII, ora utilizada como limitadora de uma visão idealista extrema, a sensibilidade vai passar, no decorrer das *Meditações*, por um longo processo de depuração e reconsideração: seu alcance, seu papel, sua função, sua posição serão reavaliadas, para que enfim possa ressurgir, não mais como apresentando os corpos como eles são em si mesmos, não mais com uma função epistêmica, não mais como a base (de erros), mas sim apresentando o corpo e aquilo que deve ser evitado e buscado na conservação da vida do sujeito (como uma espécie de vitalismo), com uma função ontológica e prática, e aparecendo

¹²⁰ Esse ponto foi apresentado e tematizado por Alquié no seu ótimo capítulo sobre a união substancial: *L'ésprit incarnée* in *La Découverte Méthaphisique Du Homme...*

no final do processo como o cume e não a base, o cume que vai possibilitar as considerações acerca das paixões e da moral. Agora, vamos verificar os detalhes desse trajeto, ao longo das *Meditações*.

Existem diversos momentos importantes para entender a sensibilidade ao longo das *Meditações*. Consideremos as dúvidas presentes na *Primeira Meditação*.

No resumo da *Primeira Meditação*, Descartes apresenta três utilidades para a dúvida: “Que ela nos libera de toda espécie de prejuízo, e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a se liberar dos sentidos, e enfim que ela faz que não seja possível que nós possamos ter qualquer dúvida disso que nós descobriremos depois ser bem verdadeiro¹²¹” (AT, IX, 9). A primeira e a segunda utilidades estão bastante vinculadas ao papel dos sentidos, afinal, os sentidos geram alguns dos preconceitos do sujeito¹²². O segundo ponto é importante, pois para alcançar as verdades da metafísica é preciso poder se afastar dos sentidos, evitando seus erros. Entretanto, a *Primeira Meditação* não consegue realizar totalmente esse programa por meio da dúvida. Existe um momento bastante importante em que os preconceitos vão irromper na ordem das razões e apresentar um desafio suplementar para a ordem das razões. Trata-se da transformação do Deus enganador em Gênio Maligno, realizada nos três últimos parágrafos da *Primeira Meditação*. De maneira semelhante ao que foi exposto no décimo escrúpulo, a simples constatação por meio da ordem das razões não conseguiu gerar a *persuasio* necessária para convencer o sujeito que medita.

Pode-se estranhar que Descartes pareça desobedecer à regra do jogo que havia estabelecido para a dúvida e para a certeza: tudo aquilo que pudesse ser considerado duvidoso deveria ser tratado como absolutamente falso. Mas, para combater a postura do senso comum, antecipa (eis a prolepse) as críticas que poderiam ser feitas contra ele. As antigas opiniões do sujeito, apesar de terem sido descartadas pela dúvida, retornam por dois motivos: primeiro, o longo e familiar uso que tiveram e, em segundo lugar, o fato de que, consideradas em si mesmas, são altamente prováveis e, portanto, tendem a levar à sua aceitação e não ao seu abandono. O primeiro motivo insere-se completamente nas considerações traçadas acerca do

¹²¹ “*Qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucune doute, de ce que nous découvrons après être très véritable*”

¹²² Por exemplo, na resposta ao décimo escrúpulo das *Sextas Objeções* e nas considerações dos parágrafos 47 e 71 da parte um dos *Princípios da Filosofia*.

funcionamento do preconceito, pois o uso prolongado e familiar, não questionado, faz com que adquiram uma grande resiliência e resistência frente à dúvida. O segundo motivo é uma reminiscência da antiga postura do sujeito, pois, naturalmente, era levado a considerar como certo aquilo que é muito provável. Todo o esforço cartesiano, nesse momento, é o de trocar a probabilidade, que no fundo é marca de incerteza, por uma certeza absoluta, capaz de fundamentar de maneira sólida toda a construção do saber.

O expediente utilizado para afastar tais opiniões é o do Gênio Maligno¹²³. De fato, tal expediente não amplia a dúvida em sua abrangência de objetos, mas amplia a dúvida em um outro sentido, gerando a *persuasio* capaz de colocar em dúvida os preconceitos mais arraigados do sujeito. Por meio dele, pode-se duvidar da existência do mundo, das noções mais simples que organizam a experiência, da matemática, e explicitamente do corpo. Se antes as dúvidas sobre o corpo próprio do sujeito nunca eram diretas e sempre deixavam alguma indeterminação, nesse momento será diferente, e a dúvida vai incidir diretamente sobre o corpo próprio. Como um dos preconceitos mais básicos é possuir um corpo que sente¹²⁴, então, para combater algo tão arraigado, é preciso um recurso radical como o uso do gênio maligno. Tanto o realismo ingênuo quanto o realismo filosófico serão afetados, mas também teremos um ataque contra o corpo próprio do sujeito e contra a sensibilidade.

No décimo escrúpulo, tivemos os preconceitos dos escolásticos combatidos com a análise da gênese de suas noções mistas e deturpadas: formas, qualidades reais, espécies sensíveis. Agora, tivemos a consideração dos preconceitos do vulgo combatidos com o exemplo do Gênio Maligno. Adiante nas *Meditações*, essa outra maneira de combater os preconceitos advindos da sensibilidade fica mais clara e recebe um tratamento mais longo. Trata-se do exemplo do pedaço de cera, que está presente no final da *Segunda Meditação*. Mais uma vez, temos uma espécie de prolepse, na qual a voz da sensibilidade e dos preconceitos do sujeito irrompe ao longo da ordem das razões para criar resistências e tensões que precisam de um esforço adicional para serem superadas. Assim como na *Primeira Meditação*, a regra do jogo é quebrada e o que fora posto em dúvida retorna, dada sua grande probabilidade e a inclinação do espírito em aceitá-lo como verdadeiro.

Na *Segunda Meditação*, Descartes alcança a primeira verdade indubitável da cadeia de razões: o *cogito*. Depois disso, passa a considerar o que seria esse sujeito: um ser pensante,

¹²³ Esse ponto é melhor apresentado por Gouhier em seu livro *La Pensée Métaphysique de Descartes*.

¹²⁴ Na *Sexta Meditação*, quando relembra os preconceitos advindos da sensibilidade, o primeiro deles é possuir um corpo (AT, VII, 59).

que quer, que não quer, que duvida, que entende, que imagina e sente. Tais coisas são indubitáveis de acordo com a cadeia de razões; por outro lado, o corpo, tanto em sua natureza quanto em sua existência, continua duvidoso, donde a conclusão: o espírito é conhecido antes e mais facilmente que o corpo. É então que mais uma vez os preconceitos do sujeito irrompem na ordem das razões e a sensibilidade tenta se colocar no lugar da razão. O sujeito não pode admitir que algo que não é imaginado ou sentido, um *je ne sais quoi*, seja melhor conhecido que os corpos extensos da experiência cotidiana.

Para reverter esse preconceito, Descartes utiliza a contraprova do pedaço de cera, e para isso decide relaxar as rédeas de seu espírito, que não se contentava em permanecer nos limites traçados pela reta razão. Mas tal desvio vai demonstrar que mesmo a nova via percorrida só conduz aos limites da verdade. Com efeito, ao supor que os corpos extensos existem e que eles são conhecidos pela sensibilidade e pela imaginação, o sujeito é apenas reconduzido à consideração de que mesmo a extensão é conhecida pelo entendimento que julga, e de que, nessa operação, a única existência que se afirma não é a do corpo extenso, ainda em dúvida, mas a do espírito que conhece.

Resumidamente, a *Segunda Meditação* combate as duas faculdades que são reivindicadas para o conhecimento do corpo. Propõe-se que imaginemos um pedaço de cera recém-tirado da colmeia, o qual possui diversas qualidades, mas, assim que ele é aproximado do fogo, todas se alteram. A sensibilidade é vencida em seu próprio terreno, pois todas as características sensíveis da cera podem mudar sem que o sujeito deixe de julgar que se trata da mesma cera; do mesmo modo, a imaginação também é vencida, pois a quantidade de alterações que a cera pode sofrer é indeterminada, de maneira que também é pelo julgamento do entendimento que conhecemos a unidade do corpo.

O entendimento é que fornece um conhecimento e um julgamento acerca do corpo extenso. Tal julgamento afirma, não a existência do corpo, ainda considerada duvidosa, mas a existência do espírito, precisamente o que deveria ser provado. Verificar os detalhes dessa prova está fora do escopo de nossa tese. Nosso interesse é considerar que se trata de mais um momento dentro das *Meditações* onde ocorre essa insurgência dos sentidos e dos preconceitos contrapostos à ordem das razões. Nesse caso, as características são um pouco diversas das apresentadas no décimo escrúpulo ou na *Primeira Meditação*. Dessa vez, trata-se de combater um preconceito relativo à existência e conhecimento dos corpos extensos; para tanto, é construída uma complexa contraprova na qual o preconceito é deixado à solta para prosseguir,

mas ele não se sustenta e acaba desabando por seu próprio peso e por suas próprias consequências. No caso do décimo escrúpulo, os conceitos da escolástica são analisados e demonstrados como falsos em sua gênese, visto que são baseados em preconceitos e não em conceitos distintos. No caso da contraprova, trata-se de convencer Poliandro, no do décimo escrúpulo, de convencer Epistemon; em um caso, trata-se de combater o realismo ingênuo; no outro, o realismo escolástico; em um caso, combater o preconceito sobre a essência e a existência dos corpos materiais; no outro, os conceitos de forma substancial, de qualidade real e de espécie sensível.

Depois desse ataque, que pode ser considerado um tratamento de choque para *abducere ab sensibus*, isto é, para afastar o sujeito dos sentidos, poderíamos esperar que eles fossem silenciados pelo restante do texto das *Meditações*, principalmente se considerarmos que a *Terceira Meditação* começa com mais um apelo desesperado contra a sensibilidade: “Fecharei agora os olhos, taparei os ouvidos, afastarei todos os sentidos, ou apagarei do meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou sem dúvida, porque fazer isso é árduo, julgá-las-ei como falsas, vazias e sem valor¹²⁵” (AT, VII, 34). A *Terceira Meditação* trata de conclusões nas quais os sentidos apenas poderiam atrapalhar e para as quais é necessário um entendimento capaz de botar a sensibilidade entre parênteses¹²⁶. Os sentidos, no entanto, mais uma vez são convocados, embora dessa vez não irrompam de forma caótica para atrapalhar a ordem das razões. É Descartes que os convoca, de uma maneira um pouco semelhante à da contraprova do pedaço de cera, mas preventivamente. O desafio da *Terceira Meditação* é verdadeiramente imenso: trata-se de provar a existência de algo que ultrapasse a alçada das representações do sujeito, trata-se de provar a existência de um Deus bom e veraz, trata-se de fundamentar a clareza e distinção como critério de verdade. A astúcia de Descartes é fazer com que esses três objetivos convirjam em uma prova da existência de Deus por meio da consideração das ideias do sujeito, única realidade disponível para análise (afinal, a dúvida metafísica colocara o sujeito em uma solidão ontológica suprema).

Mas, antes de trilhar o bom caminho que conduz à prova da existência de Deus, Descartes repassa por um outro caminho, uma via que não pode conduzir a uma boa saída, embora, dada a grande familiaridade do sujeito com ela, não pudesse ser deixada de lado.

¹²⁵ “*Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam*”

¹²⁶ Carta para Mersenne, AT, I, 351. “*En sorte qu’elles ne me semblent obscures qu’au regard de ceux qui ne savent pas abducere mentem à sensibus*” (AT, I, 350-1) “De modo que elas (as provas de existência de Deus) somente me parecem obscuras em relação àqueles que não sabem *abducere mentem a sensibus*”.

Antes de passar para a consideração da quantidade de realidade objetiva e a correlação com a quantidade de realidade formal, que permitirão a demonstração, Descartes considera como funcionava o mecanismo que levou o sujeito a acreditar na existência de seres exteriores materiais que corresponderiam às suas ideias. Considera quais são as bases dessa postura e as desfaz, liberando o sujeito completamente dos sentidos e permitindo que a prova da existência de Deus se realize.

A afirmação da existência do mundo material que corresponderia às ideias estava baseada principalmente em dois argumentos. Em primeiro lugar, o constrangimento dos sentidos, em segundo lugar, a inclinação natural do sujeito (AT, VII, 38, *Nempe ita videor doctus a natura*). Para se livrar do primeiro, considera-se que poderia existir uma faculdade desconhecida no sujeito que atuasse independentemente de sua vontade; para o segundo, considera-se que a natureza é um *quaedam impetus* ou *impulsu caeco* que, contrariamente à luz da razão, não conduz à verdade, mas conduz aos erros. Quando a mesma temática reaparecer na *Sexta Meditação*, o *impulsus* será substituído pela *propensio*, que é um termo que aparece na *Quarta Meditação* em um contexto positivo¹²⁷; entretanto, na versão francesa do texto, tudo aparece como *inclination*, o que impede de ver a transformação que ocorre da *Terceira* para a *Sexta Meditação*.

Dessa maneira, os sentidos mais uma vez são afastados, agora em definitivo, ou pelo menos até seu retorno na *Sexta Meditação*. Mas o que pode significar tal tratamento diverso na *Terceira Meditação* com relação às duas anteriores? Em primeiro lugar, consideramos que, diversamente dos surgimentos anteriores, agora, na *Terceira Meditação*, os sentidos são convocados e não aparecem como uma tensão a ser resolvida pela ordem das razões de maneira oblíqua. Quando Descartes os convoca a aparecer é com o objetivo de mostrar seus limites, de mostrar que eles não fornecem um caminho válido para sair do idealismo em direção à consideração de um mundo exterior. Por outro lado, eles não são totalmente desprovidos de motivos ou razões que os sustentam, mas, mesmo que não sejam mais vistos como os preconceitos que irrompem e atrapalham e que são resilientes devido a sua longa

¹²⁷ “*Sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud indifferens*” ou “*mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté*” Tradução do francês: ‘Mas unicamente porque de uma grande clareza em meu entendimento, seguiu-se uma grande inclinação em minha vontade; e eu fui levado a crer com mais liberdade’. Tese complicada, porém, fundamental da *Quarta Meditação*, ela afirma que os esclarecimentos concedidos pelo entendimento à vontade não diminuem sua liberdade, mas a aumentam, embora diminuam a indiferença. Observemos que a inclinação é da vontade, mesmo que despertada pelo entendimento, logo, é espontânea.

convivência conosco, agora os sentidos, a despeito de serem portadores de razões que poderiam ser apresentadas, não são vistos como suficientes.

O que podemos concluir desse breve passeio pelas *Meditações*, seguindo o fio da sensibilidade e de seus preconceitos? Em primeiro lugar, podemos concluir, juntamente com Gouhier¹²⁸, que existe uma espécie de grau zero das *Meditações*: trata-se da consideração dos preconceitos do senso comum e da previsão dos graves problemas que eles poderiam gerar para a aceitação das verdades presentes no texto. Em segundo lugar, podemos concluir que as *Meditações* são um esforço, não de destruição da sensibilidade, mas antes de sua depuração e reabilitação: o que Descartes pretende é substituir os erros e preconceitos por uma devida e adequada utilização da sensibilidade.

As razões (inclinação e constrangimento) que sustentam as pretensões arrogantes dos sentidos não são totalmente ruins, tanto que elas vão retornar na *Sexta Meditação* e servir de base para as provas cartesianas que envolvem o corpo extenso e a união substancial. Enfim, podemos passar à *Sexta Meditação*.

§3 Sexta Meditação.

Nesse trecho sobre a *Sexta Meditação*, vamos tratar dos dois outros elementos reabilitados por Descartes: a inclinação natural e os ensinamentos dos mestres (o *unum per se* da união substancial que substitui a noção clara e distinta de substância). A prova de existência dos corpos materiais vai permitir que cheguemos até a inclinação natural, depois passaremos a considerar a intuição intelectual, propondo uma maneira um pouco diferente de entender as relações entre noção de verdade (adequação) e critério de verdade, pois vamos alargar o critério de verdade de modo a incluir a inclinação natural juntamente com a intuição, ambas entendidas sob a égide da indubitabilidade (uma direta, outra indireta). Para os ensinamentos dos mestres, vamos considerar a união como ela foi apresentada nas cartas a Elizabeth e nas respostas às objeções de Arnauld. Nesse momento também vamos poder

¹²⁸ GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*, capítulo II, parte III *Abducere Mentem ab Sensibus*.

considerar um pouco melhor o que consideramos um pequeno equívoco interpretativo ao tratar da união em Descartes.

Algumas considerações acerca da prova de existência dos corpos materiais.

A prova de existência dos corpos materiais apresenta diversas dificuldades. Desde os sucessores imediatos de Descartes até os comentadores da atualidade, todos parecem criticá-la, apresentando suas limitações e problemas: Malebranche, Espinosa, Leibniz, Kant, cada um deles forneceu argumentos interessantes para pensar as limitações do cartesianismo. No caso dos dois primeiros, limitações internas, mas no caso dos dois segundos, algumas críticas externas. Malebranche, chamado de cartesiano, por exemplo, por Leibniz, tentou mostrar os limites da prova de Descartes, principalmente o fato dela não conseguir preencher o requisito de clareza e distinção. Para Malebranche, a certeza da existência dos corpos viria não pela inclinação natural (ou uma certeza indireta), mas sim por uma certeza direta (intuição clara e distinta ou uma revelação direta da divindade¹²⁹). Philippe Desoche¹³⁰ analisou muito bem os detalhes dessa crítica, mostrando como Malebranche considera o tipo de certeza advindo da veracidade divina no caso da inclinação natural de maneira um pouco diversa da de Descartes: é como se o amigo veraz, no caso de Descartes, fosse aquele que não fornece motivos para se desconfiar da amizade, mas, no caso de Malebranche, o amigo veraz é aquele que afirma explicitamente sua amizade, eis por que a saída de Malebranche é recorrer à revelação divina. Para Espinosa, nos baseamos na leitura de Etienne Gilson¹³¹, que demonstra como ele (ao se propor como intérprete do cartesianismo na apresentação dos *Princípios de Filosofia de Descartes demonstrados à maneira dos Geômetras*) “corrige” a prova cartesiana, substituindo a inclinação natural por uma ideia clara e distinta, afirmando que percebemos de maneira

¹²⁹ “Mais quoique Descartes ait donnée les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps [...] cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée, je l'entends en rigueur géométrique” Apud Marion, *Sur la Pensée Passive de Descartes*. Pág. 47. e “Il n'y a que la foi, qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps” ID. pág. 48. “Mas ainda que Descartes tenha dado as provas mais fortes que a razão sozinha pudesse fornecer para a existência dos corpos [...] entretanto podemos dizer que a existência da matéria não está perfeitamente demonstrada, quero dizer em rigor geométrico”. “Somente existe a fé que possa nos convencer que existem efetivamente corpos”.

¹³⁰ DESOCHE, P. « Parole divine et nature humaine » in *Union et Distinction de l'Âme et du Corps: Lectures de la VI Méditation*. Paris. Kimé. 1998, pág 60-83.

¹³¹ GILSON, E. *Spinoza intérprete de Descartes – La preuve cartésienne de l'existence des corps in Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris. Vrin. 2005.

clara e distinta que as sensações são causadas pela sensibilidade e deixando em segundo plano a inclinação e a natureza¹³². Espinosa prefere seguir a outra via apontada por Malebranche para provar a existência do corpo: não recorre a uma verdade revelada, mas prefere se manter no campo das ideias claras e distintas.

Essas duas posturas permitem verificar como uma crítica interna ao cartesianismo poderia ser retraçada: falta clareza e distinção para a prova de existência dos corpos materiais. Sacrifica-se o pensamento de Descartes em nome de certo cartesianismo. Preferimos, ao invés de mais uma vez reafirmar os problemas da prova, tentar entender em que condições ela pôde se realizar. Por mais que um esquema de interpretação exclusivamente baseado nas ideias claras e distintas tenha se formado, em grande medida pela própria ação de Descartes, mesmo nas *Meditações* tal esquema parece não ser totalmente adequado. Ainda que alguns textos tenham afirmado a clareza e distinção como regra única para a verdade, como, por exemplo, no primeiro preceito do método de Descartes apresentado na parte II do *Discurso do Método*; nas últimas provas das *Meditações*, o tipo de certeza conquistado é diverso.

Descartes preferiu utilizar a inclinação natural sustentada pela veracidade divina.

Nesse tópico da tese, vamos analisar os detalhes do argumento de Descartes na *Sexta Meditação*, para no seguinte voltarmos para a clareza e distinção. Vamos defender que, de fato e de direito, a inclinação natural é um critério de verdade adequado para o cartesianismo, e para tanto vamos recorrer à interessante interpretação de dois comentadores brasileiros: Lívio Teixeira e Raul Landim Filho. Landim, ao tratar da verdade e da evidência no sistema cartesiano¹³³, sustenta uma diferença entre noção de verdade e critério de verdade; a noção de verdade em Descartes é a adequação. Como apresentado em uma carta para Mersenne (AT, II, 597), verdade é uma noção transcendentalmente clara, que, portanto, não poderia ser definida, mas que pode receber uma definição nominal: a adequação entre o pensamento e a coisa. Mas é preciso também um critério de verdade. No caso de Descartes, esse critério é apresentado por Landim como sendo a clareza e distinção, que permite a indubitabilidade. O que pretendemos fazer, mais abaixo, é mostrar que a clareza e a distinção não são as únicas

¹³² “Deinde clare et distincte percipimus (ut unusquisque in se, quatenus cogitat, reperit), substantiam extensam causam sufficientem esse ad producendam in nobis titillationem, dolorem, similisque ideas sive sensationes” Apud Gilson, pág. 308. « Donde percebemos clara e distintamente (como cada um, enquanto pensa, encontra em si) que a substância extensa é a causa suficiente para produzir em nós dor, cócegas e outras sensações ou ideias similares”.

¹³³ LANDIM FILHO, R. *Evidência e Verdade no sistema Cartesiano*. São Paulo. Loyola. 1992.

marcas de indubitabilidade para Descartes, de modo que a inclinação da natureza também se torna indubitável, contudo apenas depois de todo o percurso realizado nas *Meditações*.

Malebranche e Espinosa estavam seduzidos por um dos aspectos do cartesianismo, a clareza e distinção, portanto, não conseguiram aceitar que Descartes pudesse utilizar uma prova como a da *Sexta Meditação*, seja para a existência do mundo material, seja para a união substancial. Preferimos seguir um breve apontamento de Geuroult¹³⁴ nesse ponto: a indubitabilidade em Descartes pode ser direta (clareza e distinção), mas também indireta (inclinação natural). Em uma temos a apreensão intelectual do conceito de forma que a intuição permite ver os motivos para não duvidar da coisa; no outro caso, temos a inclinação natural, uma indubitabilidade negativa e indireta. Aqui não temos a intuição, mas temos a certeza de que não existem motivos para duvidar dela (a natureza, que é uma criação do Deus veraz, funciona de maneira adequada). Desse modo, podemos fechar o esquema de uma forma um pouco diversa: a adequação, noção de verdade, verifica-se quando o critério de verdade demonstra a indubitabilidade da adequação, sendo que esse critério de verdade pode se manifestar de forma dupla: ou como a clareza e distinção (indubitabilidade direta) ou como a inclinação da natureza (indubitabilidade indireta). Esses dois tipos de indubitabilidade se encontram fundamentados, em maior ou menor grau, na veracidade divina.

No caso de Leibniz e Kant, as críticas são de ordem externa ao cartesianismo. Eles não criticam o argumento em nome do próprio intuicionismo de Descartes, mas antes apontam outros tipos de limitação. Leibniz é um pouco extremo contra Descartes ao criticar tal prova, afirmando que: “*infirmum est argumentum quo Cartesius demonstrare conatur res materiales existere, praestabat igitur non tentare*”¹³⁵ “É fraco o argumento com o qual Descartes tenta demonstrar que as coisas materiais existem, portanto era melhor nem tentar”. Ao escrever essas duras palavras, Leibniz lidava com o texto do artigo I da parte II dos *Princípios da Filosofia*. Nesta exposição do tema, parece existir um foco um pouco maior na clareza do que na inclinação natural, embora o argumento de Descartes ainda estivesse longe de ser o que Espinosa desejava. Mas isso pouco importava para Leibniz; afinal, seu problema com o cartesianismo não eram as exceções em que clareza e distinção falhavam, seu problema era mais primordial: ele sequer podia aceitar o critério de clareza e distinção de Descartes,

¹³⁴ GEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Vol. II, pág. 120.

¹³⁵ LEIBNIZ, G. W. *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum in Opusculis Philosophiques Choisis*. Paris. Vrin.2001.

considerado subjetivo e particular, propondo substituí-lo por um formalismo mais adequado e preciso. Ou seja, Leibniz ataca as bases do próprio cartesianismo ao invés de tentar apontar ou corrigir aparentes incoerências internas. Dentre as críticas que apresentou contra Descartes, podemos citar três: uma de caráter lógico, uma de caráter teológico e outra de caráter metafísico. Primeiramente, a demonstração de Descartes é falha, comete paralogismos e não prova que uma das alternativas é falsa. Em segundo lugar, desconsidera que o erro quanto à existência do corpo poderia ser um justo castigo. Finalmente, exclui a alternativa correta para a questão, a saber, que o próprio sujeito seja a causa de todas suas percepções.

Uma primeira questão que se coloca ao intérprete é: qual o lugar dessa prova na ordem das razões cartesianas? A *synopsis* (*abrégé*, resumo) das seis *Meditações* apresenta uma ordem diversa de exposição dos temas. Em primeiro lugar, apresenta o tema da distinção corpo e alma e o tema da união conjuntamente, como uma espécie de duplo um do outro: a alma é distinta do corpo, contudo, existe uma unidade substancial entre ambas. Em segundo lugar, apresenta o tema da prova de existência do mundo. Todavia, parece haver uma inversão no texto da *Sexta Meditação*, pois nele, aparentemente, a prova de existência do mundo vem depois da prova da distinção, mas antes da prova da união. Esse resumo apresenta uma outra questão extremamente interessante a ser explorada. Ele apresenta essa prova final de existência do mundo como tendo uma importância secundária. Ela não tem a mesma importância das demais provas porque a maioria dos homens se encontra naturalmente persuadido da existência de um mundo extenso (é o realismo ingênuo do senso comum): “E finalmente são comunicadas as razões a partir das quais pode ser concluída a existência das coisas materiais: não porque as julguei ser sobremaneira úteis para provar isso mesmo que provam, a saber, que certamente existe um mundo, que os homens têm corpos e coisas similares, das quais ninguém com mente sã nunca duvidou seriamente, mas porque, considerando-as, é percebido que não são tão firmes e nem tão evidentes como são essas pelas quais chegamos ao conhecimento de nossa mente e de Deus¹³⁶” (AT, VII, 15-6).

Com relação ao primeiro problema, diversos intérpretes se posicionaram e propuseram uma determinada ordem de exposição para a *Sexta Meditação*. Essa Meditação apresenta o

¹³⁶ “Et denique rationes ex quibus rerum materialium existentia possit concludi, afferuntur: non quod eas valde utiles esse putarim ad probandum id ipsum quod probant, nempe revera esse aliquem mundum, et homines habere corpora, et similia, de quibus nemo unquam sanae mentis serio dubitavit, sed quia, illas considerando, agnoscitur non esse tam firmas nec tam perspicuas quam sunt eae, per quas in mentis nostrae et Dei cognitionem devenimus”

problema adicional de ser a última e mais complexa, de lidar com os conteúdos representacionais menos claros e distintos (as sensações) e, portanto, de estar no limiar entre a clareza e distinção e a obscuridade. Mas tal Meditação apresenta desafios adicionais, pois nela temos uma abundância de questões tratadas, algumas delas aparentemente contraditórias. Todas as outras Meditações trataram de apenas um tema, ou, quando muito, dois. Por exemplo na *Quinta*, foram tratadas a essência das coisas materiais e a existência de Deus, mas ambos os temas foram tratados de forma semelhante: de uma essência válida e verdadeira suas propriedades foram deduzidas pelo entendimento. Na *Sexta Meditação*, existe uma multiplicidade de temas e de provas que giram em torno do eixo da sensibilidade e do corpo, mas também da união e da distinção entre as substâncias.

Essa multiplicidade de provas gera um problema entre os comentadores de Descartes: qual é a ordem correta das provas? Qual é a ordem exigida pela Ordem das Razões cartesiana? Alguns grandes intérpretes forneceram respostas diversas para tal pergunta. Gilson considerou que a prova da existência do corpo deveria preceder a prova da distinção entre alma e corpo¹³⁷. Gueroult considerou que a prova da distinção precedia a prova da existência e que, enfim, viria a prova da união¹³⁸. Marion considerou que a união era a primeira de todas e que, na verdade, assim como o *cogito*, a união com o corpo jamais havia sido sequer posta em dúvida. Todos esses três intérpretes têm boas razões para sustentar suas visões, entretanto, o itinerário traçado por Gueroult parece mais adequado; afinal, dentre os intérpretes citados, ele foi o que mais deu importância à Ordem das Razões no pensamento de Descartes. Ao longo de nossa exposição vamos apresentar os motivos que nos levaram a seguir a rota traçada por Gueroult.

Para entender o segundo problema (se tal prova é supérflua), vamos recorrer a outras obras de Descartes.

A quarta parte do *Discurso do Método* e uma carta a Mersenne (AT, I, 348) sinalizam, em 1637, a importância do processo de *abducere ex sensibus*, isto é, o mesmo objetivo definido pelo resumo da *Primeira Meditação*. Essas considerações, ao serem contrapostas à *Sexta Meditação*, permitem importantes conclusões, quando consideramos o que elas têm de comum e em que detalhes diferem. Diferente das *Meditações*, a exposição da Metafísica cartesiana na quarta parte do *Discurso do Método* é bastante resumida e simplificada, tendo

¹³⁷ GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du Système cartésien*. Pág. 300.

¹³⁸ GUEROUT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Tomo II, pág 67-71.

sido retirada parte importante da dúvida. Segundo a carta a Mersenne, isso se deu para impedir que os espíritos mais fracos recaíssem em uma dúvida profunda da qual não poderiam sair depois: “Isso que eu omiti totalmente de forma deliberada e por consideração (e principalmente porque eu escrevi em língua vulgar), por medo de que os espíritos fracos, vindo a abraçar, no início, avidamente, as dúvidas e escrúpulos que era necessário me propor, não pudessem depois compreender do mesmo modo as razões pelas quais eu tive de as (dúvidas) remover¹³⁹” (AT, I, 350). O percurso seguido por Descartes, em suas linhas gerais, segue o das *Meditações*, começando pela dúvida: os erros dos sentidos, os paralogismos (ao invés do Deus enganador) para desqualificar a Matemática, o argumento do sonho. A primeira certeza: o *cogito*. A distinção do espírito e da matéria (feita de uma forma resumida e aparentemente incompleta), a existência de Deus. Entretanto, apesar de ter começado criticando os sentidos e seus erros, a consideração acerca do mundo material e da extensão é bastante diversa da realizada pela *Sexta Meditação*.

Podemos interpretar a *Sexta Meditação* como um meio-termo entre o texto anterior do *Discurso* e o texto posterior dos *Princípios*; dessa maneira é possível esclarecer um pouco a função da prova de existência dos corpos materiais. No final da quarta parte do *Discurso*, duas considerações sobre a sensibilidade e o corpo são feitas. A primeira delas diz respeito à necessidade de *abducere ex sensibus*, se afastar dos sentidos: (*Discurso do Método* parte IV) “Mas, o que faz com que haja muitos que se persuadem de que existe dificuldade de O (Deus) conhecer, e mesmo também de conhecer o que é sua alma, é que eles não elevam jamais seu espírito além das coisas sensíveis e que eles estão a muito acostumados a não considerar nada senão imaginado-o¹⁴⁰” e na carta para Mersenne: “De modo que elas (as demonstrações sobre Deus) não me parecem obscuras senão em relação a esses que não sabem *abducere mentem a sensibus*¹⁴¹” (AT, VII, 350-1). Esse é o programa que é realizado com mais rigor pelas *Meditações*.

A segunda consideração importante é que as provas relativas a Deus e ao espírito podem ser consideradas inferiores por aqueles que se fiam unicamente nos sentidos, mas que

¹³⁹ “Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eut fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse de les ôter”

¹⁴⁰ “Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en le imaginant”

¹⁴¹ “en sorte qu'elles (provas da metafísica) ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem à sensibus*”

as provas dos sentidos com relação ao mundo exterior, apesar de serem moralmente certas, são metafisicamente incertas. O que isso significa? Significa que, apesar de não ser comum duvidar da existência do mundo, apesar de que ninguém precise ser *persuadido* disso, entretanto é preciso que exista uma prova para se alcançar uma certeza metafísica. Para provar a existência do mundo (suprema ironia!), a prova de existência de Deus serve como fundamento. Descartes combate os preconceitos e compromissos impensados com os sentidos, fazendo uma prova bastante curiosa. Os erros com relação às provas metafísicas vêm da ligação estreita que temos com os sentidos: não é comum desconfiar da certeza moral dos sentidos, contudo existem razões metafísicas para desconfiar. Enfim, para provar a existência do mundo, as razões metafísicas (Deus) servem como fundamento.

De maneira semelhante à contraprova do pedaço de cera, o filósofo revira a postura do senso comum e a transforma no seu oposto: para existir certeza absoluta, e não apenas moral, acerca do mundo, é preciso provar Deus e garantir as ideias claras e distintas (*Discurso do Método*, pág. 73) “E que os melhores espíritos a estudem, tanto quanto lhes agrade, eu não creio que eles possam dar nenhuma razão que seja suficiente para superar essa dúvida se eles não pressupuserem a existência de Deus¹⁴²”. Algumas características comuns com as outras provas podem ser apontadas. Para algumas pessoas, uma prova de existência do mundo pode parecer supérflua, mas isso se dá porque o regime considerado não é o da certeza metafísica, mas o da certeza moral. A prova de existência do corpo depende da consideração de Deus, contudo das ideias claras e distintas e não das confusas e obscuras (como parece ser o caso das *Meditações*). Com efeito, o que podemos depreender da quarta parte do *Discurso do Método* é que a certeza do corpo vem pela remoção das dúvidas que pairavam sobre ele, mais do que por uma prova direta.

Agora, retornemos à *Sexta Meditação* para poder examinar um dos primeiros problemas postos pela sua interpretação: a partir do que é dito no resumo, podemos afirmar que Descartes também considerou sua prova da existência do corpo inválida, supérflua ou de importância ou validade inferior à das outras provas? Se compararmos o trecho do resumo das *Meditações*, no qual a inferioridade da prova é afirmada, com o trecho acima referido do *Discurso do Método* e com os *Princípios da Filosofia*, então podemos verificar um pouco melhor o significado do aparente rebaixamento da prova.

¹⁴² “Et que les meilleurs esprits y étudient, tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu”

Existe uma disparidade entre o resumo e o texto da *Meditação*: com relação ao lugar que a prova ocupa e com relação ao valor que possui. Com relação à importância: no resumo, ela é apresentada como algo menor, uma prova de segunda categoria com relação às outras provas da metafísica que prescindem dos sentidos, ou antes que se prejudicam caso os sentidos sejam utilizados. Por sua vez, na *Meditação*, não há nenhuma referência explícita a essa inferioridade, embora a maneira de lidar com tal prova seja peculiar.

Vejam novamente o que é afirmado no resumo da *Sexta Meditação*: “Não que eu as julgue muito úteis para provar isso que elas provam, a saber, que existe um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que não foram jamais postas em dúvida por nenhum homem de bom senso¹⁴³” (AT, IX 12). O caráter enfraquecido da prova não vem do fato de que a prova seja fraca, mas antes tem como motivo a superfluidade do que prova: nenhum homem duvida do que elas provam, mas isso no sentido da persuasão e da crença natural, pois, quando se trata da aceitação racional, tal prova não é supérflua. Recorramos a um trecho semelhante do parágrafo I da parte II dos *Princípios da Filosofia*: “Embora não haja ninguém que não se persuada suficientemente de que as coisas materiais existem, contudo, porque isso foi posto em dúvida por nós um pouco antes e foi enumerado como um prejuízo de nossa primeira idade, agora é necessário que investiguemos por quais razões isso é conhecido com certeza¹⁴⁴”. A prova é considerada supérflua por Descartes, nas *Meditações*, porque ninguém duvida seriamente da existência do corpo, contudo, nos *Princípios*, embora a mesma futilidade seja apontada, os motivos para a prova são enumerados: o corpo foi de fato posto em dúvida e o prejuízo sobre o corpo e os sentidos é uma base e fundamento para os erros. A existência do corpo é reavaliada, validada e realocada. Em ambos os textos, o que torna a prova fútil é a inutilidade da persuasão, de modo que o espelhamento com o *cogito* se torna completo: na *Segunda Meditação*, o *cogito* foi provado antes de tudo, mas Descartes precisou de uma elaborada contraprova para persuadir o senso comum de que ele é mais fácil de conhecer que o corpo; no caso da existência do corpo, ninguém precisa ser persuadido, mas mesmo assim temos necessidade de uma intrincada prova construída ao longo das *Meditações*. O segundo espelhamento é com relação ao critério de verdade utilizado por cada

¹⁴³ “Non que je les (as provas sobre o corpo) juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens”

¹⁴⁴ “etsi nemo non sibi satis persuadet res materiales existere, quia tamen hoc a nobis paulo ante in dubium revocatum est, et inter primae nostrae aetatis praejudicia numeratum, nunc opus est ut rationes investigemus, per quas id certo cognoscatur”

uma das provas: em um caso a luz natural da razão e no outro a inclinação ou *propensio* advinda da natureza.

Depois disso, ainda resta que ao final da citação da *synopsis* da *Sexta Meditação*, a certeza da prova de existência dos corpos, a saber, a certeza metafísica, é menor do que a certeza da existência de Deus e da alma. Isso ocorre justamente porque o critério de verdade utilizado em cada uma das provas é diferente, em um caso inclinação natural e no outro a clareza e distinção.

A prova de existência do mundo material tem diversos elementos. De maneira resumida, ela funciona da seguinte maneira: a *Sexta Meditação* lida inicialmente com três faculdades e três graus de conhecimento acerca do corpo: o entendimento, que fornece apenas a possibilidade de existência do mundo material; a imaginação, que fornece a probabilidade; e a sensibilidade, que fornece a certeza da existência do mundo material.

Depois de realizar a distinção entre alma e corpo extenso, *res cogitans* e *res extensa*, Descartes vai começar a prova de existência do mundo material. Vamos a ela. Existe uma faculdade passiva de sentir no sujeito, logo deve existir uma outra faculdade ativa que gera as sensações do sujeito. Tal faculdade poderia estar no próprio sujeito, em Deus, ou em algo que fosse mais perfeito que o corpo de forma eminente. Ela não pode estar no sujeito, pois sua natureza foi demonstrada ao longo das meditações como sendo apenas entendimento e vontade, logo, uma faculdade desconhecida que gerasse as sensações seria algo absurdo por ser involuntária e inconsciente. Deus é veraz, então não poderia ser a causa dessas sensações sem enganar o sujeito, que não tem como ver a Deus como causa delas. Enfim, para descartar a terceira hipótese, as coisas serão mais complicadas e um novo elemento será inserido. A inclinação natural, que fora descartada juntamente com o constrangimento na *Terceira Meditação*, é reconvocada. O sujeito tem uma grande inclinação natural para acreditar que as sensações apresentam um mundo de seres materiais e extensos. Se Deus é veraz e essa inclinação não fosse verdadeira, ele teria que ter dado ao sujeito uma faculdade ou capacidade de desmentir tal inclinação. Sob essa última condição, a inclinação natural recupera sua validade. Então, os corpos materiais existem e são causas de nossas sensações, entretanto sem se assemelhar totalmente a estas. Apenas a extensão está presente neles e não outras

qualidades, tais como as cores, sabores etc., as quais dependem da união substancial para existirem.

Eis resumidamente como a prova funciona. Os filósofos pós-cartesianos que se ocuparam de tal prova criticaram sua falta de clareza e distinção como o principal problema. No próximo tópico vamos tentar mostrar como Descartes alargou sua concepção de verdade para dar conta de pensar a sensibilidade e a união substancial.

§4. Descartes sem cartesianismo.

É possível entender Descartes sem o cartesianismo? Separar o criador da criatura? Talvez, mais do que apenas possível, seja até mesmo necessário fazê-lo para entender melhor o pensamento de Descartes em sua plenitude e aspectos originais. Para realizar tal tarefa, vamos definir o que entendemos por cartesianismo: um conjunto de teses e de posturas adotadas por alguns seguidores, rechaçadas pelos objetores e oponentes e interpretadas pelos demais filósofos do século XVII, mas também as teses padrão do sistema de pensamento de Descartes da maneira como ele é entendido pelos comentadores. Assim sendo, mesmo nesse primeiro momento, podemos verificar que existe um Descartes para além do cartesianismo e talvez seja preciso reencontrá-lo.

Retraçar exaustivamente a história do cartesianismo e de suas diversas interpretações, do século XVII ao XXI, escapa do nosso escopo e da nossa capacidade. Aliás, existem bons livros sobre o cartesianismo no século XVII e XVIII, momento no qual ele se apresentava, de fato, como uma alternativa para interpretação do mundo. Aqui, nos interessam algumas das teses de Descartes da maneira como elas são costumeiramente entendidas pelos comentadores do século XX e XXI. Para tanto, basta consultar os índices dos comentários sobre Descartes. O método, o *cogito*, a extensão, o dualismo, a união: cada um desses pontos é um tópico entendido de maneira mais ou menos semelhante pelos intérpretes, segundo algumas das diretrizes consideradas básicas nos estudos cartesianos.

Entretanto, nosso escopo é ainda mais preciso. A maneira como o cartesianismo foi entendido e consolidado pela tradição interpretativa desde o século XVII até os dias de hoje torna praticamente impossível a resolução de certas questões no pensamento de Descartes. A

união substancial e a prova de existência do corpo são alguns desses problemas¹⁴⁵. Não é sem motivo, que as interpretações mais interessantes sobre esses temas rompem com algum ou com muitos pontos do cartesianismo. Por exemplo, ou rompemos com a definição de substância (como Marion¹⁴⁶) em prol das noções primitivas, principalmente a terceira delas, a de união¹⁴⁷; ou rompemos com a visão de que apenas podem existir provas e conhecimentos baseados nas ideias claras e distintas (como Lívio Teixeira¹⁴⁸), mas que, para além de uma moral científica, existiria uma moral racional em Descartes¹⁴⁹.

Nosso objetivo é explorar essa ideia de que existe um domínio em Descartes onde existem verdades que, apesar de não serem científicas (sendo o científico algo baseado na clareza e distinção e na apreensão imediata dos conceitos pela intuição intelectual), seriam racionais, ou seja, possuiriam certa verdade independentemente da sua falta de clareza e distinção: “*Et premièrement il n’y a point de doute que tout ce que la nature m’enseigne contient quelque vérité*”¹⁵⁰ “E, primeiramente, não existe qualquer dúvida de que tudo que a natureza me ensina contém alguma verdade” (*Meditações Metafísicas*. AT. IX, 64), mesmo que a natureza (ou melhor, a inclinação natural) nos ensine acerca das sensações e do corpo algo que não pode ser traduzido em uma intuição clara e distinta. Com isso, enfim, pretendemos sustentar a seguinte conclusão decorrente de tal fato bruto do cartesianismo: a clareza e a distinção, bem como a intuição, não possuem uma validade, de fato e de direito, universal e irrestrita para Descartes. Se o cartesianismo é dito o domínio das ideias claras e distintas, há que se reconhecer, por outro lado, que Descartes só lida exclusivamente com elas nas suas provas e demonstrações até o momento em que as ideias confusas e obscuras surgem na *Sexta Meditação*, ou seja, até a natureza e a sensibilidade surgirem como base para a realização de provas. Não é que desejemos questionar a clareza e a distinção em Descartes,

¹⁴⁵ Anteriormente, fizemos uma pequena lista dos objetores de tal tese: Malebranche, Espinosa, Leibniz, Kant, e mesmo alguns comentadores atuais, por exemplo, Marion, não puderam aceitar uma prova de existência do corpo que não estivesse completamente baseada na clareza e distinção da intuição intelectual, mas apenas na sensibilidade

¹⁴⁶ MARION, J.-L. *Sur la Pensée Passive de Descartes*. Paris. PUF. 2013. “*L’union met en crise le concept cartésien de substance et en manifeste rétrospectivement l’inconsistence originelle*”. Pág. 208.

¹⁴⁷ Com base na carta para Elizabeth de 21/05/1643.

¹⁴⁸ TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo. Brasiliense. 1990. Um dos grandes ensinamentos desse ensaio é a consideração de que a natureza ensina, isto é, *natura docet* e em seus ensinamentos sempre existe alguma verdade.

¹⁴⁹ Podemos extrapolar essa distinção para saber racional e saber científico.

¹⁵⁰ Essa frase é muito interessante, pois o critério de verdade (que entendemos ser a indubitabilidade) alcança seu cume quando consegue provar que a natureza, que difere da luz natural, ensina coisas verdadeiras e pode ser utilizada em provas. A ordem da vida, da natureza, da experiência, da instituição natural não são exteriores à ordem das razões, apesar dos conflitos e tensões que existem entre tais ordens (por exemplo, na *Segunda Meditação*, isto é, na contraprova do pedaço de cera). Na *Sexta Meditação* elas serão enfim harmonizadas de maneira que os sentidos sejam purificados de seus erros.

mas nos parece que a *Sexta Meditação*, quando trata da existência do corpo extenso e da união, se encontra no limite do uso da intuição, bem como da clareza e da distinção. Toda a *Sexta Meditação* foi construída a partir da ordem das razões, no entanto, alcança seu limite quando toca a natureza e seus ensinamentos, por mais que a clareza, a distinção e a ordem tenham construído todas as bases que vão permitir a reabilitação da natureza (ou inclinação natural) no pensamento de Descartes. Nesse momento temos uma espécie de limite entre a clareza e distinção da metafísica e o probabilismo da moral. A união, que serve de base para a moral¹⁵¹, e portanto transmite certo probabilismo para ela, está dentro da ordem das razões, e tem como pré-requisito a veracidade divina, que sustenta a intuição e a clareza e distinção, mas, diferente das outras provas metafísicas de Descartes, não se baseia na intuição. A união é uma espécie de região-limite entre a metafísica, que é uma doutrina certa e segura, e o que é do campo da moral, da vida, do vívido, do provável, do que é obscuro e confuso, daquilo que é da alçada da sensibilidade apenas, sem recair na alçada do entendimento.

Existem outros exemplos de objetos que escapam a uma compreensão completa, como, por exemplo, Deus, que é entendido por intuição, embora sem ser compreendido (o que seria um outro grau no conhecimento); como a liberdade humana (sentida como fato); como o infinito extenso, substituído pelo indeterminado no sistema. Porém, Descartes não é um filósofo do irracional ou da experiência, e talvez o grande desafio que ousou enfrentar tenha sido justamente o de dar o tratamento maximamente racional para questões que escapam da alçada do saber claro e distinto. Por outro lado, não podemos confundir Descartes com Kant, pois, ao vislumbrar os limites do conhecimento, Descartes tenta ultrapassá-los, ao invés de recuar diante deles. Ele não quer fazer a crítica da razão, mas conhecer tudo que é possível.

Esses fatos, que surgem incontornáveis para a experiência de pensamento de Descartes (as ideias confusas e obscuras da sensibilidade e o homem como composto substancial), demonstram que o conceito ou a experiência do homem concreto são algo que resiste e apresenta sérias dificuldades para o cartesianismo. Contudo, Descartes foi o primeiro a perceber isso e o primeiro a remediar tais problemas, apresentando soluções e saídas, mesmo que oblíquas e indiretas, para lidar com tais questões. Não pretendemos que esta solução seja isenta de problemas, mas sim dizer que Descartes, diferente do que faz certa tradição interpretativa, chegou até a *Sexta Meditação*, ao invés de parar na *Quinta*, pulando a *Quarta*.

¹⁵¹ “Também se verificará que a natureza desse conhecimento, conhecimento confuso, pois que vem de um plano de ideias confusas, se explica pela doutrina da união da alma e do corpo” TEIXIERA. L. *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*. São Paulo. Brasiliense. 1990. pág. 85.

§5 O critério de clareza e distinção.

A indubitabilidade surge como critério de verdade desde os textos de juventude de Descartes, tanto é que a regra II possui como enunciado: “Convém nos ocupar apenas acerca dos objetos para cujo conhecimento certo e indubitável nosso espírito parece bastar¹⁵²”. (AT, X. 362). Na regra I, Descartes havia sustentado que a unidade do espírito sobressai frente à diversidade dos objetos conhecidos. Essa unidade da luz natural, daquele que conhece, é complementada, na Regra II, pela unidade do critério de verdade do conhecimento (ao menos para a ciência), pois Descartes prossegue logo após o título supracitado: “*Omnis scientia est cognitio certa et evidens*” “Toda a ciência é um conhecimento certo e evidente”. Não existe espaço para graus de probabilidade na ciência, visto que o saber científico é um saber indubitável. Na regra III, depois de definir o critério de verdade, Descartes vai apontar as duas operações que o espírito deve utilizar para atingir a certeza e a indubitabilidade exigidas pela ciência: a intuição intelectual e a dedução. Define a intuição primeiro de forma negativa: ela não é a confiança variável dos sentidos, nem o julgamento enganador da imaginação nas más composições (*componentis falax*), ou seja, não diz respeito nem à sensibilidade, nem à imaginação, mas apenas ao entendimento, o que introduz a formulação positiva: “*mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola luce rationis nascitur*” (AT, X, 368) “O conceito indubitável da mente pura e atenta, que nasce unicamente pela luz da razão”. A intuição é um conceito da mente pura, ou seja, independe dos sentidos e da imaginação; e nasce da luz da razão. Ao compararmos com a *Sexta Meditação*, a tensão surgida de tal definição ficará mais saliente.

Na Regra I, Descartes realizou uma operação que vai reverberar ao longo de todas as demais regras, podendo sempre ser colocada em evidência quando o filósofo tratar das naturezas simples: o deslocamento do foco, no processo de conhecimento, da diversidade do objeto para a unidade do sujeito que conhece. É uma espécie de Revolução Copernicana. Realinhar o processo de conhecimento, tendo como foco a unidade do sujeito e da sabedoria humana, possui uma série de consequências relevantes. Se prosseguirmos os desenvolvimentos nas regras posteriores, podemos concluir que passar o foco do objeto para o

¹⁵² “*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cogitationem nostra ingenia videntur sufficere*”

sujeito significa: em primeiro lugar, admitir a certeza subjetiva do sujeito como critério para a verdade, e em segundo, se prosseguirmos para a importante regra XII, tal realinhamento significa instituir um descompasso entre as coisas e nosso conhecimento sobre elas. Expliquemos melhor esses dois pontos.

Se o foco se encontra na unidade do sujeito e não na multiplicidade dos objetos conhecidos, a certeza também vai estar no sujeito e não no objeto. Mas o que significa isso? Ao tratar dessa regra, Marion¹⁵³ a interpreta apontando todo rompimento com a ontologia dos escolásticos realizado pelo pensamento de Descartes. Revela também os caminhos subterrâneos que Descartes percorreu e que talvez sejam evidentes para os conhecedores da filosofia escolástica, mas que os leitores de filosofia moderna nem sempre conseguem perceber com facilidade. Dentre esses aspectos, gostaríamos de ressaltar um: como a filosofia escolástica explicava a existência de saberes meramente prováveis por meio de sua ontologia. Ao pensar a realidade a partir da distinção entre matéria e forma (a forma designando a determinação, e a matéria, a indeterminação), a escolástica fez do mundo o composto desses dois elementos. A matéria insere, por sua indeterminação, uma espécie de folga ou brecha que impede que as coisas do mundo sublunar realizem plenamente suas essências por meio de sua forma, sendo que tal brecha e indeterminação é o que insere o provável no mundo. As matemáticas, por outro lado, por lidarem com objetos abstratos e, portanto, que escapam da indeterminação da matéria, possibilitam uma certeza plena. Ou seja, Descartes, ao mudar o foco para a certeza do sujeito, está desrealizando a ontologia escolástica, em prol de uma certeza similar à dos objetos abstratos da matemática. Ao verificar quais são as condições da certeza das matemáticas, Descartes pode realizar a generalização de tais condições, que se reduzem à experiência pura e abstrata da intuição e da dedução presentes no sujeito que conhece.

Quanto ao segundo ponto, esse mesmo procedimento permitiu, também, uma espécie de idealismo radical. O mais importante, para o Descartes das *Regras*, é falar das coisas como elas aparecem para o sujeito e não como elas seriam em si mesmas: “Afirmamos, portanto, em primeiro lugar, que as coisas singulares devem ser observadas na ordem da nossa cognição diferentemente do que se falássemos delas conforme existem verdadeiramente¹⁵⁴” (AT, X,

¹⁵³ MARION, J.-L. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa. Instituto Piaget. 1997.

¹⁵⁴ “Dicimur igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt”

418). Ou seja, tanto no caso do pensamento escolástico (ontologia de forma e matéria), quanto no caso do pensamento cartesiano, exposto nas *Regulae*, existe algum tipo de brecha ou folga entre a representação e as coisas. É apenas com a inserção da veracidade divina e questões de ordem metafísica que tal abismo vai diminuir.

Essas duas características nos levam a alguns questionamentos acerca da relação entre Metafísica e Método no cartesianismo, ou, mais especificamente, as relações entre as naturezas simples das *Regras* e outras obras de Descartes. Tal questão é bastante importante por permitir apontar algumas das diferenças entre as principais obras com relação ao papel da intuição, ao tipo de fundamentação que ela recebe, e como isso implicou mudanças com relação às naturezas simples.

Vamos partir das considerações de dois importantes intérpretes de Descartes: Alquié e Marion. Um deles considera que método e metafísica se excluem completamente, pois, em primeiro lugar, as questões e os argumentos da metafísica não estão presentes nas *Regulae*¹⁵⁵; em segundo lugar, pelo tipo de fundamentação para o saber presente nas *Regulae*: as naturezas simples, bem como a clareza e distinção, estão fundadas em si mesmas, sem ser preciso recorrer a uma outra instância de fundamentação (transcendente). O outro intérprete concorda que as questões da metafísica estão ausentes das *Regulae*, entretanto, não pelo conteúdo, mas antes pela falta de ordenação das provas, a falta de uma ordem de razões¹⁵⁶. Marion considera que as naturezas simples intelectuais das *Regulae* posteriormente vão servir como material para as demonstrações da metafísica das *Meditações*, entretanto, ele não atenta muito para a outra questão posta por Alquié: não é apenas a ordem das provas metafísicas que falta, mas antes um tipo específico de fundamentação, a fundamentação em Deus e na veracidade divina.

¹⁵⁵ ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'Homme...* Pág. 78. “*Les Regulae ne contiennent donc, selon nous, aucune trace de métaphysique. Tout au contraire, l'incertitude où elles nous laissent sur la nature de l'esprit, la tendance qu'elles ont à mettre toutes les vérités sur le même plan indiquent que nous sommes encore, à leur époque, au stade de un pensée purement scientifique*” “As *Regulae* não contêm portanto, de acordo conosco, nenhum traço de metafísica. Muito pelo contrário, a incerteza em que elas nos deixam sobre a natureza do espírito, a tendência que elas têm de colocar todas as verdades sob o mesmo plano indicam que estamos ainda, em sua época, no estágio de um pensamento puramente científico”.

¹⁵⁶ MARION, J.-L. *Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures in The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge. Cambridge University Press. Pág. 119. “*The hypothesis that I am putting forward – that the Regulae contains the elements of metaphysics (the intellectual simple natures)*” “A hipótese que eu estou propondo - que as *Regulae* contêm os elementos da metafísica (as naturezas simples intelectuais)

Esse tipo de diferença vai nos permitir considerar como a passagem das *Regulae* e do *Discurso do Método* para as *Meditações* implicou transformações profundas e importantes como, por exemplo, fornecer as condições para um terceiro tipo de naturezas simples, posteriormente chamadas (de maneira mais adequada) de noções primitivas. Quando as *Meditações* inserem a veracidade divina como um elemento primordial, desbloqueiam o caminho para esse outro reino de noções primitivas: ao retirar a fundamentação da intuição do próprio processo intuitivo e dar mais ênfase para a veracidade divina, permitiram um tipo de prova que não era realizado exclusivamente pela clareza e distinção da intuição.

Já falamos um pouco das *Regras para a Direção do Espírito*; agora vamos falar um pouco do *Discurso do Método* e de sua dupla exposição para a clareza e distinção. Existem dois momentos do *Discurso* em que a clareza e a distinção são apresentadas como fundamento para o processo do saber; em ambos, elas estão fundamentadas em sua própria experiência, sem se preocupar muito com a veracidade divina (a fundamentação transcendente). Essa redução do papel da veracidade divina implicou a exclusão das provas relativas à sensibilidade (existência do mundo e do corpo). Não é sem razão que essas duas questões estão apresentadas de maneira muito particular no *Discurso*: a existência do mundo está presente mais como um reforço para a prova da existência de Deus do que como uma preocupação independente; a união substancial aparece na quinta parte totalmente apartada das demonstrações metafísicas. Sem a veracidade divina e a fundamentação transcendente para o critério de verdade, não era possível reabilitar a sensibilidade¹⁵⁷.

A primeira vez que a clareza e distinção aparecem no *Discurso* é na segunda parte, na qual as regras do método são apresentadas. Nessa segunda parte, Descartes começa com as considerações relativas à unidade contraposta à pluralidade. Apresenta vários exemplos, tentando demonstrar como, em cada um deles, a unidade é melhor que uma multiplicidade

¹⁵⁷ As provas metafísicas da Alma e da Existência de Deus no *Discurso* foram bastante questionadas, e uma das respostas que Descartes deu foi que era preciso *abducere ab sensibus* para compreender totalmente tais provas (AT, I, 560) “*Ni dire toutes choses qui sont nécessaires ad abducendam mentem à sensibus: car il n'est pas possible de bien connaitre la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles*”. Assim sendo, o esforço do *Discurso* é fazer essa depuração, mas sem utilizar os expedientes persuasivos presentes, por exemplo, nas *Meditações*, de tal modo que os sentidos se encontram, nesse texto, em uma situação bastante extravagante: não são nem completamente derrotados (por não serem atacados em seu ponto mais forte: o caráter irracional do preconceito, que precisa ser combatido com persuasão e tratamento de choque), mas também, pela ausência da veracidade divina, não podem ser completamente reabilitados. Estão em uma espécie de limbo: sua expulsão não é efetiva, mas sua reabilitação é impossível.

desordenada. Podemos pensar em uma casa, em uma cidade, em uma constituição e nas ciências. Uma casa construída por um engenheiro é mais bela e melhor ordenada, da mesma forma uma cidade. Uma constituição, mesmo portando leis particulares injustas, favorece mais a cidade por ser toda organizada com um mesmo fim. Da mesma maneira, esse caos e confusão vão também se refletir nos saberes humanos. Nesse caso existe uma diversidade de opiniões e preconceitos (os preceptores e os apetites) que, contrários à razão, governaram os julgamentos na infância quando a razão não estava suficientemente madura, e é claro que estes preconceitos não conduzem para o melhor.

É preciso se desvencilhar dessa pluralidade de preconceitos e de opiniões. Para tanto, o filósofo vai marchar com calma e circunspecção e, antes de começar esse processo de demolição e terraplanagem, propõe-se forjar um método para alcançar o saber de todas as coisas que poderia saber.

As matemáticas tendo sido apresentadas como um saber certo e seguro, Descartes buscou isolar o que de melhor existia nelas, separando-as de suas limitações (o fato de tratarem de objetos sem importância). Eis que essas mesmas regras são expandidas como regras gerais para a procura da verdade. Então, Descartes apresenta quatro regras que devem ser seguidas para a obtenção de um saber verdadeiro. A primeira delas é uma regra bastante importante e bastante singular, na qual se afirmam três coisas: a indubitabilidade deve ser o critério para a verdade, isto é, devem-se excluir os preconceitos e prevenções do sujeito (falsas certezas) e deve-se buscar o que é claro e distinto. “O primeiro (preceito) era de não receber jamais nenhuma coisa por verdadeira, se eu não a conhecesse evidentemente ser tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e não compreender nada mais em meus julgamentos senão o que se apresentaria ao meu espírito tão claramente e tão distintamente, que eu não tivesse nenhuma ocasião para duvidar¹⁵⁸” (AT, VI, 18) .

Podemos verificar vários aspectos importantes do pensamento de Descartes nessa regra. Em primeiro lugar, juntamente com Teixeira¹⁵⁹ e Belaval, podemos constatar aí uma prevalência da vontade, o que, segundo o comentador francês, significa uma ambiguidade¹⁶⁰

¹⁵⁸ “*Le premier (preceito) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*”

¹⁵⁹ TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo. Brasilense. 1990. “Em conclusão é inegável que para Descartes as regras do método supõem e exigem um esforço constante da vontade, sem a qual a inteligência não conseguiria vencer o mundo de imaginações” Pág. 31.

¹⁶⁰ BELAVAL, Y. *Leibniz Critique de Descartes*. Paris. Gallimard. 1960. “*Cette ambiguïté consiste en ce que, par méthode, on entend: d'une part, un idéal de connaissance, ou si l'on aime mieux, une hygiène, une*

interna da noção de método, dividido entre uma finalidade e um meio. Para Belaval, o método significa tanto uma espécie de espírito e de recomendação geral a ser seguida voluntariamente, nesse caso o espírito de clareza e distinção; quanto, por outro lado, representa um meio, um conjunto de regras precisas que devem ser seguidas para se alcançar um determinado fim. Quanto mais geral o objetivo buscado, mais o método tenderia para a finalidade, quanto mais particular, mais tenderia para o meio e os procedimentos. Essa diferenciação permite situar Descartes com relação a Leibniz, pois, por um lado, temos um método de viés intuicionista, que prescreve uma medicina mental, uma postura geral para se alcançar a verdade: estabelece um fim – a clareza e distinção intuicionista. Por outro lado, um método formalista que fornece regras que funcionariam quase como algoritmos, o que Descartes, por sua vez, considerou um pensamento cego e vazio, Leibniz considerou o intuicionismo de Descartes impreciso e subjetivista (mais abaixo retornarei a essa questão para tratar das verdades eternas e da união). Essa primeira regra do método afirma de maneira muito clara o espírito intuicionista cartesiano, mas trata-se de um tipo preciso de intuicionismo: um intuicionismo cuja certeza é fundada nos louros e vitórias da matemática. É possível fundar o intuicionismo de outra forma, na criação das verdades eternas (como nas cartas para Mersenne de 1630), ou na transcendência divina (como nas *Meditações Metafísicas*), sendo que esse último tipo de fundação vai abrir caminho para a prova de existência do mundo e para a união. Em segundo lugar, a prevenção e a precipitação são apresentadas como entraves para a obtenção do conhecimento. Por um lado os preconceitos da infância, obtidos quando o sujeito ainda não possui pleno uso da razão e, ofuscado pelo corpo e por suas demandas, acabou forjando falsos julgamentos, posteriormente naturalizados como certezas absolutas acerca do mundo. Por outro lado a precipitação ocorre quando a vontade julga sem possuir os elementos adequados, ou seja, julga acerca daquilo de que ainda não possui uma concepção clara fornecida pelo entendimento. Nessa primeira explicação da regra trata-se de uma concepção negativa acerca daquilo que deve ser evitado: adotar algo confuso e obscuro como verdadeiro. Mas uma segunda explicação da regra é fornecida, dessa vez apresentando positivamente o que deve ser buscado: a clareza e a distinção.

propédeutique [...] d'autre part, certaines techniques" pág. 25 "Si la méthode cartésienne n'insistait sur l'apprentissage moral – Fais usage de ta liberté – plus que sur l'apprentissage technique, on ne comprendrait pas le succès mondain du Discours" Pág. 26. "Esta ambiguidade consiste em que, por método, entende-se: de uma parte, um ideal de conhecimento, ou se preferirmos uma higiene mental, uma propedêutica [...] de outra parte, certas técnicas". "Se o método cartesiano não insistisse sobre o aprendizado moral – faz uso de sua liberdade! – mais que sobre o aprendizado técnico, nós não compreenderíamos o sucesso mundano do Discurso"

Entretanto, existe um outro momento do *Discurso*, no qual a clareza e a distinção se encontram provadas, dessa vez na parte quatro, na qual Descartes trata de questões verdadeiramente metafísicas. “Eu não sei se eu devo vos entreter com as primeiras meditações que eu fiz; pois elas são muito metafísicas e muito pouco comuns¹⁶¹” (AT, VI, 31). Os temas e a ordem da metafísica se encontram presentes, mas falta a fundamentação transcendente do critério de verdade, pois ele, de fato, não sofre o ataque da dúvida metafísica representada pelo gênio maligno¹⁶².

Imaginemos a Metafísica cartesiana como uma peça teatral com reviravoltas, surpresas e reconhecimentos: a dúvida, a contraprova do pedaço de cera, a explicação do erro; mas também com seus diversos personagens, o *cogito*, Deus, a sensibilidade. O que aconteceria se um personagem ou um acontecimento fosse cortado da peça? A estrutura da peça mudaria, outros personagens e eventos ganhariam uma importância maior. Podemos entender a Quarta Parte do *Discurso do Método* de maneira semelhante, embora, por sua antecedência temporal, fosse mais justo apresentar as diferenças com relação às *Meditações* como acréscimos, e não como subtrações; o personagem que falta: o Deus enganador, posteriormente transformado em Gênio Maligno; o evento que não acontece: a passagem da incerteza total para a veracidade divina (não é que a veracidade divina esteja ausente da quarta parte do *Discurso do Método*, mas o que falta é a passagem da dúvida metafísica para a veracidade divina ao se provar Deus). A quarta parte do *Discurso* forneceu apenas três motivos para duvidar: os erros dos sentidos, os paralogismos para a matemática, e o argumento do sonho, nessa ordem.

Assim sendo, um personagem ganha maior relevo: a clareza e distinção como critério de verdade. Elas são apresentadas como a regra geral da verdade inferida a partir do *cogito*. Basta a constatação do *cogito* para que o critério de verdade seja definido, sem que o obstáculo do gênio maligno seja abordado. Tanto a *Terceira Meditação* como o *Discurso* alcançam o *cogito* depois da dúvida (seja ela considerada metafísica ou não no *Discurso*, para nós essa diferença pouco importa); ambos constataam a natureza meramente pensante; ambos se questionam: será que agora que uma verdade foi encontrada podemos definir aquilo que é

¹⁶¹ “Je ne sais pas si je dois vous entretenir des premières méditations que j’y ai faites; car elles sont si métaphysiques et si peu communes”

¹⁶² Forlin, em seu livro *O papel da Dúvida Metódica no Processo de Constituição do Cogito* (São Paulo. Humanitas. 2004), afirma que existe sim uma dúvida metafísica na parte quatro do *Discurso do Método*, mas que ela não se manifesta através do Deus enganador ou do gênio maligno, mas antes pelo argumento do sonho, o último apresentado quando Descartes duvida no *Discurso do Método*.

necessário (um critério de verdade) para fundamentar o conhecimento? Ambos os textos consideram que a clareza e a distinção constituem esse critério. Contudo, nas *Meditações*, o Gênio Maligno aparece para, se não refutar, ao menos abalar essa constatação, e será apenas com a remoção de tal obstáculo que a clareza e a distinção poderão ser plenamente revalidadas. Bem, citemos os textos: “*Après cela, je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vrai et certaine; car puisque je venois d'en trouver une que je sais être telle, je pensai que je dois aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut Être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*” (AT, VI, 33) e “*Sem dúvida nesse primeiro pensamento nada mais existe que certa percepção clara e distinta disso que afirmo; o que certamente não bastaria para tornar-me certo da verdade da coisa, se pudesse alguma vez acontecer que algo que eu percebesse tão clara e distintamente fosse falso*” (AT, VII 35) . Na *Terceira Meditação*, depois disso, entretanto, Descartes passa a testar essa regra de clareza para ver se algo a ameaça. Quanto aos primeiros graus da dúvida, o que era percebido clara e distintamente não era a existência do mundo, nem a correspondência plena entre as representações sensíveis e o mundo, mas apenas a presença da representação no intelecto. Porém, no caso da matemática, as verdades que eram clara e distintamente percebidas puderam ser questionadas pelo artifício do Deus Enganador, de modo que, para que a clareza e distinção voltassem a funcionar completamente, era preciso remover esse obstáculo do grande enganador: “*Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur*” AT, VII, 36 . Esse segundo tipo de consideração está ausente do *Discurso*, pois não temos o gênio maligno. Já a veracidade divina vai aparecer na parte quatro do *Discurso* em dois contextos: a verificação do mecanismo do erro (que corresponde às questões da *Quarta Meditação*) e a persuasão das naturezas por demais afeitas à sensibilidade ou às matemáticas.

Quando a clareza e a distinção ganham maior relevância, existe o fundamento para o *cogito* e para a prova da existência de Deus, entretanto, outros eventos do enredo não podem acontecer. Por exemplo, se a clareza e distinção ganham um relevo maior, tudo aquilo que

depende do obscuro e confuso é removido. Eis que podemos então perceber que tanto a prova de existência do mundo por meio da sensibilidade, bem como a da união substancial, ou se transformam ou desaparecem. A prova de existência do mundo se transforma completamente: não é pela consideração da sensibilidade ou da inclinação natural que ela se realiza, mas sim é apresentada, como vimos acima, como uma prova complementar para a metafísica. Existe uma certeza moral (não é fácil duvidar do mundo e do corpo), entretanto, para uma certeza metafísica, que possa remover os motivos de duvidar do mundo (os erros dos sentidos e os sonhos), é preciso uma prova de existência de Deus (parece que o mundo é provado pela remoção dos obstáculos que nos forçavam a duvidar dele). A prova da união, pelo contrário, está ausente dessa parte quatro, surgindo apenas na parte cinco, em um resumo feito por Descartes das considerações que fizera outrora sobre o ser humano. O homem não está no seu corpo como o piloto no navio, mas estreitamente misturado com ele.

Alguns paralelos podem ser traçados com as *Meditações Metafísicas*, que são uma exposição muito mais detalhada e aprofundada do pensamento metafísico de Descartes. Nesse outro texto, a dúvida metafísica e o Deus enganador estão presentes, o que modifica a história, permitindo a inserção de outros elementos. Por exemplo, a clareza e distinção perdem o privilégio de serem fundadas em si mesmas, logo é preciso afastar a dúvida metafísica para que elas possam ser total e completamente reabilitadas; a inclinação natural, que vai lidar com as ideias confusas e obscuras da sensibilidade, também é reabilitada por meio dessa mesma veracidade divina, que fornece o fundamento para as últimas provas das *Meditações*.

Agora, se consideramos as *Meditações Metafísicas* e o alcance mais amplo das considerações metafísicas realizadas nelas, podemos considerar como existe uma tensão entre o critério de verdade da clareza e distinção e as provas realizadas na *Sexta Meditação*. De maneira semelhante aos outros dois textos citados, a *Sexta Meditação* aponta a clareza e a distinção como critérios para a obtenção de um conhecimento verdadeiro. Aliás, em diversos momentos-chave desde a *Primeira* até a *Sexta Meditação*, a clareza e a distinção, bem como a indubitabilidade, aparecem como pontos centrais para as provas realizadas.

Na *Primeira Meditação*, logo ao adotar a dúvida hiperbólica como método para a obtenção de um saber verdadeiro, que poderia fundamentar toda a construção filosófica e

científica, Descartes aponta, por meio da primeira característica, ou seja, da hipérbole, que tudo aquilo em que pudesse haver qualquer dúvida deveria ser considerado, não como meramente duvidoso, mas como absolutamente falso. De outro lado, aquilo que escapasse a toda dúvida deveria ser considerado como absolutamente verdadeiro. Por meio da segunda característica (o caráter metódico), Descartes aponta a mesma coisa: pois utilizar a dúvida como método também significa apontar a indubitabilidade como critério de verdade, já que a dúvida vai colocando à prova os diversos tipos de conhecimento e suas respectivas fundamentações até encontrar um saber que resista a ela e possa ser utilizado como base para as demais verdades.

Na *Segunda Meditação*, Descartes encontra tal saber indubitável por meio de um procedimento bastante perspicaz, pois vai encontrar a verdade acerca da existência do sujeito como condição de toda e qualquer dúvida. Mas é na *Terceira Meditação* que alguns esclarecimentos adicionais são fornecidos, pois Descartes se pergunta se acaso sabe quais são as condições e prerequisites para saber se algum tipo de saber é verdadeiro, e conclui que, se um conhecimento é claro e distinto, isso deveria bastar, desde que nenhum desses conhecimentos claros e distintos pudesse ser posto em dúvida. Todavia, como a dúvida do Génio Maligno ainda pairava, então era preciso afastar tal empecilho para garantir a clareza e distinção, ou seja, a indubitabilidade, de modo que a remoção de todas as dúvidas parece ser o prerequisite e fundamento para a reabilitação da clareza e distinção como critério de verdade.

Nessa *Terceira Meditação*, ainda há algumas considerações que podem ser úteis para nossos propósitos, pois, em um outro contexto, a inclinação e a luz natural vão ser contrapostas frontalmente. Depois de mais uma vez enxotar os sentidos de uma forma bastante veemente, no primeiro parágrafo, para prosseguir com as provas metafísicas, que dependem apenas do entendimento, Descartes considera quais requisitos precisava alcançar para fundamentar o critério de verdade (ou seja, para remover a dúvida do Génio Maligno). Descartes analisa a maneira como costumeiramente, ou seja, irrefletidamente, ele considerava que as coisas materiais existiam, o que lhe permitirá elencar quais eram as bases para a crença habitual na existência do corpo: a inclinação natural e o constrangimento.

Tanto uma como o outro são desqualificados e removidos como bases sólidas para se provar a existência das coisas materiais e a correspondência entre as representações do sujeito e tais coisas. O constrangimento poderia resultar de uma faculdade desconhecida do sujeito cognoscente, enquanto a inclinação natural, que em latim é chamada de *impulsus* ou *impetus*,

nesse momento do texto é algo que se contrapõe à luz natural, única base sólida para a realização de provas.

Entretanto, interessam-nos particularmente as muitas transformações são operadas da *Terceira* para a *Sexta Meditação*, incluindo as transformações que vão permitir que a prova de existência do corpo e a união substancial se demonstrem e constatem. Entre elas, uma das principais mudanças é a aquisição da veracidade divina, depois da *Terceira* e da *Quarta Meditações*. Tal veracidade é justamente o que permite reabilitar a inclinação da natureza e fundamentar sobre ela duas importantes provas.

Se, por um lado, o pensamento de Descartes sempre afirmou e reafirmou a clareza e distinção como critério de verdade, o que também ocorre na *Terceira Meditação*, nas provas da *Sexta Meditação* um outro tipo de critério parece ser utilizado. Partimos aqui da esclarecedora distinção realizada por Landim entre critério de verdade e noção de verdade. Como vimos, a noção de verdade em Descartes é algo transcendentemente claro que, contudo, pode receber uma definição puramente nominal (é a adequação entre o pensamento e a coisa). O que permite verificar quando essa adequação se realiza é o critério de verdade: a indubitabilidade fornecida pela clareza e distinção. Entretanto, nos parece que Descartes utilizou, na *Sexta Meditação*, uma outra via para alcançar a indubitabilidade que garante a adequação: trata-se justamente daquilo que define como natureza ou inclinação natural. Verifiquemos um pouco melhor o que é tal conceito nas *Meditações* e os problemas que ele gera.

Assim como a sensibilidade, a inclinação natural ou natureza passa por um longo processo de depuração nas *Meditações* até alcançar suas condições legítimas de aplicação. Ela também passa, no decorrer do texto, de preconceito a ser vencido a instrumento a ser utilizado. Mas, além de sofrer essa mesma metamorfose, ela passa por mudanças adicionais. Como adiantamos, a veracidade divina é que valida enfim a natureza a ponto dela poder ser utilizada na prova de existência do corpo e no esclarecimento acerca da união. Sua condição de validade é que, existindo uma grande inclinação para se acreditar em algo e não existindo nenhuma faculdade capaz de refutar tal inclinação, então tal inclinação é verdadeira; do contrário Deus seria enganador, tendo fornecido para o sujeito uma natureza que o engana mesmo quando funciona corretamente.

Esse conceito será utilizado na prova de existência dos corpos materiais. Nas *Meditações*, tal prova funciona por uma espécie de eliminação. Existe uma faculdade de sentir passiva no sujeito, que por isso implica uma faculdade ativa de produzir tais sensações. Tal faculdade poderia estar no próprio sujeito, em Deus, em uma causa eminente mais perfeita que o corpo, ou no próprio corpo extenso. Não poderia estar no sujeito, pois uma faculdade oculta que criasse tais sensações seria um absurdo: sendo pensamento e vontade, o sujeito perceberia tal faculdade. Não poderia estar em Deus, pois dessa maneira ele seria enganador, da mesma maneira não poderia estar em outros seres mais perfeitos que o corpo. Como existe uma grande inclinação para acreditar que as sensações vêm dos corpos e não existe nenhuma faculdade que refute tal inclinação, então as sensações vêm dos corpos extensos. Depois disso, essa mesma inclinação natural leva o sujeito a considerar que possui um corpo e que está de tal forma misturado com ele que forma uma espécie de composto substancial. Que sente e sofre.

A inserção da veracidade divina como fundamento para a intuição permitiu abrir o caminho para as provas acerca do corpo na *Sexta Meditação*. Tal veracidade é o elemento que serve de fundamento não só para a intuição, mas também para a inclinação natural, usadas para alcançar a indubitabilidade.

Agora, se retornamos às *Regulae* e suas naturezas simples, podemos constatar um segundo fato interessante: a veracidade divina transforma profundamente as naturezas simples das *Regulae*, descobrindo mais um continente, todo um novo mundo na metafísica cartesiana. Nas *Regulae*, quando a fundamentação estava apenas na clareza e distinção, sem o apoio da veracidade divina, as naturezas simples alcançadas pelo sujeito se limitavam a dois tipos: as naturezas simples de ordem corporal e as de ordem mental (além delas, existiam as comuns e os axiomas com validade geral, mas essas não se referiam a coisas, e sim a relações). As *Meditações* forneceram a possibilidade para que um terceiro tipo de naturezas simples fosse inserido, as que não dependem da clareza e distinção, as que escapam da alçada do entendimento: a união, enfim pode ser completamente apresentada e integrada. Posteriormente, quando voltar a tematizar algumas questões semelhantes às das *Regras*, Descartes, ao fazer sua lista de noções primitivas para Elizabeth, insere, junto com as extensas e as espirituais, também a união como terceira noção primitiva, com papel análogo.

Em uma carta que enviou para Mersenne em 1639, Descartes afirmava que aqueles que gostavam da geometria, desgostavam da metafísica e vice-versa, o que ocorria pelo diverso

tipo de faculdade utilizada: em um caso a imaginação, no outro o puro entendimento. Poderíamos concluir que ambos os grupos não gostariam da união, justamente por ela envolver um terceiro tipo de faculdade e um outro tipo de prova. Marion afirma que a principal questão para entender a *Sexta Meditação* é entender como funciona a corporeidade em Descartes (a terceira noção primitiva). De fato, muitos problemas se resolvem quando essa noção meio esquecida é resgatada: por exemplo, um aparente círculo é desfeito na prova de existência do mundo (a união, assim como o pensamento, não teria sido postas em dúvida. O que foi posto em dúvida foi o corpo extenso); da mesma maneira a conciliação entre distinção e união, pois o que se distingue são as noções primitivas de pensamento e de extensão, ao passo que a de união não possui elementos distintos, justamente porque é primitiva. Mas nós, afastando-nos de Marion, preferimos tratar de alguns outros problemas relativos à união, pois acreditamos que a terceira natureza simples é sim posta em dúvida na *Primeira Meditação*, e que a prova de existência do corpo tem como principal problema, com foi apontado por Malebranche e Espinosa, a permuta da intuição pela inclinação. Todo nosso esforço foi, baseados na boa indicação de Lívio Teixeira, lidar com o *natura docet*. Mas em que condições ela poderia ser reabilitada? Como garantir que as provas baseadas nos ensinamentos da natureza sejam verdadeiras? Afinal, tudo que a natureza nos ensina é verdadeiro e, se erros existem, é por confiarmos em uma pseudo-natureza que não passaria de nossos preconceitos, ou por não avaliarmos como podemos desmentir uma inclinação falsa.

Não é que a prova de existência do corpo e a prova da união estejam fora dos limites da ordem das razões, mas estão nas fronteiras mesmas dessa ordem. Mais uma vez temos a imagem da borda com uma face voltada para o interior e outra voltada para o exterior.

O recurso à inclinação tem semelhanças com o papel da clareza e da distinção nas primeiras provas. Ele garante a indubitabilidade. Ele se fundamenta também na veracidade divina. Entretanto, parafraseando Gueroult, é como uma espécie de certeza negativa, mais do que positiva.

Esse era um de nossos objetivos: mostrar como a união possui semelhanças e diferenças com o restante da filosofia de Descartes. Embora não seja um conceito claro e distinto, e receba sua certeza por um caminho oblíquo e um pouco enviesado, tal caminho não é

contraditório com a ordem das razões, mas lhe é complementar, é o desenvolvimento que a ordem das razões permite alcançar para se chegar até a ordem do vivido e da vida.

Aqui também podemos esboçar o caminho que vai religar tais questões em Descartes com o pensamento de Leibniz. Ambos se fundamentam em Deus, mas de maneira diversa. Descartes, com a criação das verdades eternas, cria as condições para o intuicionismo, ao fazer das verdades algo comensurável com a faculdade de conhecer do sujeito, pois podem ser apreendidas por uma intuição imediata e instantânea. Por outro lado, também cria as condições para a inclinação natural e para a união, pois a criação das verdades, pelo mesmo movimento que cria a intuição, também cria a zona de sombra das coisas que não são totalmente conhecidas pelo sujeito, cria a instabilidade das regras da lógica, a necessidade da veracidade divina como fiador da constância e universalidade dos princípios. Leibniz, por sua vez, ao lidar com as verdades eternas não criadas, faz com que os homens e Deus convenham e comunguem nas mesmas regras lógicas, as quais recebem uma validade universal; a verdade deixa de ser totalmente comensurável, e a intuição torna-se um ideal e fim para uma definição que se realiza progressivamente no tempo. Essas regras lógicas universalmente válidas vão impedir a existência de um espaço de sombra no Leibnizianismo, por isso o racionalismo de Leibniz é integral quando comparado ao de Descartes. Em Leibniz, mesmo os mistérios da fé se submetem ao supremo princípio de não contradição. Assim, a união em Descartes acaba ficando como uma borda entre o saber e o não saber, é um janus bifronte.

§6 Polêmicas sobre a União Substancial.

Os diversos comentadores de Descartes tentaram explicar a dificuldade da *Sexta Meditação* de múltiplas formas. Gueroult¹⁶³ sugeriu que a dificuldade da última Meditação é ocasionada pelo fato dela depender dos demais temas, anteriormente tratados nas outras meditações: ela é mais difícil por ser mais complexa. Marion aponta a questão da

¹⁶³ “La VI Méditation achève le déroulement de la chaîne des raisons. Aussi offre-t-elle le maximum de complexité, comme il est naturel à une dernière raison, qui est nécessairement de toutes la plus composée et la plus difficile” GUEROUT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier Montaigne. 1968. pág. 7. “A Sexta Meditação conclui o desenvolvimento da cadeia de razões. De tal modo, ela oferece o máximo de complexidade, como é natural a uma última razão, que é necessariamente a mais composta e a mais difícil de todas”.

corporeidade (corpo próprio do sujeito, corpo extenso e material e a ignorância da diferença entre ambos) como o grande nó que não pode ser desatado por permanecer obscuro para a grande maioria dos comentadores, intérpretes, objetores ou sucessores de Descartes¹⁶⁴. Acreditamos, de nossa parte, que os problemas de interpretação da *Sexta Meditação* e, particularmente, da união substancial provêm de diversas causas, subordinadas a uma causa principal: a impossibilidade dos comentadores e intérpretes de se manterem nos limites estabelecidos por Descartes, isto é, a impossibilidade de considerar a união, assim como a criação das verdades eternas, como um tipo diverso e particular de saber (no caso da união como uma inclinação ao invés de intuição) e um tipo diverso e particular de ser (*unum per se/homem concreto* ao invés de substância). Alguns empurraram a união para o lado do absurdo, do paradoxal, do contraditório, outros a empurraram para o lado do saber claro e distinto, poucos tentaram perceber como tal noção se equilibra dificilmente, não entre o paradoxal e o distinto, mas entre a intelecção total daquilo que pode ser intuído de maneira clara e distinta e a obscuridade de uma noção que é alcançada por meio da inclinação natural, embora a inclinação esteja inserida em uma ordem em que as razões anteriores foram conquistadas graças à intuição, e, da mesma maneira que a intuição, esteja baseada na veracidade divina. Existem semelhanças e diferenças entre a união e as demais teses metafísicas de Descartes; o problema é diluir essas diferenças e tentar submeter a união a um regime de inteligibilidade que não é o seu. Se existem os erros dos escolásticos, cuja gênese é ilustrada pelo décimo escrúpulo das *Sextas Objeções* ao tratar do conceito de peso; se existem os preconceitos do senso comum que irrompem com a sensibilidade ao longo das *Meditações Metafísicas*; também existem as demandas indevidas dos filósofos, encantados pelo espírito de clareza e distinção do cartesianismo. Todos os três personagens da *Recherche de la Vérité* têm seus desvios e excessos corrigidos... Epistemon (o escolástico), Poliandro (o senso comum), mas também, surpreendentemente, Eudoxo (os desvios do cartesianismo), não escapam da crítica... Nas cartas que enviou para Elizabeth, é justamente essa voracidade desmedida por clareza e distinção que é apresentada como o erro e entrave que bloqueia um

¹⁶⁴ Quase ninguém, antes de Marion, tinha sido capaz de vislumbrar a particularidade e novidade do conceito do corpo do sujeito em Descartes. Uma das únicas exceções é Merleau-Ponty, que escreveu uma nota em 01/02/1960: “*L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain non fermé, ouvert en tant que gouverné par la pensée, - est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est pas de l'en soi (s'il était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corps et vivant - humain qu'en s'achevant dans une 'vue de soi' qui est la pensée.*” “A idéia cartesiana de corpo humano como humano não fechado, aberto na medida em que governado pelo pensamento, - é talvez a mais profunda ideia da união da alma e do corpo. É a alma intervindo em um corpo que não é do em si (se o fosse, seria como um corpo animal), que não pode ser corpo e vivo – humano senão se perfazendo em uma ‘visão de si’ que é o pensamento”. MARION. *Sur La Pensée Passive de Descartes*. Pág. 269.

posicionamento correto quanto à união da alma e do corpo: “É apenas usando da vida e das conversações ordinárias, e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que aprendemos a conceber a união¹⁶⁵”. Muitos outros comentadores, igualmente, renderam-se a esse anseio, aplicando-o indevidamente à união.

Para demonstrar tal ponto, vamos nos referir alguns textos em que Descartes presta esclarecimentos acerca da união, depois vamos tratar da tradição interpretativa acerca da união, tentando demonstrar como a voracidade por clareza e distinção completas bloqueia o acesso à união.

Existem três importantes provas na *Sexta Meditação* e a ordem de prioridade lógica entre elas gerou diversas disputas entre os intérpretes: a existência de um mundo material de corpos extensos, a distinção real entre alma e corpo e a união substancial¹⁶⁶. Se a prioridade lógica é um problema para os comentadores, a aparente contradição entre a prova da distinção real e a da união é um verdadeiro escândalo filosófico que se estendeu do século XVII até nossos dias. Uma questão bastante difícil de ser resolvida, mas que Descartes não deixou de enfrentar, por exemplo, nas cartas para Elizabeth. Vamos apresentar a resposta de Descartes ao problema e tentar mostrar que ela não é totalmente disparatada: a sensibilidade, que foi atacada e combatida ao longo de todo o percurso anterior das *Meditações*, finalmente se encontra reabilitada na *Sexta Meditação*, sua posição e função foram transformadas, de modo que ela não é mais base para erros, mas se encontra depurada e purificada, podendo ser usada tanto para provar a existência do corpo, quanto para provar (ou constatar) a união.

Logo depois de provar a distinção¹⁶⁷ entre o corpo e a alma (posteriormente chamadas de substância extensa e substância pensante), Descartes, por meio da sensibilidade e da

¹⁶⁵ “C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps” DESCARTES, R. Correspondance avec Elizabeth. Paris. GF Flammarion. Pág. 74.

¹⁶⁶ Apenas para nos manter em Gilson, Gueroult e Marion, vemos que Gilson afirma que a prova de existência do corpo deve preceder a prova da distinção entre ambos, Gueroult afirma o contrário, já Marion afirma que é a prova da união que deve vir antes da prova de existência do mundo material.

¹⁶⁷ Descartes afirmou que a distinção apenas atrapalha o conhecimento da união, então não vamos analisar a prova da distinção, até porque fizemos isso no mestrado: SPARVOLI, W. A *A Questão das Substâncias Corporais em Leibniz*. São Paulo, DF FLLCH USP, 2010. Acreditamos que, nesse momento, a união possa e deva ser tratada separadamente da distinção.

inclinação natural, vai constatar que a alma se encontra unida ao corpo, não como um piloto em seu navio, mas estreitamente misturada com ele a ponto de formar uma união:

“Contudo, não há nada que esta natureza me ensine mais expressamente do que que eu tenha um corpo, o qual está mal quando sinto dor, que necessita de comida ou bebida quando padeço de fome ou sede e outras coisas similares; portanto, nem devo duvidar que algo nisso seja verdade. A natureza também ensina por meio dessas sensações de dor, de fome, de sede etc., que não estou no meu corpo como um piloto no navio, mas que estou estreitissimamente conjunto e quase misturado com ele, a tal ponto que componha com ele uma unidade¹⁶⁸” (AT, VII, 80-1).

As demais *Meditações* forneceram a condição de possibilidade para tal prova: a veracidade divina (que reabilitou a inclinação natural, que havia sido abandonada na *Terceira Meditação*, como vimos um pouco acima). Essa breve prova, entretanto, gerou diversos problemas e suscitou diversas interpretações; vamos verificar algumas delas.

Acredito que dois grandes problemas surgem quando consideramos a tese da união. Em primeiro lugar, uma tendência das “mentes cartesianas” acostumadas a exigir sempre clareza e distinção, de tentar compreender totalmente a união substancial por meio do entendimento. Em segundo lugar, a aparente contradição insuperável entre o dualismo/distinção e a união. Antes de mensurarmos as demais interpretações para tal questão, vamos considerar alguns importantes esclarecimentos de Descartes feitos para Arnauld e para Elizabeth. A partir desses esclarecimentos, poderemos julgar melhor a relação da união com o entendimento, bem como com a distinção e o conceito de substância. Pretendemos mostrar em que medida a união é colocada, se não fora, ao menos no limiar do alcance dessas outras noções.

O teólogo jansenista teve a astúcia de em primeiro lugar questionar a aparente contradição da *Sexta Meditação*, pois, ao considerar o argumento da distinção entre as substâncias (apresentado como um dos principais objetivos das *Meditações* na carta-prefácio

¹⁶⁸ “Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat quod habeam corpus, cui male est cum dolorem sentio, quod cibo vel potu indiget, cum famem aut sitim patior et similia; nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis. Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis et caetera, me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo at unum quid cum illo componat”

aos teólogos da Sorbonne, confraria da qual Arnauld participava), notou que o argumento parecia provar em demasia, já que parecia fazer do homem o piloto no navio, diferentemente daquilo que Descartes afirmava logo na sequência da *Sexta Meditação*: “*Podemos acrescentar a isso que o argumento proposto parece provar demais, e nos conduzir a essa opinião de alguns platônicos (que entretanto nosso autor refuta) de que nada de corporal pertence à nossa essência, de modo que o homem seja apenas um espírito e o corpo somente o seu veículo*”¹⁶⁹”

A resposta de Descartes é bastante precisa, pois ele afirma que considerar que duas coisas são distintas e separáveis apenas pelo poder de Deus, estando cotidianamente juntas, parece um argumento forte em prol de sua união: “Pois eu não penso que, para mostrar que uma coisa é realmente distinta de outra, possa-se nada dizer de menos, senão que ela pode ser separada pela onipotência divina”¹⁷⁰”. (Idem pág. 353). Depois, afirma que uma substância pode ser considerada completa ou incompleta de acordo com o referencial assumido, por exemplo, a mão que é uma substância completa considerada em si mesma e incompleta quando o corpo é considerado: “E como esse que diria que o braço de um homem é uma substância realmente distinta do resto de seu corpo, não negaria por isso que ele é da essência do homem inteiro”¹⁷¹” (IDEM, IBID). A conclusão que tira desses dois argumentos é que alma e corpo formam uma *união substancial* ou segundo o modo da substância. A maior astúcia da resposta de Descartes está nessa pequena minúcia: como notado por Marion¹⁷², Descartes nunca chama a união de substância, sempre usando o termo em forma de advérbio ou adjetivo, nunca como substantivo, ao se referir ao homem. Entretanto, essa pequena distinção não implica que temos que nos livrar do vocabulário da substância, ou que a substância foi um erro na curva do cartesianismo, o qual Descartes foi forçado a cometer pela insistência de Hobbes e de Arnauld em suas objeções. A noção de substância funciona muito bem se for restrita ao domínio ao qual pertence: ao das *ideias claras e distintas*, e, por consequência, à distinção entre as substâncias extensa e pensante, mas funciona muito mal quando aplicada indevidamente ao domínio da união substancial¹⁷³.

¹⁶⁹ “On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule. DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*. Paris. Flammarion. 1992.pág 329.

¹⁷⁰ “Car je pense pas que, pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, sinon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut être séparée”

¹⁷¹ “Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence du homme entier”

¹⁷² MARION, J.-L. *Sur La Pensée Passive de Descartes*. Pág. 178.

¹⁷³ Nesse tocante, mais esclarecedoras que as considerações de Marion, são as considerações de Merleau-Ponty

A questão de Arnauld é perfeitamente válida, entretanto, a resposta de Descartes parece misturar indevidamente elementos da escolástica em seu pensamento: a própria metáfora do piloto no navio é um argumento tradicionalmente escolástico utilizado contra o cartesianismo, bem como a noção de *unum per se* que é utilizada nas cartas que trocou com Regius, mesma ocasião em que confirma o uso do termo forma substancial. Aparentemente, após haver implodido os pilares filosóficos nos quais se apoiavam essas doutrinas escolásticas (seja o realismo na teoria do conhecimento, seja a ontologia hilemórfica), Descartes também utiliza os “ensinamentos dos mestres”, o terceiro elemento que fora apresentado como pernicioso na metáfora do quadro na *Recherche de la Vérité* (AT, X, 507-8). Entretanto, ao reutilizar tais elementos, ressignifica-os, inserindo-os em um contexto filosófico diverso do da escolástica: a forma substancial, o *unum per se*, a crítica do piloto no navio recebem um significado profundamente cartesiano. Para entender completamente a explicação fornecida nas cartas para Arnauld, as cartas para Elizabeth precisam ser consultadas.

As duas primeiras cartas que Descartes trocou com Elizabeth apresentam uma série de questões elucidativas para entendermos o pensamento de Descartes acerca da união. Primeiramente, Descartes recua da noção de substância para a de noção primitiva, o que parece distanciá-lo de sua ontologia para um idealismo como o das *Regulae*. Ao invés de afirmar que existem dois tipos de substância e uma união dessas duas em um composto, Descartes parte do caráter primordial de cada uma dessas noções. Entretanto, antes de partir para essas três noções, enumera, assim como no artigo 48 da Parte I dos *Princípios da Filosofia*, as características mais básicas que são comuns a todas as coisas existentes, que são *Être, nombre et duration*. Essa nova lista permite dissipar um equívoco derivado do artigo 48,

(*O Olho e o Espírito*, São Paulo. Cosac Naify 2004), pois de acordo com esse, a objetificação e a geometrização do mundo, para os quais a *res extensa* parece contribuir, são apenas uma etapa do pensamento cartesiano. Quando Descartes tenta na *Dióptrica* tratar da visão de acordo com um modelo mecanicista, objetivista, encontra uma barreira e uma limitação na instituição da natureza, posteriormente, na união, o fracasso dessa tentativa de matematização e objetificação total do mundo é também uma abertura, uma abertura para o ser do homem concreto, mas também para o ser do mundo, uma abertura para um tipo de pensamento talvez muito mais próximo do próprio projeto de Merleau-Ponty. Retraçar o pensamento cartesiano na *Dióptrica* é retraçar a história de uma tentativa (objetivação e matematização total do mundo) e de seu fracasso (a instituição da natureza, que surge como uma barreira invencível para tal projeto, devido a sua intrínseca obscuridade), mas também mostrar como esse fracasso apontou para uma abertura imprevista. Acreditamos que a noção de substância possui um papel muito interessante em Descartes, também duplo: por um lado, ela contribui para a objetivação do mundo, acreditamos que o espaço é composto de três dimensões e é pura e simplesmente a extensão geométrica tornada real, essa é uma etapa de objetificação, entretanto, existe uma passagem dessa mera consideração objetiva para o ser por meio da veracidade divina. A substância então teria uma face de noção objetiva, quando a consideramos como uma idéia clara e distinta e pensamos no atributo, mas possui uma face voltada para o ser, quando pensamos na existência independente do atributo (*Princípios da Filosofia*, Parte I, 63 e 64). A união, entretanto, possui com a clareza e distinção das ideias do entendimento uma relação menos imediata e mais enviesada. Ela não possui essa face de objetividade que a noção de substância possui.

pois nele, ao invés de *Être*, Descartes falou de substância, que como sabemos não é referido à união substancial jamais. Parece-nos que um dos motivos para alguns intérpretes terem afirmado que a união era um terceiro tipo de substância foi esse texto do parágrafo 48, quando ele afirmava que a noção geral de substância devia ser aplicada a tudo que existia, portanto, também para a união que, logo em seguida, no mesmo parágrafo 48, foi apresentada, mas não como substância, mas antes como o substrato no qual as características que não são nem totalmente mentais, nem totalmente extensas deveriam se apoiar. Além dessas noções primitivas gerais, existem algumas específicas e todo o saber humano consiste em discriminar corretamente o que pode ser aplicado a cada uma delas. Por exemplo, a causalidade por contato deve ser referida à noção primitiva de extensão, bem como a vontade deve ser referida à noção primitiva de pensamento; a força que a alma tem para mover o corpo, assim como os sentimentos, devem ser referidos à união. Entretanto, imaturamente, as características de cada uma delas foram aplicadas indevidamente às outras, como, por exemplo, no caso do peso, no qual a força que a alma tem para mover o corpo foi transferida para a extensão, gerando os pressupostos da filosofia escolástica, um tipo de sistematização filosófica dos erros da juventude. Esse é um primeiro aspecto importante a ser constatado, o recuo da substância para as noções primitivas quando a união está no foco da discussão.

Um segundo ponto importante é definir qual faculdade do conhecimento é adequada para lidar com cada uma dessas três noções: no caso do pensamento, a faculdade utilizada é a faculdade do entendimento (a alma não pode ser imaginada ou vista), no caso da extensão, é o entendimento ajudado pela imaginação, e no caso da união, apenas a sensibilidade. O que implica que a união é sentida, ao invés de entendida. Esse segundo ponto coloca diversas outras questões. Em primeiro lugar, a união diz respeito à sensibilidade, ela é uma noção que escapa das ideias claras e distintas do entendimento, que escapa da definição precisa de substância, mas isso não significa que ela escapa totalmente da racionalidade, pois a sensibilidade que permite alcançar a união é a culminação de todo um processo racional realizado nas *Meditações*. Sem toda a cadeia de razões ela não poderia ser alcançada.

Munidos dos esclarecimentos fornecidos a Elizabeth, podemos retornar às respostas dadas para Arnauld. Com efeito, se entendermos o “Homem”, apresentado nessas respostas, como a noção primitiva de união, o entendimento da resposta de Descartes fica um pouco mais claro. O Homem, isto é, a união não é um terceiro tipo de substância surgido da junção das outras duas, mas quando considerado em si mesmo é completo e corresponde a uma

noção primitiva. Entretanto, o registro das substâncias ainda se mantém válido e resguardado quando aplicado à alma e ao corpo.

A noção de união substancial não deve ser entendida segundo o léxico da substância e muito menos como uma reunião e fusão dos dois outros tipos de substâncias. Ela é uma terceira instância no cartesianismo, posteriormente chamada de terceira noção primitiva. Descartes resgata a tese escolástica em suas palavras, mas modifica profundamente o espírito dela. Hamelin e Marion, um em 1905 e o outro em 2013, apontaram a ligação da tese de Descartes com o léxico escolástico. Hamelin cita um dicionário de escolástica de 1881¹⁷⁴, enquanto Marion relembra as teses de Tomás e de Suarez acerca do *unum per se*, mas, se Descartes mantém o léxico, transforma profundamente o sentido. Por exemplo, tomemos a questão 75 da *Suma de Teologia* de São Tomás e as respostas de Descartes a Arnauld:

.”Assim a mão é uma substância incompleta quando é referida ao corpo todo do qual é parte, mas é uma substância completa quando é observada sozinha. E certamente da mesma maneira mente e corpo são substâncias incompletas, quando referidas ao homem que compõem mas observadas sozinhas são completas”¹⁷⁵.” AT, VII, 222

“This particular thing can be taken in two senses. Firstly for anything subsistent, secondly for that which subsists and is complete in a specific nature [...] So that a hand can be called this particular thing in the first sense, but not in the second. Therefore, since the human soul is a part of human nature, it can be called this particular thing in the first sense, as being something subsistent; but not in the second, for in this sense the composite of body and soul is said to be this particular thing”. Pág 64, Questão 75, parte I¹⁷⁶.

A argumentação parece dizer a mesma coisa, mas, de fato, tudo se transforma profundamente. Relembremos o dito de Tancredi no *Leopardo* de Lampedusa: “às vezes tudo tem que mudar, embora tudo continue a mesma coisa”; nesse caso, tudo tem que permanecer a mesma coisa para que tudo mude profundamente. Seja por motivos teológicos ou políticos,

¹⁷⁴ HAMELIN, ° *El Sistema de Descartes*. Buenos Aires. Losada. 1949. Pág. 296.

¹⁷⁵ *“Ita manus est substantia incompleta, cum refertur ad totum corpus cuius est pars, sed est substantia completa, cum sola spectatur. Et eodem plane modo mens et corpus susnt substantiae incompletae, cum refertur ad hominem quem componunt; sed, solae spectae, sunt completae »*

¹⁷⁶ AQUINAS.T. *On Human Nature*. Hackett. Indianapolis. 1999. Pág. 64.

seja por conveniências para falar com os escolásticos, Descartes mantém um texto bastante semelhante ao de São Tomás no léxico, contudo o modifica profundamente no significado e nas consequências: o *unum per se da união substancial* alcançado por Descartes é algo diferente do hilemorfismo escolástico, daí que seja um exagero fazer como Hamelin, que identifica o cartesianismo com a escolástica nesse ponto¹⁷⁷. Vamos tentar mostrar a especificidade da transformação que Descartes opera nesse léxico escolástico: as duas substâncias completas, quando consideradas em si mesmas, não são forma e matéria, mas a substância extensa e pensante; a união substancial não é um composto hilemórfico, uma junção de matéria e forma, mas antes uma união substancial, não sendo nem sequer uma substância.

Quando Descartes se refere aos ensinamentos de seus mestres, as bases mesmas que os sustentavam, tanto as bases epistêmicas (o realismo escolástico) quanto as bases ontológicas (a separação entre forma e matéria), foram implodidas. Então, a apropriação do vocabulário significa antes que a forma substancial escolástica deve ser entendida como a alma cartesiana, que o *unum per se* escolástico deve ser entendido como a união substancial e não vice-versa.

Eis que surgem os problemas da postura cartesiana e Descartes tem que combater a voracidade de clareza e distinção do próprio Eudoxo. Descartes não se contenta em apresentar um esquema para lidar com a união, em definir suas características e as noções que devem ser referidas a ela, não se contenta em apontar a sensibilidade como a faculdade que lida com a noção de união. Ele apresenta a gênese do problema, da mesma maneira como lidou com os preconceitos seja do vulgo, seja dos escolásticos, que ele apresentou por meio da consideração dos preconceitos da infância e da confusão entre as três noções primitivas. Agora, apresenta o motivo pelo qual Eudoxo emperra no processo e não consegue completar a *Sexta Meditação*. O filósofo acostumado a lidar com as noções claras e distintas e com a ordem das razões não consegue aceitar uma ordem do vívido (*vécu*), não consegue abdicar da clareza e distinção com a qual se acostumou com grande esforço, não consegue se liberar e aceitar que nesse caso, em que predominam ideias confusas, a sensibilidade e a inclinação fazem as vezes do

¹⁷⁷ “Si volvemos ahora a las generalidades de esta teoria, podremos ver, por el cotejo de algunos textos, en qué forma tan literal Descartes se ajusta a la escolástica”. HAMELIN, *El Sistema de Descartes*. Buenos Aires. Editorial Losada. Pág. 298. Logo em seguida cita um dicionário de escolástica, que fala da substância completa e da substância incompleta. Nossa tese é que o acordo de Descartes com a escolástica é literal, os ensinamentos dos mestres são readmitidos também, mas se a letra continua, muito do espírito muda. Pois simplesmente ao transportar os termos da escolástica para sua filosofia, Descartes já os transforma profundamente, então quando fala de forma, de *unum per se*, do piloto no navio, Descartes não entende as mesmas coisas que os escolásticos e nem tem as mesmas preocupações e problemas. Todos esses conceitos têm como horizonte a teoria da união e não o hilemorfismo.

entendimento e da intuição. Entretanto, se Elizabeth tivesse escrito uma outra carta pressionando-o acerca da união, Descartes poderia ter respondido: já tiramos o máximo de inteligibilidade possível de tal noção, tudo que havia nela para ser extraído o foi, o que resta é sua face obscura e inexplorável pelo entendimento, a qual contudo pode ser vívida pela sensibilidade.

Munidos dessas rápidas considerações, podemos esboçar o quadro geral dos comentários. O cartesianismo é considerado: uma linha reta, um tecido branco completamente liso, a pura luz da razão, um cristal de pura clareza e distinção. Porém, a união substancial surge como: um nó; uma dobra; uma sombra; uma mancha de obscuridade nesse cristal puríssimo. As posturas dos diversos comentadores variaram bastante ao longo do tempo, mas uma característica parece persistir em diversas leituras: a tentativa de iluminar esse espaço de obscuridade da filosofia de Descartes com algum tipo de luz emprestada de outro filósofo ou mesmo do próprio Descartes.

Algumas interpretações não tiveram pudores em inserir no vazio deixado pela tese da união seja alguma outra tese clara e distinta retirada do pensamento de Descartes, seja retirada da filosofia de outrem. Tomemos como exemplo a tendência de interpretar a união como um terceiro tipo de substância, tendência que pode se verificar em Laporte¹⁷⁸, em Teixeira¹⁷⁹. Tal tendência pode encontrar base textual no artigo 48 dos *Princípios da Filosofia* (onde tudo é chamado substância), mas é desmentida pela carta para Elizabeth (onde na mesma classificação a substância é substituída pelo ser, *être*). De maneira similar, outros transplantaram uma ideia clara e distinta não do cartesianismo, mas da filosofia de outrem. Hamelin, por exemplo, afirma que, apesar da verdade histórica do cartesianismo ser a união, a sua verdade lógica deveria ser o ocasionalismo¹⁸⁰.

¹⁷⁸ LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris. PUF. 1950. Pág. 235. “*L’union de l’âme et du corps est-elle une notion primitive? Assurément, car elle n’en présuppose point d’autre avant elle. Ni plus, ni moins que la pensée et l’étendue, elle est substance*”. “A união da alma e do corpo é uma noção primitiva? Certamente, pois ela não pressupõe outra antes dela. Nem mais, nem menos que o pensamento e a extensão, ela é substância”.

¹⁷⁹ TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo. Brasiliense. 1990. Pág. 91. Que quer dizer para ele esse caráter substancial da união? Que a união é uma substância ao mesmo título que a alma e o corpo são.”

¹⁸⁰ HAMELIN, O *El Sistema de Descartes*. Buenos Aires. Editorial Losada. Pág. 286 “*dado el dualismo de alma y cuerpo, Descartes debía llegar al ocasionalismo. En otros términos, la filiación de las doctrinas establece una necesidad ideal, no un hecho; y en consecuencia, el ocasionalismo de Descartes es más bien una verdad lógica que un hecho histórico*” “E dado o dualismo de alma e corpo, Descartes devia chegar ao ocasionalismo. Em outros termos, a filiação das doutrinas estabelece uma necessidade ideal, não um fato; e, em consequência, o ocasionalismo de Descartes é antes uma verdade lógica que um fato histórico.”

Dentre as leituras que tomam emprestada a luz de outra filosofia, também podemos citar os ótimos trabalhos de Marion e de Alquié. Neste último existe uma antecipação do kantismo, que, no entanto, não desconsidera a particularidade de Descartes (na verdade, sou bastante tributário dessa postura); por sua vez, Marion recorre a alguns conceitos da fenomenologia, como, por exemplo, a *Leib* de Husserl. Ambos os autores tentam direcionar a luminosidade fornecida por outras filosofias para esclarecer, na medida do possível, o problema da união em Descartes. É como se o kantismo ou a fenomenologia fossem uma luminária manejada e direcionada para a questão posta por Descartes. Tal expediente é bastante útil, contudo, por vezes, há uma identificação excessiva e, ao invés de interpretar Descartes com a ajuda de novas luzes, parecem fazer um transplante de entidades filosóficas para o cartesianismo, como no caso da *Leib* de Husserl.

O principal problema dessas posturas é que elas deixam escapar a especificidade da união substancial cartesiana ao implantar algo em seu lugar. Descartes teve plena consciência dessa limitação dos filósofos e dos problemas ingentes que a tese causaria neles. Escreveu a Elizabeth que todas as questões que ela havia levantado se deviam a seu apego demasiado à tese da distinção, à impossibilidade de se desvincular do entendimento em favor da sensibilidade. Podemos acrescentar que os filósofos que foram ler Descartes sempre tiveram um apetite tremendo por clareza e distinção, não podendo aceitar muito bem uma tese que escapasse desse modelo. Acreditamos que a união é uma tese muito especial e com um estatuto bastante diferenciado em Descartes, pois em certa medida ela escapa da alçada da razão, sendo possível chegar a ela apenas por caminhos oblíquos e expedientes indiretos. No entanto, se, como esses filósofos, a Princesa continuasse com suas críticas contra Descartes, esse poderia continuado assim a carta fictícia que iniciamos acima: cara Princesa, não se preocupe com a união substancial, todas as condições de possibilidade racionais para ela foram garantidas nas *Meditações*, a sensibilidade que a sustenta foi garantida racionalmente, a veracidade divina que a mantém operante, também. Apesar de não podermos conhecer a sua essência de maneira clara e distinta pelo entendimento, todas as suas funções estão garantidas.

§7 *A terceira noção primitiva.*

As mencionadas cartas a Elizabeth, ao introduzirem as três noções primitivas¹⁸¹ e as faculdades¹⁸² correspondentes a elas, permitem entender o que existe de semelhante entre a união e as duas outras noções e esclarecer o problema do interacionismo na filosofia de Descartes como uma falsa questão. A ciência dos homens consiste em discriminar tais noções e as aplicar corretamente aos objetos que lhes cabem. O erro vem quando existe confusão e uma dessas noções é aplicada a um ser (*chose*) ao qual não corresponderia. Assim, quando Elizabeth perguntou como a alma pode causar um movimento no corpo ou interagir com ele, aplicou indevidamente a categoria (ou noção primitiva) da extensão para entender a união, por meio de uma causalidade mecânica por contato. A interação entre mente e corpo teria que se dar de uma outra forma, devendo ser conhecida de acordo com a noção primitiva de união e apenas pela sensibilidade. Muitas considerações podem ser feitas sobre esse breve trecho acerca das noções primitivas e de suas respectivas faculdades, principalmente se o relacionarmos, seja com o texto anterior das *Meditações*, seja com o texto quase contemporâneo dos *Princípios da Filosofia*, seja, por fim, se nos questionarmos novamente sobre a relação das noções primitivas com as naturezas simples das *Regulae*.

Os *Princípios da Filosofia* são uma obra extremamente interessante e complexa. Tentar estabelecer uma correspondência entre as *Meditações* e os *Princípios* ponto a ponto é impossível, seja porque Descartes inverte a ordem de algumas provas (a prova ontológica surge antes nos *Princípios*); seja porque os *Princípios* fornecem algumas considerações que as *Meditações* não têm; seja porque alteram, levemente, algumas das provas das *Meditações*, como, por exemplo, a prova de existência dos corpos, na qual o foco está mais na clareza e distinção do que na inclinação ou propensão da natureza. Porque a prova ontológica foi adiantada, poderíamos pensar que a parte correspondente à *Quinta Meditação* nos *Princípios da Filosofia* perderia grande parte de sua importância, mas pelo contrário, quando a prova ontológica partiu, as considerações acerca das essências das coisas e das noções comuns ganharam relevância e profundidade.

Ao invés de tratar apenas das essências matemáticas, os parágrafos 48-70 da parte I do *Princípios*, vão tratar de todas as coisas que caem sob a alçada de nosso conhecimento: os axiomas ou noções comuns, as noções mais gerais (sustância, número, duração), as mais particulares (extensão e pensamento), e por fim as características constatadas que não podem

¹⁸¹ Pensamento, extensão e união.

¹⁸² Entendimento unicamente para o pensamento, entendimento ajudado pela imaginação para a extensão e unicamente a sensibilidade para a união.

ser referidas apenas ao corpo ou apenas à alma, e que são do âmbito da união. Entretanto, se esse trecho dos *Princípios* ganha em abrangência, parte do espírito da *Quinta Meditação* permaneceu. Com efeito, em tal Meditação, Descartes passou a averiguar as características que poderiam ser atribuídas às ideias do corpo extenso e de Deus, e fez isso apenas porque a validade objetiva de tais ideias já estava plenamente garantida depois do fim da dúvida metafísica e do estabelecimento da veracidade divina. Ou seja, a clareza e a distinção já estavam operando plenamente como critério de verdade e as ideias claras e distintas possuíam novamente sua validade universal (e não apenas subjetiva¹⁸³). Nos *Princípios*, trata-se exatamente de verificar o que existe de claro e distinto em nossas ideias para poder afastar os preconceitos e limitações acerca das noções: “Para que nos possamos nos liberar deles (os preconceitos), enumerarei brevemente aqui todas as noções simples das quais nossos pensamentos são compostos; e distinguirei o que em qualquer uma é claro, o que é obscuro, ou em que podemos falhar¹⁸⁴”(AT, VIII, 22).

Os parágrafos imediatamente anteriores haviam definido a clareza e a distinção

O parágrafo 48 aborda as coisas que conhecemos, e seu objetivo é discriminar o que existe de claro e distinto nas noções que caem sob nosso conhecimento. Ele discrimina, em primeiro lugar, entre as noções comuns ou axiomas, que não têm existência fora do pensamento, e as noções gerais, que teriam. As noções gerais, por sua vez, vão se dividir entre as noções mais gerais que se aplicam a todos os seres como, por exemplo, substância, duração, ordem, e noções mais específicas que se aplicam apenas a alguns seres, como o pensamento e a extensão. Cada um desses gêneros possui um conjunto de modos subordinado: figura e movimento para a extensão, entendimento e vontade para o pensamento. Porém, existe um fator que desestabiliza essa lista e que gerou muitas questões interessantes, mas também levou a alguns erros no entendimento do pensamento de Descartes. Trata-se das paixões e das sensações que são experimentadas.

Muitas interligações entre esse breve texto e as cartas para Elizabeth podem ser feitas. Entretanto, devemos frisar que, se existem semelhanças importantes, também existem importantes diferenças. Em primeiro lugar, por mais que, na primeira carta enviada para Elizabeth, a união, a extensão e o pensamento estejam submetidos à denominação comum de

¹⁸³ GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. 1999. Tomo I, capítulo VI sobre a validade objetiva das ideias.

¹⁸⁴ “*Ut autem nos iis (Preconceitos) possimus liberare, summatim hic enumerabo simplices omnes notiones, ex quibus cogitationes nostrae componuntur; et quid in unaquaque sit clarum, quidque obscurum, sive in quo possimus falli, distinguam*”

noção primitiva, no artigo 48, as diferenças entre elas se salientam. Por exemplo, no artigo, o pensamento e a extensão aparecem em conjunto como os: “*non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco*” ou como: “*la principale distinction que je remarque entre les choses crées*” (a principal distinção que eu observo entre as coisas criadas). A união aparece depois, no final do artigo, não como um gênero de ser que se apresenta ao pensamento, mas antes como uma exigência: demanda não do entendimento, mas de uma experiência incontornável, a experiência da sensibilidade e dos afetos, que não pode ser negligenciada ou reduzida a uma das outras noções. O tratamento da extensão, do pensamento e da união é bastante diferente. A extensão e o pensamento são analisados a partir da noção de substância, de atributo essencial, de modo, sendo isso o que existe de claro e distinto em suas ideias e nas compreensões delas. No caso da união, diversamente, ela não é em nenhum momento identificada com a substância e, se é possível entendê-la como uma noção geral do pensamento, é pela leitura retrospectiva esclarecida pelo conhecimento da primeira carta para Elizabeth.

Se as sensações são referidas à união no parágrafo 48, a via que as explica é bastante diferente da via que explica as outras noções. Elas não são referidas como um modo ou atributo da essência que se reduziria à substância, ou mesmo a um ser, que seria a união. O que existe de claro e distinto para se entender nas sensações é apresentado no parágrafo 66-8. E trata-se simplesmente de não referi-las ao corpo de essência meramente extensa, o qual havia sido definido antes, no parágrafo 53 da parte I. Entretanto, a tentação de entender ou compreender a união foi muito grande e alguns intérpretes acabaram identificando de forma indevida a união com a substância, ou tentando, por outro lado, compreendê-la pela mesma lógica que rege a relação dos modos com as noções gerais de extensão e pensamento nos *Princípios*. Mas, é preciso atentar para as considerações feitas por Descartes na segunda carta para Elizabeth. É fundamental manter em consideração que, mesmo em tais cartas, nas quais a união é apresentada como noção primitiva, ela vai possuir uma diferença fundamental: ela não é conhecida pelo entendimento ou pela imaginação, mas apenas pela sensibilidade, o que significa que escapa por um lado à clareza da substância e, escapa, por outro lado, à clareza do entendimento.

Existem muitos paralelos que podem ser traçados entre o parágrafo 48 da parte I com as duas cartas para Elizabeth, destaquemos ainda as importantes diferenças, a principal delas é a troca do termo *substance* ou *substantia* pelo termo *être (ser)*. Desconsiderar esse detalhe ou

simplesmente identificar a substância com o ser pode levar a grandes problemas. A lista de noções gerais, a lista de noções específicas, a relação com os modos, a sensação referida à união, tudo isso levou a uma aproximação entre as cartas e os *Princípios*, mas com a conclusão de que a união é um terceiro tipo de substância. Tais semelhanças levaram ao erro. Por mais tentador que seja concluir de tal forma, não podemos esquecer que Descartes jamais chama a união de substância. Considerar a união um terceiro tipo de substância é algo altamente especulativo. Trata-se claramente, nas cartas para Elizabeth, de uma terceira noção primitiva, contudo sem um terceiro tipo de substância, mas isso também não deve significar que o conceito de substância deva ser simplesmente banido do sistema de Descartes, como Marion chega a sugerir. A união é um ser, um ente que escapa ao esquema da substancialidade.

Nossa hipótese é que a união pode ser considerada de uma forma bastante diversa do pensamento e da extensão. Se, como vimos, ela surge como uma espécie de borda com um limite interno e um limite externo, uma face voltada para o racionalismo e outra para o extra-racional, então como pudemos abordar tal noção? Verificamos, em primeiro lugar, por que ela surge, que problemas resolve, e por que Descartes não pôde abandoná-la. Em segundo lugar, verificamos como ela foi provada dentro do sistema, que função pôde ter. Em terceiro lugar, rastreamos os modos oblíquos que o próprio Descartes forjou para poder se aproximar desse conceito fugidio.

Quando tentamos rastrear a essência ou a ideia da união nas *Meditações*, encontramos um problema. O *cogito* e o corpo material começaram a receber sua definição desde a *Segunda meditação*. No caso da união, parece que tal definição falta. Ela parece uma essência intrinsecamente confusa (ou mesmo uma existência sem essência), isto é, algo que escapa totalmente ao conhecimento humano, um fato bruto que é sentido, mas que não pode ser categorizado. Nas *Meditações*, Descartes não faz referência às naturezas simples das *Regulae*, nem às Noções Gerais dos *Princípios*, contudo, pode-se pensar que tais noções encontram-se, implicitamente, em alguns trechos: na *Primeira Meditação*, Descartes duvida das naturezas simples materiais, na *Segunda*, constata que não pode duvidar das de ordem espiritual. Já a terceira noção primitiva das cartas para Elizabeth estaria ausente desse texto, mas podemos pensá-la de uma outra maneira.

Começamos o texto levantando algumas das características da união. Tal noção possui algo de similar, mas também algo de diferente com as outras noções apresentadas no pensamento de Descartes. Ela foi provada e alcançada pela sensibilidade, representa e valoriza a ordem da vida e não a ordem das razões. Reabilita tudo aquilo que Descartes parece querer banir: a inclinação natural, o saber dos mestres (representado pelas formas substanciais, o *unum per se*) e a sensibilidade. Entretanto, ela possui muitas semelhanças com as estruturas básicas do pensamento de Descartes.

A união é provada pela inclinação natural, mas tal inclinação, de modo semelhante à clareza e distinção, se apoia na veracidade divina. Utiliza a sensibilidade, mas apenas depois dela ter sido completamente reabilitada pela ordem das razões, deslocada de seu papel indevido de base e transferida para o cume, depois de ter sua função modificada. É chamada de forma e *unum per se*, mas com um significado diverso do apresentado pelo pensamento escolástico. Por fim, possui também uma noção primitiva, mas que não é da alçada do entendimento, mas da alçada da sensibilidade.

Todas essas características apresentadas nos levaram a acreditar que Descartes ocupa um papel mediano entre uma razão crítica, como a kantiana, que simplesmente poderia reconhecer os limites do saber e colocar a união fora desses limites, e uma postura de racionalismo integral, como a de Leibniz, que fornece uma ontologia precisa para o campo da união, por meio de conceitos bem definidos: o de harmonia e o de expressão.

Acreditamos também que a criação das verdades eternas se relaciona diretamente com a união em Descartes. Isso porque tal criação é o que permite abrir uma brecha entre o ser e a maneira de entender do sujeito. Não foi sem razão que alguns comentadores apontaram a relação entre as duas coisas. Para encerrar esse trecho sobre Descartes, vamos tratar de algumas das figuras sob as quais essa brecha aparece.

Primeiramente, nas cartas para Mersenne de 1630, Descartes tratou de separar as noções *mentibus nostris ingentiae* e o Ser supremo, isto é, Deus, criando uma espécie de lacuna entre o Ser e o conhecimento. Posteriormente, as *Meditações* tratam de reestabelecer uma ponte de acesso segura, por meio da veracidade divina, que permitiria religar as ideias do sujeito (representações) e as coisas no mundo (os seres). Entretanto, mesmo nesse momento de máxima clareza no pensamento de Descartes, uma brecha se imiscui por meio da noção

cartesiana de substância. Diversos comentadores apontaram, com bons motivos, a substância como um dos índices dos limites do saber em Descartes, notadamente Alquié e Laporte¹⁸⁵, isso porque, mesmo no caso da substância, quando Descartes discriminou, por um lado, a existência e a definição da substância (um ser por si) e, por outro lado, sua essência (ou atributo principal), criou uma lacuna. Com efeito, por mais que Descartes diga que entre substância e atributo principal só há uma distinção de razão, a substância parece se tornar um X incognoscível que serviria apenas de base para um atributo essencial, esse sim conhecido claramente pelo sujeito, dualidade que é vista nos parágrafos 63 e 64 da parte I dos *Princípios da Filosofia*. Isto é, mesmo em um dos momentos altos do racionalismo, uma sombra obscura surge no canto da paisagem. Então, no momento mais obscuro de seu pensamento, essa sombra vai se manifestar de maneira muito mais profunda.

No caso da união substancial, a lógica da substância não se aplica, pois ela é uma espécie de fato bruto e, justamente por esse motivo, mais obscuro e com uma brecha um pouco maior que a anteriormente descrita. Sendo um fato bruto, a união não é da alçada do entendimento, mas da pura e simples sensibilidade. Assim sendo, sua noção primitiva é diversa das outras duas. Não se trataria de uma idéia clara e distinta do entendimento, mas, pelo contrário, de uma espécie de fato ou imposição.

¹⁸⁵ Capítulo XIII *La Découverte...* De Alquié e capítulo II do livro II *Le Rationalisme de Descartes* de Laporte,

Capítulo III. Da Harmonia como verdade eterna à harmonia entre emente e corpo em Leibniz.

Leibniz se apresentou como o autor do sistema da Harmonia Preestabelecida em diversas ocasiões como, por exemplo, no texto sobre as Naturezas Plásticas que se chama: “*Considérations sur les Principes de vie et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*”; no subtítulo da obra não publicada *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Leibniz igualmente se apresentou como o autor do sistema da harmonia preestabelecida entre alma e corpo. Essa apresentação do filósofo levou ao questionamento: afinal, em que medida essa característica apresenta um traço distintivo e fundamental do pensamento de Leibniz? Seu pensamento, de fato, apresenta-se como um Sistema da Harmonia Preestabelecida? Esse questionamento deve ser respondido tanto de maneira afirmativa quanto negativa, pois a harmonia é de fato um conceito fundamental no sistema, entretanto a harmonia preestabelecida entre mente e corpo, em geral, é apresentada apenas como uma figura daquele tipo de harmonia mais fundamental. No parágrafo 62 da *Teodicéia* encontramos o seguinte:

“Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da harmonia em geral e, por conseguinte, da pré-formação e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre si; entre a natureza e a graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria e mesmo entre o futuro e o passado; tudo estando conforme à soberana sabedoria de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que é possível conceber, eu não podia deixar de voltar a esse sistema (o da harmonia preestabelecida entre mente e corpo).¹⁸⁶”

Essa breve consideração se insere em um momento da *Teodicéia* no qual o filósofo analisa as limitações da postura cartesiana acerca das relações entre mente e corpo. Esse breve trecho permite inferir que existe uma espécie de derivação das aplicações mais particulares da harmonia a partir de uma definição mais geral, resultando que o próprio conceito de harmonia deva ser entendido, de maneira harmônica, como a diversidade compensada pela unidade.

¹⁸⁶ LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodicéia*. São Paulo. Estação Liberdade. 2013. Pág. 172.

Entretanto, uma objeção poderia ser levantada: a Harmonia Preestabelecida em Leibniz parece apresentar características que impedem que seja vista como uma figura do conceito geral de Harmonia. Ela é apresentada como uma hipótese, que serviria antes para salvar os fenômenos. Leibniz reconheceu, depois das críticas de Tournemine (G, VI, 42), que tal conceito apenas fornecia uma hipótese para explicar os fenômenos, mas parece-me que o padre estava mais preocupado com as prescrições do concílio de Latrão V, que sustentavam que o homem é um *unum per se*, do que com a explicação metafísica da relação entre mente e corpo. Com efeito, é natural que esse questionamento pareça ter desembocado na discussão do vínculo substancial nas cartas para Des Bosses. Essa mesma prescrição havia sido quebrada por Regius e apavorado Descartes, que realmente sofreu um processo em Utrecht. O próprio Leibniz havia relembado Arnauld¹⁸⁷, quando esse questionara sua reabilitação das formas substanciais, que tal concílio prescrevia que a alma era a forma do corpo, e o próprio Descartes aceitou tal prescrição, embora transformando a forma substancial na alma e o *unum per se* na união substancial.

Para realizar essa derivação, uma dupla tarefa preliminar se impõe: em primeiro lugar, uma consideração mais geral acerca do perspectivismo em Leibniz; em segundo lugar, um estudo da definição do conceito de harmonia (mas, no final das contas, vamos chegar até Descartes quando tratarmos da harmonia entre mente e corpo).

§1 A Harmonia e o Perspectivismo na Filosofia de Leibniz.

A amplitude tanto temporal quanto espacial do conceito de Harmonia no sistema de Leibniz impõe importantes considerações de ordem metódica para entendermos o sistema do autor. Sua aplicação mais geral e formal no sistema conduz à consideração da multiplicidade e polivalência dos conceitos. A harmonia se encontra temporalmente difundida no sistema: desde sua adolescência, ele fez comentários sobre o uso do conceito por Bisterfeld¹⁸⁸, e, em

¹⁸⁷ “D’ailleurs, le dernier concile de Latran déclare que l’âme est véritablement la forme substantielle du corps” carta de 28/11 ou 08/12/1686. Pág 232. “Além disso, o último concílio de Latrão declara que a alma é verdadeiramente a forma substancial do corpo”.

¹⁸⁸ Em 1663, com apenas 17 anos, e em 1669. ANTOGNAZZA, M. R. *Immeatio and Emperichoresis: The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz in The Yong Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Kluwer. Dordrecht. 1999. Nesse texto somos esclarecidos acerca da figura obscura de Bisterfeld, teólogo ligado à figura de proa dos enciclopedistas de Herborn: Alsted. Bisterfeld apresentou a pan-harmonia como um conceito fundamental de seu pensamento, derivando-o, segundo a autora, de suas teses sobre a Trindade. Tanto Alsted como Bisterfeld se engajaram em lutas contra os anti- trinitários.

1715, fala do conceito em uma carta enviada a Wolff¹⁸⁹; também, como pontuado pelo texto da *Teodicéia* citado acima, existe uma aplicação da harmonia a diversas questões e domínios do pensamento de Leibniz. Se verificarmos com mais cuidado, veremos que o desenvolvimento temporal do sistema implica um progressivo enriquecimento das aplicações do conceito de harmonia. Em um primeiro momento de seu pensamento, a Harmonia é apresentada em textos acerca do direito natural e da definição de Justiça (*Elementa Verae Pietatis* de 1669-71¹⁹⁰). Depois disso, em um segundo momento, em 1673, seu uso está ligado a questões teológicas e metafísicas: a justificação da divindade frente ao fato escandaloso da existência do mal no mundo, mas também, servindo para resguardar o Princípio de Razão Suficiente (A Harmonia é apresentada como a razão última de Deus na criação do mundo, como uma espécie de verdade eterna de ordem moral; ela permite resguardar o PRS, que havia sido ameaçado pela consideração de que, se Deus é a razão última do mundo, então ele seria autor ou fautor do pecado; essas considerações se encontram na *Confessio Philosophi*¹⁹¹ de 1673 e em uma carta a Magnus Wedderkopf de 1671); em um terceiro momento, já entrando em sua idade madura em termos de concepção da metafísica, depois de escrito o *Discurso de Metafísica* como a síntese de um longo período de amadurecimento e formulação, o termo harmonia é usado de maneira totalmente condizente com as elaborações filosóficas anteriores (nos §§ 3, 5 e 36). Já a hipótese da concomitância, posteriormente chamada de harmonia preestabelecida, é formulada e apresentada, em um primeiro momento, no § 14, como uma harmonia entre as diversas substâncias, em um segundo momento, no § 33, como a concomitância entre mente e corpo. Enfim, no final da vida de Leibniz, a harmonia é apresentada (na discussão com Stahl¹⁹² e no opúsculo *Consequências Metafísicas do Princípio de Razão*¹⁹³) como uma harmonia entre vitalismo e finalismo. Não existe contradição entre esses diversos usos, mas um enriquecimento progressivo dos tipos de utilização da noção e aplicações diversas de uma mesma hipótese (ou estrutura de explicação) para explicar fenômenos diferentes. Ao definir a harmonia, desde sua juventude, como a multiplicidade compensada pela unidade, Leibniz forjou uma noção bem geral e formal, isto é, que poderia ser colorida com a utilização de diversos elementos: seja a harmonia de uma mesma série de eventos que constitui o mundo criado, seja a harmonia entre diversas séries de

¹⁸⁹ “*Perfectio est harmonia rerum, vel observabilitas universalium, seu consensus vel identitas in varietatis*” LEIBNIZ, G. W. Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff. Halle. 1860. Carta de 18/05/1715. “Perfeição é a harmonia das coisas, ou a observabilidade das coisas, o consenso ou a identidade na variedade”.

¹⁹⁰ LEIBNIZ, G. W. *Le Droit de la Raison*. Paris. Vrin. 1994. Mas também em A, VI, I. 431-493.

¹⁹¹ LEIBNIZ, G. W. *Confessio Philosophi*. Paris. Vrin. 2004.

¹⁹² LEIBNIZ, G. W. Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte. Paris. Vrin. 2004.

¹⁹³ COUTURAT, L (Org.). *Opuscles Philosophiques Inédits*. Paris. 1903. Pág 11-5.

percepções de substâncias, seja a harmonia entre a série de percepções na alma e de movimentos no corpo, seja entre o registro de explicação vitalista (causas finais) e o mecanicista (causas eficientes). Assim sendo, o formalismo¹⁹⁴ de Leibniz, que vimos ser dependente da não-criação das verdades eternas, é justamente o que permite a apresentação de uma solução ontológica e metafísica para uma questão para a qual considerou que Descartes havia desesperado totalmente de fornecer uma resposta e explicação qualquer.

Mas não percamos o fio da meada de nossas considerações: pretendemos, nessa exposição mais geral do conceito de harmonia em Leibniz, relacionar tal conceito com a criação das verdades eternas em Descartes e com a união substancial, pois, em 1673, ao lidar com a harmonia em um contexto teológico, Leibniz a considerou como uma verdade eterna (vamos voltar a esse ponto ao tratarmos da *Confessio Philosophi* e da carta a Wedderkopf). Depois disso, em 1686, ao apresentar a concomitância, Leibniz a deriva de considerações de sua metafísica: (da noção completa e da expressão), enquanto considerou que Descartes simplesmente havia desistido de fornecer uma resposta para o problema (Sistema Novo parágrafo XII e esboço de carta para Arnauld, A, II, 2, pág. 54-60, documento número 12). Isto, como observamos, deve ser apenas em parte considerado verdadeiro, pois a resposta de Descartes é só um pouco diferente do que esperaria um racionalista como Leibniz, e não completamente irracionalista. Considerada sob esses dois aspectos, a harmonia em Leibniz nos permitirá examinar (I) sua crítica à criação das verdades em Descartes e (II) a limitação do racionalismo decorrente desse tipo de postura.

Todas essas referências e usos do conceito permitem que vislumbremos a abundância e exuberância do pensamento leibniziano. Aliás, acreditamos que cada filosofia deve ser interpretada e entendida de acordo com as teses do próprio filósofo, isto é, os instrumentos de leitura e os métodos de interpretação devem ser tirados de maneira heurística do próprio material conceitual estudado¹⁹⁵. Desse modo, os pressupostos para a leitura de Leibniz devem

¹⁹⁴ Infelizmente, esse ponto será tratado apenas na conclusão, embora merecesse um capítulo à parte... Mas podemos adiantar que a criação das verdades em Descartes implicou o intuicionismo, pois as verdades criadas eram totalmente comensuráveis com nosso entendimento; no caso de Leibniz, a não-criação das verdades fez com que nossas ideias fossem expressões das ideias de Deus, devendo ser esclarecidas por um processo de definição. A única mente verdadeiramente intuitiva, para Leibniz, é Deus. Entretanto, apesar de não apreendemos as ideias por intuição, convivemos com Deus nas mesmas relações lógicas, as regras de verdade eterna, princípios formais com validade irrestrita e universal, de modo que a harmonia pode ser usada como um preceito formal, ela é uma espécie de verdade eterna de ordem moral.

¹⁹⁵ Eis por que estudar Descartes segundo a Ordem das Razões não foi uma ideia totalmente ruim de Gueroult....

ser retirados de suas próprias teses e posturas: a harmonia, o perspectivismo, sua definição de perfeição vão permitir que entendamos melhor como tal multiplicidade opera no sistema.

Duas considerações mais gerais do pensamento de Leibniz são extremamente úteis para compreender a diversidade e a multiplicidade do uso de um conceito. Em primeiro lugar, o próprio Leibniz afirmou que sua filosofia lidava especialmente com dois problemas: com a unidade e com o infinito (*carta para a princesa Sofia Carlota*¹⁹⁶). Essa mesma consideração pode ser aplicada ao próprio uso dos conceitos no sistema, desde que entendida sob o aspecto da conciliação entre a unidade e a multiplicidade. Com efeito, um mesmo conceito pode tanto ser utilizado em diversos contextos quanto ser exposto e provado de diversas maneiras (a harmonia, como veremos mais abaixo, recebe diferentes tipos de prova: diretas e *a priori* pela noção completa¹⁹⁷, pela perfeição de Deus¹⁹⁸, pelo princípio da uniformidade¹⁹⁹, mas também indiretas, como no caso da prova pela limitação das outras hipóteses). Entretanto, certa tradição interpretativa decidiu sacrificar a multiplicidade em prol da unidade, considerando que o sistema possuiria apenas uma entrada única e privilegiada a partir da qual todo o restante deveria ser provado e derivado. Um caso paradigmático desse tipo de postura foi Couturat²⁰⁰, que fez de Leibniz um pan-logicista, não se importando com as consequências mais incomuns de tal tipo de postura, como a exclusão da dinâmica. Entretanto, outros intérpretes posteriores realizaram importantes considerações acerca dos métodos utilizados na interpretação da filosofia de Leibniz: Michel Fichant e Michel Serres²⁰¹ tentaram reinserir a multiplicidade no sistema, sem contudo sacrificar a unidade. Em cada um dos dois comentadores a multiplicidade é reintroduzida por vias diferentes: seja pela consideração do aprimoramento e da transformação conceitual realizada ao longo do tempo (Fichant), seja pela consideração de certa estrutura utilizada para explicar a variedade conceitual no pensamento de Leibniz (Serres).

Isso nos leva a um segundo ponto importante para a interpretação de tal questão: não basta apenas reconsiderar a multiplicidade no sistema, é preciso, também, definir em que termos ela deve ser entendida. Acreditamos que os melhores termos para tanto são fornecidos

¹⁹⁶ LEIBNIZ, G. W. *Filosofia para Princesas*. Madrid. Alianza Editorial.

¹⁹⁷ Na *Correspondência com Arnauld*. (A, II, 2, 57)

¹⁹⁸ Parágrafos 58-60 da *Monadologia*

¹⁹⁹ Carta para Lady Masham (G, III, 340) e para a Rainha Sofia Carlota (G, III, 346).

²⁰⁰ COUTURAT, *La Logique de Leibniz*. Paris. Georg Olms. 1901. Apesar dessa limitação, esse texto, escrito há mais de um século ainda é uma importante referência para entendermos temas como a Enciclopédia, a Característica Universal, e a Ciência Geral em Leibniz.

²⁰¹ SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris. PUF. 1968. Principalmente na introdução.

pelo próprio Leibniz: tal questão deve ser entendida de acordo com o perspectivismo e com a própria definição mais geral de harmonia e perfeição. Segundo Leibniz, uma das marcas da perfeição e uma das regras gerais que guiam a ação divina ao criar o mundo é a conciliação do mínimo de hipóteses com o máximo de fenômenos, isto é, as vias mais simples utilizadas para se alcançar o máximo de efeitos: “No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta realiza-se propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins e efeitos” [...] “Porque manda a razão evitar a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, quase como em astronomia, onde o sistema mais simples é sempre preferido.” *Discurso de Metafísica*²⁰². § 5. Mínimo de hipóteses para explicar o máximo de fenômenos, o máximo de unidade e o máximo de variedade, cada uma dessas características mais gerais de perfeição pode ser utilizada para entendermos a multiplicidade dos usos dos conceitos no sistema.

Desse modo, a hipótese da harmonia pode ser entendida segundo o seguinte esquema: da unidade de uma definição geral (a unidade na multiplicidade), deriva-se a explicação de um máximo de fenômenos diferentes. Tal estrutura é a melhor para pensar o sistema de pensamento de Leibniz, pois segue as leis gerais de perfeição tais como apresentadas pelo próprio Leibniz. Mas ainda resta um outro problema: se cada um dos usos do conceito de harmonia for uma perspectiva acerca de uma determinada questão, o que fundamenta a verdade de cada um desses usos diferentes? Um dos problemas do perspectivismo, apontado por Deleuze²⁰³ e Serres, não é apenas considerar a multiplicidade das verdades, mas, antes de tudo, explicar o que garante a verdade da multiplicidade, o que garante que cada uma das perspectivas tenha uma verdade própria e harmônica com as demais visões. Para responder a tal questão fundamental, vamos nos referir às considerações feitas pelos outros intérpretes, verificar em que medida eles lidaram com esse problema, para enfim apresentar nossa hipótese de trabalho²⁰⁴.

²⁰² LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. Edição os pensadores. São Paulo. Abril. 1979.

²⁰³ DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo. Papyrus. 1991. pág. 42.

²⁰⁴ Adiantando o que virá depois, nossa hipótese é: Deus é o fundamento para a verdade da multiplicidade na metafísica de Leibniz, é o fundamento transcendente para as regras formais ou verdades eternas, para a expressão e para a harmonia, Ele fundamenta o perspectivismo e garante a verdade da multiplicidade. Nos Irmãos Karamazov, um dos personagens chega à conclusão de que “Se Deus não existe, então vale tudo”, o que pode ser entendido como: se Deus não existe então tudo é relativo, sem qualquer tipo de critério, portanto vale tudo. No caso de Leibniz ocorre o inverso: é justamente por Deus existir que pode existir perspectivismo, porém daí não decorre um vale-tudo nihilista desprovido de critérios ou um relativismo extremo. Deus, que considera o conjunto dos fenômenos em cada um dos pontos de vista possíveis e cria as substâncias correspondendo a essa multiplicidade, também fornece as regras formais e gerais na forma das verdades eternas. Acreditamos que Serres manteve uma ambiguidade com relação a essa questão, ora buscando o fundamento em Deus, ora na estrutura que explica o sistema.

Desde os primórdios da interpretação leibniziana, a questão da unidade e da multiplicidade em seu pensamento se apresentou como um problema para aqueles que tentavam lidar com sua filosofia. Em um texto muito antigo, o *Elogio de Leibniz*²⁰⁵ feito por Fontenelle, algumas importantes considerações são feitas quanto a essas questões. De uma forma menos ingênua que determinadas posturas, Fontenelle considerou que para lidar com o pensamento de Leibniz seria preciso dividir e segmentar seus diversos interesses, pois Leibniz, assim como os antigos gregos conduziam oito cavalos em um mesmo carro, conduziu todas as diversas ciências, a passagem entre cada uma delas acontecendo de maneira natural e contínua. Por isso, o intérprete de Leibniz, desprovido do talento e do espírito universal do filósofo, deveria, pelo contrário, segmentar o pensamento para lidar com ele. Desse modo, Fontenelle forneceu um preceito metódico que fez tradição na interpretação leibniziana: segmentar um pensamento universal demais para ser manuseado por apenas um intérprete. Mas tal visão acabou sofrendo deformações que consideraram que uma das perspectivas (ou domínios do pensamento) escolhidas deveria ser transformada no centro do sistema, em sua pedra de toque. Assim, interpretações como as de Couturat e de Russell puderam fazer da lógica o centro do pensamento de Leibniz, a entrada única a partir da qual as demais questões deveriam ser apresentadas. Em um interessante artigo, Couturat considerou que a mônada nada mais seria do que a noção completa de 1686 ontologizada. Heidegger, por outro lado, considerou que a noção completa nada mais seria que a mônada logicizada. Cada uma dessas perspectivas tentou reduzir a multiplicidade do pensamento leibniziano a uma unidade, a uma consideração que serviria de porta de entrada única, subordinando todas as demais. As perspectivas são sacrificadas em prol do geometral.

Um intérprete que forneceu considerações muito úteis para reencontrar a multiplicidade perdida do pensamento de Leibniz foi Michel Fichant²⁰⁶. Fichant considerou os abusos e excessos de posturas como as citadas logo acima. Nenhum dos intérpretes acima conseguiu perceber, por exemplo, que da noção completa para a mônada existiu uma transformação e mesmo uma nova gênese conceitual. A forma de provar cada uma delas é diferente, os problemas que cada uma delas resolve são particulares, suas definições são diversas. Existiu um processo de transformação conceitual no pensamento de Leibniz, e as cartas para Arnauld

²⁰⁵ Éloge de Godefroy Guillaume Leibnitz par Fontenelle - Histoire de l'Académie royale des sciences - Année 1716 no link: http://www.academie-sciences.fr/activite/archive/dossiers/Fontenelle/font_pdf/p94_128_vol3593.pdf

²⁰⁶ FICHANT, M. *Da Substância Individual à Mônada* in *Revista Analytica*. Volume 5 número 1-2. 2000

marcariam essa mudança, pois nelas as questões relativas à completude da noção, à liberdade de Deus, às ações dos homens são substituídas por considerações acerca da unidade verdadeira requerida pela substância, de tal modo que em 1695, no *Sistema Novo*, a questão da substância será reapresentada na esteira da discussão com Arnauld, mas sem fazer referência à noção completa.

Fichant não apenas questionou a postura desses autores em busca de uma visão unitária do sistema, mas criticou também Serres, o terceiro tipo de postura que veremos aqui. Fichant resgatou a multiplicidade perdida por meio de considerações relativas ao desenvolvimento sistemático temporal dos conceitos: a multiplicidade é readquirida como a experiência de pensamento viva de Leibniz, que partiu da noção completa e chegou até a mônada, partiu de considerações de ordem lógica e chegou até considerações ontológicas. Ele classificou Serres como um estruturalista-padrão e, portanto, alguém que sacrificaria o conteúdo dos conceitos em prol da estrutura que os determina, isso a tal ponto que Serres fala da mônada de César no *Discurso de Metafísica*. Trata-se de um filosofema que nunca foi pronunciado por Leibniz, e que, segundo Fichant, é mesmo impossível pelas regras da gramática filosófica de Leibniz, pois a noção completa tem como objetivo lidar com os indivíduos humanos, ao passo que as mônadas possuem uma outra função, mais geral, de fundamentação da realidade, elas são mais universais que as noções individuais.

Por sua vez, também Serres apresentou uma visão extremamente interessante da filosofia de Leibniz. No prefácio de seu livro *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*, escreveu um verdadeiro tratado metodológico acerca da interpretação do leibnizianismo, apresentando uma estrutura bastante refinada que permitiria entender e validar a multiplicidade no sistema de Leibniz. No entanto, apesar de ser injusto reduzir sua postura ao dogma estruturalista e refutá-la devido a um defeito geral de tal teoria, como fez Fichant, parece-nos que Serres, de certa maneira, oscila entre o leibnizianismo e o estruturalismo, mantendo alguma ambiguidade em sua interpretação. A questão que mais nos importa aqui é saber o que fundamenta a verdade da diversidade, o que permite explicar e fundamentar uma estrutura como a proposta por Serres. Sua fundamentação é imanente? Ou é transcendente? No caso do estruturalismo, parece mais adequado escolher a primeira alternativa, no caso do leibnizianismo, a segunda. Eis por que parece haver uma ambiguidade no texto de Serres, que oscila entre as duas coisas, ora apresentando Deus como o fundamento transcendente para todas as diversas perspectivas, para a harmonia, analogia, expressão, ora apresentando a

própria estrutura como algo fundado em si mesmo. Devido ao nosso desconhecimento desse tema, seria uma temeridade tentar aprofundar o entendimento do estruturalismo utilizado enquanto método para a interpretação de sistemas filosóficos, embora, de fato, o sistema de Leibniz pareça prestar-se particularmente bem a esse tipo de método. Limitando-nos então ao caso de Leibniz, vamos agora, baseados em dois textos de Serres, tentar explorar essa ambiguidade entre fundação transcendente e imanente, entre estruturalismo e leibnizianismo. Seria Leibniz um estruturalista *avant la lettre*?

Primeiramente, vamos considerar a exposição de Serres, no prefácio, para a tese sobre Leibniz, depois vamos considerar um outro texto mais ou menos contemporâneo, no qual, ele apresentou considerações bastante semelhantes às outras²⁰⁷. No prefácio da tese, Serres afirma: “Para quem se engaja o mundo descrito ou construído pela filosofia de Leibniz, advém um embaraço que persiste: ele é rapidamente convencido de sua organização sistemática, e esta convicção permanece; mas lhe é difícil abraçar essa organização, compreender esse sistema²⁰⁸”. O próprio Leibniz afirmou a sistematicidade suprema de seu pensamento. No entanto, o problema advém quando se examinam suas exposições fundamentais sobre o sistema, pois existe uma pluralidade de organizações, de provas, de objetivos. Persiste o rigor, mas a maneira varia. Existe uma pluralidade de conceitos que se combinam, entretanto sua combinação varia. A tentativa é buscar a iconografia (*iconographie*) que permitiria ver cada exposição subordinada como mera cenografia (*scénographie*).

A ordem então é apresentada como um elemento anterior às noções que organiza. Um primeiro preconceito e limitação foi considerar a ordem segundo um paradigma cartesiano, como uma ordem única, uma cadeia das razões simples e linear. Em Leibniz, apesar do paradigma matemático, vão existir diversas ordens diferentes. Uma mesma noção vai poder ser exposta de diversas maneiras, um mesmo conceito pode participar de diversas cadeias de dedução diferentes, ao invés de uma cadeia (ordem) de razões, uma rede com várias entradas, com vários elos, com várias conexões. Duas noções fundamentais são apresentadas: a multivalência e a multilinearidade²⁰⁹, ou seja, um mesmo conceito pode estar em várias cadeias diversas de dedução, e uma mesma ordem ou tipo de explicação (regra de articulação) pode valer para várias cadeias diferentes.

²⁰⁷ SERRES, M. *Hermes I: La Communication*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1969.

²⁰⁸ “Pour qui s’engage dans le monde décrit ou construit par la philosophie de Leibniz, advient un embarras qui subsiste : il est vite convaincu de son organisation systématique, et cette conviction demeure ; or il lui est difficile d’embrasser cette organisation, de comprendre ce système” Serres, M, *Le Système...* Pág. 7.

²⁰⁹ SERRES, M. *Le Système...* Pág. 16.

Esse modelo de Serres permite esclarecer e enriquecer sobremaneira o comentário leibniziano. Com efeito, ele permite resgatar a multiplicidade: uma multiplicidade de ordens, uma multiplicidade de princípios de ordenação, uma multiplicidade de cadeias dedutivas. E ele revalida as diversas interpretações do pensamento de Leibniz, pois cada uma delas apenas desenredou um fio dessa rede conceitual.

Resta saber o que fundamenta essa estrutura em rede para entender o pensamento de Leibniz. Afinal de contas, o que fundamenta a verdade dessa multiplicidade/perspectivismo?

“Um olhar sobre o caminho percorrido. Disso que se tem ordinariamente por fraqueza, nós fizemos força de lei: o pluralismo de ordens; ele sozinho constitui o sistema como tal, como espaço conexo e coerente²¹⁰”. (Serres, *Le Système...* 33)

“Nós redescobrimos aqui o sentido preciso da palavra estrutura: em cada nível de problemas existe uma multiplicidade dada que é, em um sentido, o ponto de partida da análise²¹¹”. (Idem, pág. 34)

“Existe unidade sistemática pela repetição de leis análogas em todos os tempos e lugares, por todas as ordens²¹²”. (Idem, pág. 39)

Por outro lado, também lemos: “Essas duas sequências paralelas, no sentido precedente, cortam-se no infinito, em Deus, fonte das leis de ligação dos eventos homogêneos²¹³”. (Idem, pág. 47)

Esses trechos selecionados parecem mostrar como existe uma oscilação entre a fundamentação na estrutura e a fundamentação em Deus. Porém, existe um outro texto de Serres contemporâneo do estudo sobre Leibniz, no qual novamente teremos uma apresentação da estrutura, mas agora sem qualquer tipo de fundamentação transcendente. Nesse texto, algumas das características anteriores são reapresentadas como, por exemplo, a multivalência

²¹⁰ “Un regard sur le chemin parcouru. De ce qu'on tient ordinairement pour faiblesse, nous avons fait force de loi: le pluralisme des ordres ; lui seul constitue les système comme tel, comme espace connexe et cohérent”

²¹¹ “Nous redécouvrons ici le sens précis du mot structure: à chaque niveau problematique existe une multiplicité donnée qui est, en un sens, le point de départ de l'analyse”

²¹² “Il y a unité systématique par la répétition de lois analogues en tous temps, en tous lieux, par tous ordres”

²¹³ “Ces deux séquences parallèles, au sens précédent, se coupent à l'infini, en Dieu, source des lois de liaison des événements homogènes”

e a multilinearidade²¹⁴, bem como o entendimento do sistema como um espaço tabular, no qual diversas séries se entrecruzam. Entretanto, algumas outras características são acrescentadas, permitindo considerar desenvolvimentos temporais e transformações dentro da estrutura, pois um mesmo elemento pode mudar de lugar, mudar as determinações que recebe dos outros.

No caso do Leibniz, a estrutura oscilava entre uma fundamentação imanente e transcendente. Quando purificada de todo e qualquer objeto, sua fundamentação é puramente imanente.

Depois de considerarmos essas importantes interpretações de Leibniz, podemos voltar à nossa ideia inicial: no caso de Leibniz, o que permite a fundamentação da verdade de cada perspectiva é Deus. Em diversos momentos em que tratou da pluralidade de pontos de vista, da harmonização das séries, Deus foi colocado como a fonte da harmonia no mundo. Por exemplo, no *Sistema Novo da Natureza* e em textos conexos sobre a harmonia preestabelecida, conclui-se que a harmonia é uma excelente prova de existência de um supremo harmonista, isto é, de Deus: “*Encontra-se aqui também uma nova prova da existência de Deus, que é de uma clareza surpreendente: esse acordo perfeito de tantas substâncias que não se comunicam umas com as outras somente poderia provir de uma causa comum*”²¹⁵. Outro momento em que Deus é apresentado como a fonte da harmonia no mundo, tanto da geral como da particular, é o parágrafo 59 da *Monadologia*: « Assim, é somente essa hipótese (que eu ousou dizer demonstrada) que demonstra como é necessário a grandeza de Deus: é isso que o senhor Bayle reconheceu, quando no seu dicionário ele fez algumas objeções, onde mesmo ficou tentado a acreditar que eu concedia demais a Deus e mais do que é possível. Mas ele não pôde alegar nenhuma razão porque essa harmonia universal, que faz que toda substância exprima exatamente todas as outras de acordo com a relação que tem com elas, fosse impossível²¹⁶ ». Por fim, o parágrafo XIV do *Discurso de Metafísica* apresenta

²¹⁴ “En effet, il n'introduit pas, dans la multilinéarité de ses voies, la plurivocité des types de relations” SERRES, *Hermes* I, pág. 14. “Com efeito, ele não introduz, na multilinearidade de suas vias, a plurivocidade dos tipos de relação” Esse texto é construído como uma crítica de determinado modelo dialético, extremamente limitado e simplificado com contradições simples (de dois termos), lineares.

²¹⁵ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo*... Pág. 29.

²¹⁶ “*Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève comme il faut la grandeur de Dieu: c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison, pourquoi cette harmonie universelle. Qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fut impossible*”

Deus como o artífice da suprema harmonia, pois, ao criar o mundo, considerou o conjunto de fenômenos do mundo sob diversos pontos de vista, criando substâncias que corresponderiam a esses mesmos pontos de vista. Essa lista poderia ser multiplicada, mas já está claro que Deus é quem garante a pluralidade dos pontos de vista, a harmonia entre eles e a harmonia mais geral do universo. Tal harmonia universal, como mostrado no trecho citado no início desse capítulo, é aplicada em diversos domínios. Ora, acreditamos que um deles é o próprio sistema de Leibniz, pois este segue as regras da harmonia ao fazer que uma única definição geral possa ser utilizada para explicar o máximo de efeitos. Talvez, nesse sentido, o pensamento de Leibniz seja um sistema da harmonia.

Depois dessas considerações de ordem metodológica sobre o pensamento de Leibniz, podemos tratar do nosso segundo ponto de interesse: verificar quais são as diversas explicações obtidas por meio da definição da harmonia. Como dissemos um pouco acima, a noção de harmonia possui uma abrangência temporal e “espacial” bastante grande, do começo ao fim da obra, passando por diversas etapas temporais, apresentando-se em diversas regiões diferentes do sistema. Entretanto, selecionamos apenas três usos diferentes para tentar explicitar a partir deles as relações entre o pensamento de Leibniz e o pensamento de Descartes: um uso teológico em 1673, um uso metafísico em 1686, um uso epistêmico em 1705. Em cada um desses usos poderemos averiguar as diferenças com relação a Descartes.

§2 *Confessio Philosophi.*

Escolhemos a *Confessio Philosophi* por dois motivos principais: em primeiro lugar, por sua precedência cronológica; em segundo lugar, para tentar mostrar como a harmonia pode se relacionar com a tese da não-criação das verdades eternas em Leibniz. Afinal, nesse texto, a harmonia é identificada com as próprias verdades eternas, objetos do entendimento divino e não da vontade divina²¹⁷ (Conf. 44). Passaremos apenas de maneira tangencial por problemas concernentes à liberdade divina, já que o foco de nossa perspectiva nessa tese é a consideração das verdades eternas e da relação mente/corpo, ou seja, da harmonia e da união

²¹⁷ “Harmoniam autem universalem non à voluntate Dei, sed intellectu seu idea, id natura rerum esse.” (Conf. 44) “Contudo, a Harmonia universal existe não pela vontade de Deus, mas por seu intelecto ou ideia, isto é, pela natureza das coisas”

substancial, e não as complicadíssimas relações entre a liberdade e o determinismo no pensamento de Leibniz.

Se algum dia existiram problemas para identificar o período de escrita e o destinatário da *Confessio*²¹⁸, atualmente eles estão praticamente resolvidos graças ao trabalho de diversos pesquisadores e estudiosos. Na introdução escrita por Belaval para a edição francesa do texto (nossa edição de base para esse trabalho), o pesquisador apresenta alguns dos nomes importantes nessa história: aqueles que ajudaram a atrapalhar as coisas com informações equivocadas, como Foucher de Careil, que apresentou a *Confessio Philosophi* como a segunda parte de um diálogo cuja a primeira parte infelizmente se perdera, e aqueles que conseguiram esclarecer detalhes importantes sobre o texto, como o pesquisador Saame, que por meio de um estudo de caligrafia conseguiu definir quem era o objetor que em 1678 leu o texto e apresentou críticas que foram analisadas e comentadas por Leibniz. Assim acabou com uma discussão sobre a identidade verdadeira de tal pessoa: Stenon (e não Arnauld).

A *Confessio Philosophi* foi escrita em 1673, durante o período parisiense de Leibniz, muito provavelmente foi escrita para Arnauld²¹⁹ e está inserida no quadro geral das preocupações de Leibniz naquela época: a conciliação das igrejas. Entretanto não toca em pontos de polêmica entre as diversas confissões cristãs, embora trate de pontos que são polêmicos para ambas (a justiça divina, a origem do mal, a liberdade e a predestinação).

A *Confessio Philosophi* é um texto do período de juventude de Leibniz, escrito antes de importantes mudanças e desenvolvimentos conceituais no sistema, como, por exemplo, a grande síntese de maturidade marcada pelo *Discurso de Metafísica* e pela correspondência com Arnauld, escritos treze anos depois. Mas podem ser traçadas importantes diferenças e semelhanças entre a *Confessio Philosophi* e outros documentos escritos em um intervalo de tempo mais próximo do que o *Discurso*. Alguns outros textos fornecem importantes

²¹⁸ Belaval escolheu como tradução do termo latino *Confessio*, o termo *Profession de Foi*, mas os dois termos têm significados diversos. Lucy Prenant, quando traduziu a *Confessio Naturae* também preferiu um outro termo e utilizou *témoignage*. Particularmente, acredito que a melhor tradução nos dois casos é *Confissão*, por isso vou utilizar o termo latino *Confessio* quando for tratar desses dois textos, que estão relacionados entre si, como veremos um pouco mais abaixo, na continuação do trabalho.

²¹⁹ « Et enfin avec le célèbre monsieur Arnauld, à qui je communiquai même un Dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ 1673, où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêche pas que tout compté et rabattu ce monde ne fût le meilleur qui pût être choisi » G. VI, 43. « E enfim com o célebre senhor Arnauld, a quem eu comuniquei mesmo um Diálogo latino de minha autoria sobre tal matéria, por volta de 1673, onde eu já colocava em relevo que Deus, tendo escolhido o mais perfeito de todos os mundos possíveis, tinha sido levado por sua sabedoria a permitir o mal que lá estava anexado, mas que não impede que, tudo considerado, esse mundo fosse o melhor que podia ser escolhido. »

esclarecimentos para entendermos sejam os problemas, sejam as soluções fornecidas pela *Confessio*. Então, antes de considerarmos essa importante obra da juventude de Leibniz, faremos algumas considerações prévias examinando os textos que servem de fundamentação para ela. Para a liberdade e a consideração da harmonia como verdade eterna, vamos tratar de uma carta escrita para Magnus Wedderkopf em 1671, a qual formula de maneira semelhante alguns questionamentos contra a bondade divina, embora nela Leibniz pareça ter despencado de vez no abismo do fatalismo (a *Confessio*, aliás, marca uma importante etapa do processo de ascensão desse abismo). Para a definição de justiça e sua relação com a harmonia e com o amor, vamos considerar os *Elementa Juris Naturalis* de 1670-1. Mas também trataremos de um outro texto que pode ser apresentado como uma etapa preliminar, pois se trata de uma outra confissão: a *Confissão da natureza contra os ateus*.

Apesar de tratarem de forma semelhante de um mesmo problema (como conciliar a bondade divina com os males do mundo), o escopo da *Confessio Philosophi*, bem como sua extensão, é bem maior do que o da carta para Wedderkopf de 1671. Além disso, uma questão fundamental na argumentação diferencia os dois textos e os dois momentos do pensamento de Leibniz. Na carta, o filósofo parece ter, segundo suas próprias palavras em texto posterior, escorregado no abismo da fatalidade e do necessitarismo²²⁰. De fato, nessa carta nenhuma das considerações que visam resguardar a contingência do mundo são apresentadas; pelo contrário, Leibniz faz um uso temerário do termo *fatal* para descrever os acontecimentos do mundo, embora tenha anotado em sua cópia da carta que não estava feliz com sua solução para tal problema. Na *Confessio Philosophi*, Leibniz está mais preocupado em fornecer e criar medidas anti-necessitaristas no seu sistema, por isso introduz a necessidade hipotética, os possíveis não criados, a consideração de que do necessário pode surgir o contingente (assim como de um silogismo universal pode surgir uma conclusão particular), embora ainda não seja capaz de fornecer uma resposta totalmente adequada para tal problema. Nesse ponto, concordamos com as conclusões de Paul Rateau em seu livro sobre a origem do mal em Leibniz²²¹: na *Confessio*, Leibniz parece mais preocupado com o escândalo causado pelo necessitarismo do que em de fato eliminar tal problema de seu sistema. Por isso Rateau chama

²²⁰ Ele “Found [himself] very close to the opinion of those who hold everything to be absolutely necessary, [mas] was pulled back from this precipice by considering those possible things which neither are nor will be nor have been” Citado de ADAMS, R. M. *Leibniz's Theories of Contingency in Critical Assessments*. London New York. Routledge. 1994. pág. 129. “Ele encontrou (a si mesmo) muito próximo da opinião daqueles que consideram tudo absolutamente necessário, mas foi resgatado desse precipício pela consideração daquelas coisas possíveis que não existem, não existirão, nem existiram”

²²¹ RATEAU, P. *La Question du Mal chez Leibniz*. Paris. Honoré Champion. 2008.

a concepção de possível de Leibniz na *Confessio* de “faible”.

Na carta de 1671 a Wedderkopft, Leibniz expôs o problema do pecado e do mal a partir da consideração da preordenação e de uma utilização do princípio de razão suficiente. O destino (*fatum*) é o decreto de Deus ou a necessidade dos eventos (A, II, 1, 186), e fatais (*fatalia*) são as coisas que vão ocorrer de maneira necessária. É chocante constatar que os termos duramente combatidos na correspondência com Arnauld, em 1686, são utilizados, nessa carta, sem grandes preocupações. No debate de 1686, Leibniz foi acusado de fatalista por Arnauld, pois, ao introduzir, no 13º parágrafo do *Discurso*, a consideração da noção individual de uma substância como totalmente determinada nos seus mínimos detalhes, estaria negando a liberdade divina na criação e instituindo um regime de necessidade mais do que fatal. No decorrer da correspondência, Leibniz vai tentar convencer Arnauld de que o tipo de necessidade presente nas noções completas é meramente hipotético, e não fatal ou absoluto. No entanto, nessa carta de 1671, Leibniz utiliza o termo necessidade sem qualquer tipo de qualificação (ou tentativa de separar a necessidade fatal da necessidade meramente hipotética); na verdade, muito pelo contrário, caracteriza os eventos como sendo fatais. Em uma carta escrita posteriormente, Leibniz afirma que em sua juventude esteve realmente muito próximo de despencar no precipício necessitarista, mas que a consideração dos possíveis não criados o resgatou da beira desse abismo. Apesar dessa ressalva de Leibniz, a consideração dos textos da carta e da *Confessio* nos leva a acreditar que, verdadeiramente, mesmo que somente por alguns momentos, ele realmente despencou em tal precipício e que seu ressurgimento teve etapas progressivas, até estar completamente efetuado, embora, ao longo de toda sua vida, sempre tenha tido que lidar com as acusações de fatalismo, como nas cartas que trocou com Clarke (em 1715) em seus derradeiros momentos.

Essa predeterminação dos eventos e do destino colocou uma questão fundamental, na carta a Wedderkopf, acerca da responsabilidade divina frente ao mal e ao pecado no mundo. Deus é definido, geralmente, como um ser onipotente e onisciente, mas essas duas características, aliadas aos males presentes no mundo, dão possibilidade para que surjam os questionamentos sobre a justiça divina. Por um lado, se Deus decide (*decernit*) sobre todas as coisas e tais decisões não se realizam, então seu poder não é absoluto, e, por outro lado, se ele deixa de decidir sobre qualquer coisa do universo, sua onisciência não seria absoluta. Eis todo o problema da justificativa divina montado: dado que existem males no mundo, como conciliar isso com a bondade ou com o poder da divindade? Ou Deus é mau e quer o mal no

universo, ou seu poder não é absoluto, e o mal surge à revelia da vontade divina.

Mas esse não é todo o problema, e uma outra questão vai se apresentar, dessa vez baseada no uso do princípio de razão suficiente. Se, por um lado, esse princípio permite provar a existência de Deus (por exemplo, na *Confessio Naturae contra Atheistas* de 1668), por outro ele também vai agravar os questionamentos com relação à vontade divina, pois, por exemplo, tomando o pecado de Pilatus, podemos retrair sua razão de causa a causa, até chegarmos à razão última e necessária que cria o mundo, isto é, Deus. Paradoxalmente, o princípio que permite provar a existência de Deus e os atributos mais fundamentais da divindade é o que também permite a formulação das objeções contra a justiça divina. Para resolver esses problemas, Leibniz não vai abrir mão nem de uma coisa, nem de outra; pelo contrário, ele vai aprofundar as considerações sobre o PRS e sobre a bondade e ciência da divindade para poder resolvê-los.

O PRS permite encontrar Deus como razão última da criação do universo, mas Leibniz não vai parar sua busca por fundamentos assim tão facilmente, pois mesmo em Deus existem diversas instâncias, distintas ao menos por razão. Em Deus, Leibniz discriminou, em primeiro lugar, a vontade e o entendimento: se a vontade de Deus é causa da criação do mundo, ela vai ser determinada pelo entendimento divino; por sua vez, o próprio intelecto divino tem sua razão, a harmonia das coisas, a qual é verdadeiramente o fundamento último, pois sua razão é o nada (nihil)²²². Deus deseja as coisas *optimas e harmonicotatas*²²³, ou seja, as coisas que são as melhores e as mais harmônicas de todas. A harmonia das coisas é comparada com as verdades da matemática: assim como $2 + 2 = 4$ não depende da vontade divina, igualmente a harmonia do universo também não depende. Entretanto, Leibniz não deixa de lembrar que essas mesmas essências coincidem com a divindade, não sendo algo exterior que a determinaria de maneira extrínseca. Muitos problemas e fatos dignos de análise surgem da consideração desse fragmento dessa pequena carta.

Em primeiro lugar, consideremos a diferenciação, ao menos de razão, entre vontade e entendimento em Deus. Embora nesse momento seu interlocutor não seja Descartes ou o cartesianismo, esse tema fundamental para a consideração da questão das verdades eternas aparece de maneira clara. Outros aspectos importantes para a crítica da criação das verdades eternas também aparecem, como, por exemplo, o fato de que a vontade é determinada.

²²² Afirmar que a razão da harmonia é o nada significa afirmar que ela é a razão e fundamento último na criação. “Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? Nihil”. (A, II, 1, 186) “Qual (a razão) do intelecto divino? A Harmonia das Coisas. Qual a da harmonia das coisas. Nada.

²²³ Leibniz utiliza o superlativo latino de bom, ou seja, o ótimo, e utiliza o superlativo grego do harmônico, *harmonicotata*.

Posteriormente, Leibniz vai preferir dizer “inclinada pelo entendimento”, algo completamente diferente do caso de Descartes. Com efeito, para Descartes não existe qualquer tipo de diferenciação em Deus entre vontade e entendimento, pois Deus possui um tipo de unidade completa e total cuja compreensão pela criatura não é totalmente adequada. No Deus cartesiano, querer, entender e fazer formam uma unidade completa e total, o que permite, de acordo com Descartes, escapar das acusações de voluntarismo. Já para Leibniz, para que exista mesmo vontade, seja no homem, seja em Deus é preciso haver uma determinação ou inclinação feita por algum dado apresentado pelo entendimento. Um dos problemas em Descartes e na criação das verdades eternas é que, apesar de não ser explicitamente voluntarista, não existe fundamento para a vontade, visto que ela institui e cria o mundo e as verdades eternas *ex nihilo*. Para Leibniz, existem as verdades eternas (morais e lógicas), que determinam a vontade divina na criação, pois, do contrário, Deus agiria de forma arbitrária. Nessa breve carta, Leibniz não faz referência às verdades eternas de ordem moral, e sim à harmonia do mundo, que é, assim como a essência das coisas ou números, independente da vontade divina. Na carta, ele não chega a fornecer explicações mais detalhadas dessa relação entre harmonia e verdades eternas de tipo matemático ou lógico, mas na *Confessio Philosophi* teremos mais esclarecimentos quanto a isso. Falta até mesmo uma definição de harmonia na carta. A harmonia nesse momento é, apenas, o fundamento ou razão última da divindade e da criação do mundo.

Como dissemos, o PRS coloca a possibilidade de uma prova da existência da divindade, porém, quando relacionado com os pecados, leva ao questionamento da noção de justiça divina; afinal, se Deus é razão e causa dos pecados, não seria também autor ou fautor? Uma alternativa seria simplesmente negar a validade irrestrita do PRS, mas isso colocaria em risco a prova da existência de Deus e mesmo as ciências ditas da ação (Física e Moral)²²⁴. Porém Leibniz deseja conservar tudo: o PRS, a prova da existência de Deus baseada nele e também a justiça divina. Então a Harmonia é requisitada para manter a validade irrestrita do PRS (mesmo a vontade de Deus tem uma razão, embora a razão da harmonia seja o nada). Será que nesse momento podemos pensar uma espécie de razão de si mesma? A harmonia é a razão da escolha divina, e eis que surgem os problemas relacionados com a liberdade divina, pois nessa

²²⁴ “*ut enim totum esse majus parte, Arithmeticae et Geometriae, scientiarum de quantitate principium est; ita nihil esse sine ratione fundamentum est physicae et moralis, scientiarum de qualitate, vel quod idem est [...] actione*” Conf. 36. “Pois como o “todo é maior que a parte” é o princípio das ciências da quantidade, da aritmética e da geometria, assim “nada é sem razão” é o fundamento das ciências da qualidade, da física e da moral, ou, o que é o mesmo, da ação”.

breve carta tudo parece tender para o fatalismo. Ninguém escolhe escolher, a vontade sendo determinada pelo que aparece como o melhor, então agir determinado pela suprema harmonia (pela *res optima e harmonicotata*) é a suprema liberdade, é uma necessidade feliz.

Nessa carta, a harmonia do mundo é considerada o fundamento último da criação e da vontade divina, é a verdadeira razão última. Ela é identificada com as verdades eternas de tipo matemático. Tal fato pode colocar alguns problemas para Leibniz com relação ao fatalismo, mas, como dissemos, nesse texto de juventude parece que Leibniz despencou totalmente no precipício da necessitarismo. Será apenas progressivamente que o filósofo vai conseguir se reerguer de lá, sendo que a própria *Confessio Philosophi* também não é o lugar no qual Leibniz consegue realizar totalmente essa escalada, e alguns de seus críticos vão afirmar que ele jamais conseguiu realizá-la...

A harmonia é considerada o estágio final alcançado pela busca de fundamentos, ela é o *non plus ultra*, a verdade eterna que vai guiar e direcionar a ação divina, evitando que ela se torne arbitrária, mas também desculpando Deus da origem do mal, pois a harmonia não depende da vontade divina, e agir de tal forma é uma necessidade para a divindade.

Eis montado o problema que a carta tenta resolver.

Como já dissemos, a *Confessio Philosophi* é um diálogo leibniziano de juventude. Nesse texto, diversas questões importantes para o leibnizianismo são abordadas, como a origem do mal, a justificação divina, a liberdade divina e humana frente à criação. Entretanto, uma questão é apontada como a principal logo no início do texto: a espinhosa questão da justiça de Deus.

“Agora nos espera a espinhosa questão sobre a Justiça de Deus, pois nada mais frequente e mais especioso é oposto à providência divina do que a desordem das coisas²²⁵”. Conf. 27.

Embora essa seja a questão principal do diálogo, existem duas outras questões prévias que são apresentadas: a necessidade da existência de Deus e a imortalidade da alma. Algumas hipóteses foram levantadas sobre qual seria o lugar onde estas questões foram abordadas, como, por exemplo, a existência de uma primeira parte perdida do diálogo, ou então que seria uma referência às *Demonstrações Católicas*, mas muito mais provavelmente se trata de uma

²²⁵ “*Nunc expectat nos spinosa tractatio de Justicia Dei, nihil enim crebrius, aut speciosus providentia opponitur, quam perturbatio rerum*”.

referência a uma outra Confissão, a *Confessio Naturae contra Atheistas de 1668*, sendo que, aparentemente, existiria ainda uma terceira Confissão prevista, a Confissão do Teólogo, jamais escrita (talvez a *Teodicéia* englobe o que seria essa última confissão). Na primeira confissão, uma confissão da própria natureza; na segunda confissão, uma espécie de catequese filosófica, na qual se resolveriam algumas questões de ordem da teologia racional e da metafísica; na terceira confissão, prevista, mas nunca escrita, reflexões sobre a teologia revelada, ou seja, como os mistérios da fé são possíveis, embora não sejam racionalmente explicados.

Como já foi dito, dois documentos extremamente importantes para entender a *Confessio Philosophi* são a *Confessio Naturae* e a pequena carta a Wedderkopft de 1671. O primeiro desses textos é provavelmente o texto aludido no primeiro parágrafo da *Confessio Philosophi*. A consideração da *Confessio Naturae* é bastante útil para entender a *Confessio Philosophi* por diversos motivos. O primeiro deles: seu título e sua temática levaram os comentadores a pensar que se trata de um projeto leibniziano mais amplo de defesa contra o ateísmo. Em um primeiro momento, a própria natureza é convocada para dar seu testemunho por meio da sua confissão: muitos dos seguidores da nova filosofia (chamada de corpuscular) pretendem atacar e enfraquecer algumas teses filosóficas e teológicas importantes por meio das novas considerações filosóficas sobre a natureza. Estas últimas viriam em prol de um materialismo que excluiria a existência de Deus e a imortalidade e imaterialidade da alma. Nessa primeira *Confessio Naturae*, Leibniz vai utilizar um tipo de argumentação que vai persistir ao longo de sua obra, apesar de poder variar em seus detalhes. A nova filosofia moderna fornece novas caracterizações dos corpos, que diferem bastante da caracterização aristotélica. A nova filosofia tendeu, em suas linhas gerais, a eliminar muito da herança escolástica em favor de uma visão mecanicista do mundo. Por exemplo, Descartes transforma o corpo em substância meramente extensa, cujos modos, movimento e figura, permitiriam explicar o comportamento dos corpos e a física, assim como eliminar as causas finais. Leibniz de certa maneira se colocou na contracorrente disso tudo, defendendo as causas finais e tentando demonstrar que a mera consideração do mecanicismo não é capaz de explicar as características e comportamentos dos corpos. O mecanicismo, quando levado a seu limite, se esgota, sem conseguir explicar seus princípios mais gerais, o que possibilita, segundo Leibniz, uma espécie de salto metafísico, que buscaria em alguma outra instância explicativa a fundamentação última do mecanicismo. Em muitas ocasiões de seu período maduro, Leibniz utiliza esse mesmo procedimento para passar de considerações físicas para considerações

metafísicas acerca das forças, entendidas como princípio de fundamentação ontológica dos fenômenos e do mundo, entretanto sem interferir nos detalhes da explicação mecanicista. Nesse primeiro momento da *Confessio Naturae*, existe igualmente esse mesmo salto, porém aqui Leibniz mergulha um pouco mais profundamente e, ao invés de encontrar as forças como base de fundamentação do mecanicismo, vai encontrar o próprio Deus, através de uma prova de sua existência.

As características particulares de um corpo não podem ser deduzidas e fundamentadas na definição do corpo, ou seja, se a partir da definição do corpo podemos deduzir a figura e a mobilidade de um corpo, não é possível deduzir nem por que o corpo possui tal movimento e tal figura particular, nem o que determinou o início do movimento. E se essas características particulares não podem ser deduzidas, uma outra característica fundamental também não poderia, a coesão de um determinado corpo. Dessa insuficiência do mecanicismo e da definição mecanicista do corpo, apresentada no texto, surge a necessidade de recorrer a uma outra instância, transcendente.

Uma questão interessante que surge desse gênero de prova é o tipo de relação e de complementaridade que poderia existir entre, por um lado, a física, e, por outro lado, a metafísica e a teologia. Pois, se, por um lado, a física mecanicista não pode fornecer seus próprios fundamentos, por outro lado, não seria um grande problema ter que recorrer à teologia para salvar o mecanicismo? Trata-se de uma relação de complementaridade ou simplesmente de uma intervenção arbitrária que vem para socorrer e consertar um falho projeto mecanicista fadado ao fracasso?

Como dissemos mais acima, esse tipo de argumentação permanece presente ao longo da obra de Leibniz, principalmente quando critica o mecanicismo cartesiano e a definição cartesiana de corpo enquanto substância meramente extensa, embora, nesse momento posterior, Leibniz não alcance diretamente a divindade por meio de uma prova da existência de Deus, mas alcance a metafísica das forças primitivas e derivativas. O problema, portanto, é: a confissão da natureza é alcançada, mas resta saber se foi através da investigação rigorosa e conjunta do filósofo da natureza e do metafísico ou se foi extorquida para consertar as deficiências de um projeto mecanicista.

Depois dessa primeira *Confissão da Natureza*, surge uma segunda confissão, agora do filósofo. Se entendermos as duas confissões realmente como um conjunto, o segundo passo, depois de demonstrada, a partir da consideração da filosofia natural, a existência de Deus, é partir para uma consideração de alguns problemas de teologia racional concernentes à origem

do mal, a justiça divina e a liberdade humana. A *Confessio Philosophi* é esse segundo momento, a segunda confissão, que dessa vez vai combater não aqueles que introduzem o materialismo por meio do mecanicismo e excluem Deus do mundo, mas aqueles que negam a justiça divina.

O grande problema combatido pelo texto é a negação da justiça divina com base na desordem do mundo. A melhor maneira de combater tal desordem é com a utilização do conceito de harmonia, seja no primeiro momento do diálogo, por meio de uma demonstração baseada em definições, seja na continuação do diálogo, na qual as críticas serão combatidas por meio de um uso metafísico do conceito de harmonia. Para provar que Deus é justo, uma série de definições é apresentada e, a partir delas, uma demonstração da justiça divina é construída. A prova vai se basear em uma articulação entre três conceitos bastante importantes para a filosofia de Leibniz: a Justiça, o Amor e a Harmonia. Tentaremos apresentar agora como esses três conceitos se articulam no texto de Leibniz e, para entendê-los melhor, vamos nos remeter a outros opúsculos do mesmo período que apresentam maiores desenvolvimentos sobre o tema. A partir de tais outros opúsculos, podemos até mesmo retratar as demonstrações e averiguar os contextos problemáticos nos quais surgem essas três pequenas definições, como, por exemplo, nas diversas versões e esboços dos *Elementa Juris Naturalis*²²⁶ de 1670-1, no qual é adquirida a definição do justo como aquele que ama todos os outros homens. Como apontado por Robinet²²⁷, nas últimas versões desse texto já se encontra um esboço do argumento da *Confessio*, o qual articula a Justiça, definida como o amor a todos os homens, o Amor, como o deleite no prazer alheio e o Deleite, como o sentimento da Harmonia, entendida como a diversidade compensada pela unidade.

Para realizar sua demonstração de que Deus é justo, a *Confessio* fornece uma série de definições: a primeira delas é uma definição de Deus como ser onipotente e onisciente, uma definição bastante corrente e aceita pelos demais filósofos e teólogos da época. Tal definição não causa muitos problemas além de colocar a questão fundamental de um projeto de teodicéia: afinal, como um Deus bom, onipotente e onisciente pode permitir o surgimento do mal no mundo²²⁸?

A segunda definição para provar a sentença “Deus é justo” apenas poderia ser a da

²²⁶ Para o texto dos *Elementa*, vamos utilizar a edição de René Sève in LEIBNIZ, G. W. F. *Le Droit de la Raison*. Paris. Vrin. 1994. Infelizmente tal edição não apresenta a tradução de todos os esboços e versões dos *Elementa*, então também vamos recorrer ao volume 1 da série VI (Escritos Filosóficos) das *Obras completas de Leibniz*, A, VI, 1, 430-85.

²²⁷ ROBINET, A. *Le Meilleur des Mondes par la Balance de l'Europe*. Paris. PUF. 1994. Pag. 59.

²²⁸ Leibniz aponta esse encadeamento na Carta a Wedderkopft que consideramos mais acima.

justiça. Tal definição é verdadeiramente intrigante, pois o justo é definido como aquele que ama todos os homens²²⁹.

À primeira vista, tal definição parece carecer de sentido, mas se analisarmos como tal definição surge no texto dos *Elementa Juris Naturalis*, podemos entendê-la melhor e começar a traçar as articulações entre Justiça, Amor e Harmonia no pensamento de Leibniz.

Em uma versão dos *Elementa*²³⁰, Leibniz procurou fornecer uma definição de justiça que fosse capaz de demonstrar como a consideração do bem particular do sujeito poderia se articular com a consideração do bem de outrem, pois considerava bastante claro que a justiça envolvia os dois seguintes aspectos: (I) ser guiado pela consideração do seu bem próprio ou utilidade (afinal, Leibniz considerava que toda a vontade é guiada, inclinada, determinada pela consideração do Bem, e manteve essa posição até o final de sua vida, por exemplo nas cartas que trocou com Clarke); e (II) o fato de que negar o auxílio que não ocasiona nem inconvenientes, nem benefícios (para si mesmo) era um ato injusto. Para desfazer esse aparente paradoxo (o bem próprio e a busca do bem de outrem) na consideração do que é justo ou injusto, Leibniz vai fornecer diversas definições de justiça que tentarão de alguma forma conciliar os dois polos. Em primeiro lugar, afirma que, durante sua juventude²³¹, utilizou uma solução aristotélica que consistia na *mediocritatem* ou meio-termo entre a sua própria utilidade e a consideração do benefício de outrem, mas no texto dos *Elementa* vai fornecer uma definição mais original e verdadeiramente leibniziana para o tema, não a mera conciliação entre as duas alternativas da dicotomia, mas a identificação total entre os dois conceitos operada pelo conceito de amor, também definido segundo um viés leibniziano.

Leibniz afirma nos *Elementa* que a felicidade dos seres humanos depende de dois fatores: o poder para realizar aquilo que o homem deseja e a capacidade de desejar aquilo que importa. Os desenvolvimentos científicos da época, as grandes navegações, a difusão dos livros e a criação de grandes bibliotecas permitiram que o homem ampliasse seu poder sobre a Terra, sobre o Céu e mesmo sobre o Tempo. Entretanto, algo ainda permanece alheio ao saber do homem: ironicamente, o conhecimento sobre seu próprio corpo e sobre seu espírito, o saber sobre o próprio homem, permanece um enigma. Tal ignorância levou ao desconhecimento das ciências do agradável, ou seja, a medicina (relativa ao conhecimento

²²⁹ « Justus est qui amat omnes ». *Confessio*, edição Belaval, pág. 28.

²³⁰ Ver a edição de René Sève in LEIBNIZ, G. W. F. *Le Droit de la Raison*. Pág. 90-106.

²³¹ LEIBNIZ, G. W. F. *Le Droit de la Raison*. Pág. 99.

corpo); do útil, ou seja, a política; e do justo, ou seja, a moral (relativas ao conhecimento do espírito humano).

Se, em particular, cada homem deseja dominar a ciência do agradável e do útil, entretanto nem todos eles são capazes de perceber que é impossível ser feliz entre miseráveis, e que existe uma relação de interconexão estreita entre a moral e a política (o bem particular e o bem comum). Com efeito, quando o bem comum é defendido e aprimorado, o bem individual de cada um também é aumentado, como se houvesse uma espécie de reflexão. Eis que a ciência do justo deve ser aprimorada para permitir e possibilitar o desenvolvimento dessas outras ciências envolvidas:

“Pois aqueles que consideram o assunto de maneira adequada concluem que a ciência do justo e do útil, isto é, do bem privado e do bem público, são mutuamente interconectadas e que ninguém pode com facilidade ser feliz entre miseráveis²³²”

“Sobre essas coisas úteis, eu espero que as tratemos de modo original depois, mas agora basta ter espalhado as sementes dessa ciência, que mostra até que ponto cada indivíduo deve ceder ao bem do universo, se deseja que a felicidade recaia sobre si como por reflexão²³³”

Outras considerações importantes sobre o conceito de Justiça são realizadas por Leibniz, as quais vão permitir situar um pouco melhor alguns de seus objetivos. Primeiramente, o texto traça dois campos diversos nos quais poderia ser realizada a definição da justiça: as experiências e as demonstrações; os sentidos e a razão; o fato e o direito. A justiça é considerada como pertencente ao domínio da demonstração, da razão e do direito.

Ao propor um tratamento semelhante para a noção de justiça, Leibniz está seguindo esse mesmo pressuposto da escola do direito natural. Mas, ao mesmo tempo, quando afirma que a justiça é algo de direito e não de fato, está também se contrapondo a certa tradição: o Hobbesianismo e a justiça arbitrária de Trasímaco.

Como se sabe, Trasímaco é um dos interlocutores de Sócrates no livro I da *República* de Platão. Em tal livro, diversas concepções de Justiça foram refutadas pelo filósofo para que o

²³² “*Nam qui rem ex vero aestimant, intelligunt scientiam justī utilisque, id est publici privatique boni sibi invicem implicitas esse, nec posse quemquam facile esse in medio miserorum felicem*” A, VI, 1, 460.

²³³ “*De tota utilitate alias non, ut spero, vulgaria habemus, nunc semina eius scientia sparsisse sufecerit, quae monstret, quo usque cedendum sit singulis bono universorum, si inde in se velint redundare auctam velut reflexione felicitatem*”.

campo de investigação pudesse ser limpo e uma nova investigação pudesse alcançar uma verdadeira definição do conceito. Trasímaco representava a sofística e a retórica, e surge no debate comparado à figura de um lobo feroz que petrifica Sócrates com seu olhar ameaçador. Sua definição de justiça é bastante condizente com seu aspecto bestial: a vantagem do mais forte, ou seja, algo arbitrário, independente de qualquer tipo de verdade eterna, algo bastante semelhante com o que Leibniz considerava a perspectiva cartesiana ou hobbesiana sobre o tema. Alguns textos posteriores, que também tratam da definição de justiça, explicitam com mais clareza como a não consideração da Justiça como uma verdade eterna conduz a essa visão da justiça de Trasímaco, por exemplo, no parágrafo II do *Discurso de Metafísica* de 1686 ou na *Meditação sobre a Noção Comum de Justiça* de 1702 (três períodos bastante importantes e marcantes do pensamento de Leibniz demonstram o mesmo tipo de preocupação). Na *Meditação* de 1702, Leibniz começa: “*On convient que tout ce que Dieu veut, est bon et juste. Mais on demande, s'il est bon ou juste, parce que Dieu le veut, ou si Dieu le veut, parce qu'il est bon et juste ... La première a été suivi par quelques philosophes et par quelques théologiens romanistes et réformés ... en effet, elle détruirait la Justice de Dieu... Stat pro ratione voluntas ... Un philosophe anglais célèbre, nommé Hobbes, qui s'est signalé pour ses paradoxes, a voulu soutenir presque la même chose que Thrasymaque (Le Droit de la Raison, Pág. 107- 109). Para Leibniz, Hobbes, assim como Trasímaco, faz da justiça uma questão de fato ao invés de direito, tomando a vontade pela razão.*

Não temos a pretensão de oferecer uma definição da Justiça em Hobbes fiel à reflexão do filósofo inglês, pois, dado o nosso desconhecimento, seria incompleta e superficial, portanto vamos nos ater aos comentários de Leibniz sobre ele, assumindo toda parcialidade que tal escolha envolve. Leibniz considerava a definição hobbesiana de justiça algo relativo, dizendo mais respeito aos fatos do que ao direito, pois não estava baseada em uma concepção de justiça como verdade eterna. Nesse momento do texto, mais do que simplesmente utilizar o paradigma geométrico na exposição, o próprio conceito de Justiça é considerado também como uma verdade eterna análoga às verdades matemáticas, visto que elas independem dos fatos para existir, sendo verdades incondicionais que permitem julgar e reger as existências no caso delas existirem. Essa postura permite, em primeiro lugar, acabar com qualquer tipo de arbitrariedade na definição de justiça. Em segundo lugar, está também vinculada a uma outra importante tese, a consideração de que a vontade, para se exercer, precisa de um motivo, o que vai garantir a finalidade no mundo (como explicamos suficientemente na segunda parte do capítulo I).

A justiça é definida como um tipo de proporção e de relação e, assim como as verdades da aritmética, ela não depende da experiência ou da existência de qualquer objeto. Além disso, ela é uma verdade eterna e, como sabemos, as verdades eternas são algo que independe da vontade divina (como é dito, por exemplo, na carta de 1671 a Wedderkopft). A justiça é identificada com certa proporção e relação, que por sua vez é identificada com as matemáticas. Esse mesmo procedimento de transformar a justiça em uma verdade eterna independente da vontade divina é repetido na *Confessio Philosophi* para demonstrar que a harmonia também é um tipo de verdade eterna.

De acordo com a definição da carta de 1671, uma verdade eterna é algo que independe da vontade divina e, mesmo que as conclusões daí retiradas pendam para um tipo de necessitarismo, o que define uma verdade eterna não é o fato de seu oposto implicar contradição. Esta última caracterização se aplicaria muito bem ao caso das matemáticas, mas não tão claramente ao caso da justiça e do direito natural, pois não parece implicar uma contradição lógica conceber um mundo no qual as regras de justiça seriam outras. Parece-me que tal contradição apenas terá lugar se considerarmos a bondade divina e a necessidade feliz, que na carta de 1671 ainda não é apresentada como necessidade hipotética, mas como necessidade sem qualquer tipo de qualificação.

Essa característica é bastante importante e demonstra a preocupação de Leibniz em resguardar o conceito de justiça de dois perigos iminentes: o perigo do voluntarismo e o perigo do irracionalismo (ou da restrição do uso do princípio de razão suficiente). Ao apresentar a justiça como uma verdade eterna, Leibniz impede que ela seja considerada como algo arbitrário ou escolhido pela vontade divina, e, ao mesmo tempo, começa a esboçar quais seriam os parâmetros utilizados para a criação do mundo, dessa maneira se resguardando de fazer com que a vontade divina ultrapasse a potência divina no que concerne às regras da justiça e do direito natural. Resguarda a finalidade e a razão suficiente.

Para definir a justiça, Leibniz vai se apoiar nas outras definições fornecidas e a partir delas depurar o conceito de justiça até chegar a uma definição do termo. Desde o início estão imbricados nas considerações sobre a justiça o bem particular do sujeito e o bem geral dos demais. A vontade é apresentada como algo que é conduzido e direcionado pelo bem do sujeito (restando definir e verificar o que seria esse bem). O amor é apresentado como o deleite na felicidade de outrem. Com esses elementos a definição de justiça e a identificação do bem individual e do bem comum poderão ser demonstradas.

Todos concordam que age de maneira justa aquele que age por necessidade para

assegurar e garantir sua própria saúde e, mais ainda, ninguém jamais faz algo deliberadamente que não seja pelo seu próprio bem. O bem é apresentado aqui como princípio da vontade. Isso é importante no contexto da prova que Leibniz busca nesse momento, mas também tem grande importância no contexto mais geral do sistema leibniziano, pois é uma das teses que permite combater um voluntarismo que veria a vontade como uma espécie de autodeterminação desprovida de motivos ou causas (veja-se, por exemplo, as discussões que travou na correspondência com Clarke). Ao mesmo tempo, esse mesmo tipo de argumentação permite que, posteriormente, Leibniz também combata Descartes e sua visão da vontade como algo que independe do entendimento, pelo menos no caso do erro e das ideias que não são percebidas com clareza e distinção (como vimos na parte consagrada a Descartes). A justiça é algo do qual o homem prudente pode ser persuadido, e a persuasão se dá apenas pela consideração da utilidade e do bem envolvidos na ação; logo, todo ato de justiça é guiado pela utilidade, felicidade ou bem do sujeito que o pratica. Porém, esse bem e utilidade do sujeito não conduzem a uma concepção mercenária da justiça, a qual também é combatida e refutada nesse mesmo texto.

Isso ocorre porque a justiça também envolve a consideração do bem comum ou do bem de outrem. Não é um justo aquele que age de forma cruel, buscando e ocasionando o mal dos outros, mas também é igualmente injusto aquele que não fornece auxílio para alguém necessitado, no caso desse auxílio não causar nenhum inconveniente para quem o fornece.

É na busca do acordo entre essas duas tendências aparentemente opostas que o conceito de justiça vai ser definido de forma clara. Existem duas maneiras diversas de realizar essa conciliação: considerando a justiça como uma espécie de meio-termo entre o bem comum e o bem geral, postura que o próprio Leibniz assumiu nos esboços dos *Elementa*; e considerando a questão de uma forma mais autêntica e verdadeiramente “leibniziana”, isto é, fazendo que o bem comum e o bem individual, o amor próprio e o amor a outrem coincidam e se identifiquem quase totalmente.

Em um primeiro momento poderíamos considerar que a justiça é considerar o bem de outrem em função do bem próprio que ele ocasionaria. Se essa definição está de acordo com os dois preceitos importantes nessa busca de uma definição de justiça (que a vontade é guiada pela consideração do bem e que a justiça envolve o bem comum e o bem individual), ela vai possuir um grave defeito: esse é um tipo mercenário de amor, visto que o bem comum e o bem de outrem não são buscados como um fim em si mesmo, mas como um meio para alcançar o bem individual e a própria felicidade. Segundo essa definição, ainda seria

considerada de acordo com a justiça uma ação universalmente considerada injusta, a saber, negar um auxílio que, ao mesmo tempo, não traria inconvenientes para si mesmo, mas que também não traria qualquer benefício ou utilidade.

Para realizar verdadeiramente a identificação entre o bem de outrem e o bem particular do sujeito, o conceito de amor vai ser utilizado como operador. Com efeito, no caso do amor verdadeiro ocorre algo bastante diferente do caso do amor mercenário. Dois exemplos são fornecidos para ilustrar a diferenciação entre esses dois amores: o primeiro deles é como a relação que um senhor tem com seu escravo, o segundo é como a relação que um pai tem com seu filho. No primeiro caso, vê-se a felicidade de outrem como meio, no outro, como um fim em si mesmo. E essa identificação vai ocorrer devido à definição que Leibniz fornece do termo amor: amar é se deleitar com a felicidade de outrem. Nessa definição, é respeitado o bem considerado como motor da vontade e a felicidade alheia considerada como um fim em si mesmo.

Uma breve consideração sobre a definição de amor em Leibniz: de acordo com o trabalho de Naert²³⁴, a definição do conceito de amor tem um papel fundamental na postura de Leibniz com relação à querela do puro amor. Com efeito, Leibniz considerou que a única forma de resolver o problema era através de uma definição clara do termo. O filósofo considerou que a ambiguidade e equivocidade é que forneciam a margem de obscuridade na qual os debatedores sustentavam suas posturas, e somente quando esse conceito fosse definido é que tal querela seria, de fato, resolvida, mostrando, aliás, que no fundo os debatedores possuíam posturas bem parecidas.

No entanto, essa definição de amor fornecida por Leibniz não é uma definição de ocasião surgida para resolver a querela do amor puro. Tal definição é bastante precoce no pensamento de Leibniz e aparece em 1669, em um contexto no qual Leibniz estava discutindo se um príncipe possui ou não amigos. (A, IV, 1, 369). Mesmo sendo bastante precoce, tal definição persiste ao longo do sistema, tendo um papel bastante importante nos *Elementa*, na querela sobre o amor puro, além de aparecer no *Discurso de Metafísica* em 1686 e mesmo em textos posteriores de Leibniz.

Nesse momento dos *Elementa* e da *Confessio Philosophi*, o amor aparece como esse operador que vai permitir definir a justiça da maneira mais correta, levando em conta o bem comum e o bem geral. Tal identificação entre o bem geral e o particular permite a Leibniz

²³⁴ NAERT, E. *Leibniz et La Querelle du Pur Amour*. Paris. VRIN. 1959.

cumprir sua promessa apresentada no início dessa versão dos *Elementa*, pois o homem justo é aquele que ama todos os homens e que retira sua felicidade da felicidade do conjunto desses homens e do bem geral. Assim sendo, o bem particular do indivíduo é realmente aumentado por reflexão quando o bem comum é da mesma maneira incentivado.

Entretanto, se essa versão dos *Elementa* não apresenta ou considera o terceiro elemento que vai estar articulado nos primeiros momentos da *Confessio*, uma outra versão (apresentada por último nas obras completas) vai complementar a prova com a definição de deleite, a saber, deleitar-se com a felicidade alheia é sentir a harmonia, todo deleite é considerar a harmonia, e a harmonia nada mais é do que a variedade compensada pela unidade.

Retomando nossa consideração da *Confessio Philosophi* e agora com um maior conhecimento de dois dos três conceitos utilizados por Leibniz em sua demonstração da proposição “Deus é justo”, vamos tentar definir um pouco melhor o conceito de Harmonia analisando seu papel fundamental nesse texto. Ainda nos *Elementa*, Leibniz escreveu:

“Nós os conciliaremos sem nenhuma dúvida por uma razão que foi observada por poucas pessoas e pela qual uma grande luz pode esclarecer ao mesmo tempo algumas verdades de jurisprudência e de teologia. Esta coisa depende seguramente da natureza do amor”²³⁵

Essa mesma articulação feita pelo conceito de amor vai permitir demonstrar agora que Deus é justo, isto é, passar da utilização do conceito no campo jurídico para uma utilização no campo da teologia racional.

Em primeiro lugar, Deus é um ser onipotente e onisciente. Se ele também é justo, deve amar todos os homens, afinal essa é a definição de justiça adquirida no texto dos *Elementa*, apenas dois anos antes da *Confessio Philosophi*. Entenda-se: como vimos, Amar significa deleitar-se com a felicidade alheia; o Deleite significa sentir a Harmonia, e a Harmonia é a diversidade compensada pela unidade. Se for demonstrado que toda felicidade é harmônica, também poderá ser demonstrado que Deus ama todos os homens.

A felicidade é um estado que deleita o espírito; o que deleita o espírito é sentir a Harmonia, logo, toda felicidade é harmônica e a suprema felicidade é se deleitar com a suprema harmonia, ou seja, com Deus.

Se a felicidade é harmonia e Deus é onisciente, logo Deus conhece toda a harmonia, isto

²³⁵ “On les conciliera (o amor a outrem e a utilidade particular) sans nul doute par une raison qui a été observé par peu des gens et par laquelle une grande lumière peut éclairer à la fois des vérités de jurisprudence et de théologie. Cette chose dépend assurément de la nature de l’amour” (Edição Sève, pág. 102).

é, cada felicidade particular dos homens. Então, agora em ordem ascendente nas definições: Deus conhece a harmonia que é a felicidade particular de cada homem, deleita-se com tal harmonia, pois o deleite é conhecer a harmonia, então ama, pois amar é se deleitar com a harmonia, logo é justo, pois ser justo é amar todos os homens. Eis terminada a prova da primeira parte da *Confessio*: frente à desordem aparente do mundo, uma série de definições que culminam na definição de harmonia permitiu realizar uma prova de que a proposição “Deus é justo” é verdadeira.

Entretanto, as coisas não vão ser resolvidas com tanta facilidade. Uma série de problemas têm que ser considerados e enfrentados nesse texto. Mesmo antes da intervenção do personagem teólogo, o personagem do filósofo se coloca algumas questões que poderiam ser apresentadas como objeções para sua demonstração. Por exemplo, uma das principais objeções que pode ser feita contra essa prova é que Deus não ama todos os homens, pois nem todos são eleitos e alcançam a felicidade, sendo alguns eternamente condenados por seus pecados. Para resolver tal problema, duas questões devem ser consideradas: primeiramente, basta considerar que existem graus no amor de Deus e que o que pode parecer em um primeiro momento ódio, trata-se apenas de um amor em menor medida, isto é, aquele que é condenado também é amado, mas em grau menor. Em segundo lugar, as condenações eternas não dependem da vontade de Deus, mas da consideração da máxima harmonia do mundo. A harmonia é utilizada segundo sua definição primordial, a saber, ela é a multiplicidade compensada pela unidade (e vai ocasionar o deleite). Segundo esse modelo, quanto maior a diversidade, maior é a harmonia, de tal modo que mesmo os pecados e as condenações eternas concorrem para essa máxima harmonia. Da mesma maneira que as sombras ressaltam a beleza do quadro, a condenação daqueles que Deus ama em menor grau é algo que independe da vontade divina, pois é um fator bastante importante que concorre para a realização da máxima harmonia no mundo: *“E porque todos não podem ser salvos (devido à harmonia universal das coisas, a pintura é ressaltada pelas sombras, a consonância pela dissonância); alguns menos amados, certamente não pela vontade de Deus, mas por sua permissão, foram rejeitados”*²³⁶. A distinção entre o querer e o permitir reaparecerá ao longo do texto, quando as objeções do teólogo forem apresentadas.

Embora tudo pareça resolvido, as mesmas objeções que Leibniz se coloca na carta de 1671 a Wedderkopft serão novamente enfrentadas, agora apresentadas com um pouco mais de

²³⁶ “Ac proinde, cum non possent, (per harmoniam rerum universalem, picturam umbris, consonantiam dissonantiis distinguendis) salvari omnes; aliquos, minus amatos, non quidem volente, attamen cum ita rerum natura ferat, permittente DEO (neque enim Deus vult mortem peccatoris) fuisse reiectos”

vagar e de desenvolvimento. Novamente a mesma articulação entre o PRS e a consideração da onipotência divina é apresentada como uma objeção contra a justiça divina. Trata-se, finalmente, de tentar mostrar que a utilização do PRS em uma prova da existência de Deus do tipo cosmológico bota em risco a bondade divina frente a seu poder.

O PRS é uma importantíssima aquisição da filosofia de Leibniz, um princípio que será mantido e utilizado ao longo de toda a trajetória intelectual do filósofo. A consideração de tal princípio, como todos os grandes conceitos da filosofia de Leibniz, gerou todo tipo de discussão entre os comentadores, quanto à sua procedência, quanto a seu alcance e validade, e quanto às referências filosóficas que serviram de base para a formulação do PRS. Contudo, como nosso foco principal é o conceito de harmonia, vamos tratar de maneira tangencial esse outro conceito, salientando que, assim como a Harmonia, tal conceito possui usos bastante variados e responde a diversas demandas dentro do sistema, permitindo resolver muitas questões no leibnizianismo. Se o compararmos com os textos anteriormente abordados neste trabalho, podemos salientar o uso do PRS na *Confessio Naturae* para refutar a forte tendência ateísta presente no mecanicismo, e mesmo para a obtenção de uma prova da existência de Deus pela consideração dos efeitos. Outra questão na qual ele surge é a problemática relativa à criação das verdades eternas e à justiça; afinal, para evitar a arbitrariedade, o voluntarismo e o irracionalismo, o PRS vai possuir uma validade irrestrita, sendo que mesmo no caso de Deus e da vontade divina o PRS é aplicado. Nesse momento da *Confessio Philosophi* e na Carta de 1671, tal princípio é apresentado como uma objeção, pois se cada coisa possui uma razão suficiente, possuindo todos seus requisitos para existir, se prosseguirmos a busca por causas, chegaremos a uma razão última de todas as coisas, a razão que possui em si mesma sua razão, ou seja, Deus. A *Confessio Philosophi* cita, como exemplo, o pecado de Judas, a razão desse pecado sendo retrçada de causa em causa, até chegar a Deus, razão última e necessária de todas as coisas no mundo. O que leva à seguinte objeção: se Deus é a razão do pecado, ele não é sua causa, seu autor, ou fautor?

Leibniz, para resolver esse problema, não vai de forma alguma abandonar o PRS, mas antes, assim como na carta de 1671, é por meio do aprofundamento e da reafirmação da validade universal e irrestrita desse princípio que uma solução é adquirida. Tal princípio é considerado de suma importância, pois dele dependem a prova da existência de Deus, diversos argumentos filosóficos, como os citados, e ele é o fundamento das ciências que dependem da ação: a física e a moral. Para refutar tal objeção sem botar em risco o PRS, e mesmo sem ter que reduzir seu campo de aplicação, recaindo em posturas semelhantes às de

Descartes ou Hobbes, Leibniz apresenta o “mecanismo de funcionamento” da vontade divina, e, através justamente da consideração de que mesmo a vontade divina se encontra determinada por uma outra instância (ou seja, mantendo a validade irrestrita do PRS), alcança uma solução.

Deus permite os pecados, ele não os deseja, e isto ocorre porque, assim como as verdades eternas de ordem matemática independem da vontade divina, a Harmonia também independe. A harmonia é reduzida a, e considerada como, uma verdade eterna de ordem matemática por meio da consideração que ela envolve assim como a outra, a saber, a consideração de um tipo de proporção e relação, a relação entre a multiplicidade e unidade.

Por meio dessa identificação, é possível resguardar a validade irrestrita do PRS, a prova da existência de Deus e a bondade divina. Pois a harmonia do mundo é algo que independe da vontade divina, visto que ela é o fundamento que vai inclinar a vontade na criação do mundo. Os pecados e as dissonâncias contribuem para a máxima harmonia do todo, e os critérios que permitem julgar essa máxima harmonia independem da vontade de Deus, sendo como as relações matemáticas. Deus deseja apenas a melhor ordem, ele não deseja particularmente cada um dos defeitos nessa ordem, mas apenas os permite. Como apontamos mais acima, esse tipo de reflexão vai apontar diversos problemas e questões acerca da liberdade divina. Embora esse não seja nosso tema de pesquisa (e seria possível desenvolver toda uma longa tese apenas sobre esse ponto), nossa tendência é concordar com alguns dos comentadores tanto de tradição anglófona (como Robert Adams) como de tradição francófona (como Paul Rateau): nesse momento Leibniz havia, de fato, escorregado para o precipício do necessitarismo (na carta de 1671), e a *Confessio Philosophi* marca o início da escalada que vai permitir a saída desse abismo, embora ainda não apresente de forma totalmente clara e desenvolvida os argumentos anti-necessitaristas presentes nas obras posteriores.

Nesse momento, o conceito de Harmonia (1670-3), apesar de sua analogia com a estética, se encontra principalmente relacionado com questões de ordem teológica e com uma prova da Justiça divina, bem como com o combate contra as objeções baseadas na desordem do mundo e no pecado. Além disso, é o *non plus ultra* que permite resguardar o PRS e conciliá-lo com a bondade divina. Nesse momento, o material harmonizado é o conjunto da criação (mesmo os possíveis não criados são considerados, ainda que com um papel mais

fraco). Embora tal argumento não seja abandonado ao longo do percurso intelectual de Leibniz (veja-se, por exemplo, em 1686, o texto *Sur la Liberté, le Destin et la Grâce de Dieu*²³⁷, onde, utilizando o mito de Deucalião e Pirra, a harmonia é apresentada como o fator que vai desequilibrar a balança da vontade divina, fazendo-a pender para a criação de um mundo), outros usos do conceito de harmonia são apresentados por Leibniz, entre eles o que mais nos importa, o da harmonia preestabelecida, que inicialmente foi chamada de hipótese da concomitância. Nosso objetivo será considerar até que ponto esse novo uso do conceito de Harmonia é ele mesmo harmônico com o uso anterior, isto é, qual tipo de relação existe entre esses dois conceitos? Subordinação, sendo a Harmonia Universal a mais determinante? A Harmonia preestabelecida é apenas um uso particular do verdadeiro conceito? Trata-se de um uso equívoco? Entenda-se: a Harmonia preestabelecida, na verdade, não seria apenas uma hipótese, uma apresentação exotérica, um mero exercício ou demonstração de preciosismo filosófico de Leibniz para resolver um problema que nem sequer existiria no seu sistema? Na carta de resposta a Tournemine (G, VI, 41) e na *Teodicéia*, quando afirma que se tratava apenas de fornecer uma explicação para salvar os fenômenos, mas que não diz respeito à unidade verdadeira do corpo, Leibniz não estaria descartando o conceito de Harmonia?

§3 A harmonia preestabelecida em Leibniz.

Anteriormente tratamos do conceito de harmonia em Leibniz aplicado à questão particular da teodicéia e da criação do mundo. Tal conceito surge em discussões acerca da definição de justiça (nos *Elementa Juris Naturalis*²³⁸), sendo depois transportado para discussões no campo da teologia (*Confessio Philosophi*²³⁹); enfim, ele se estende para discussões sobre a harmonia preestabelecida entre mente e corpo (*Système Nouveau*²⁴⁰), mas, um pouco depois, termina em uma consideração sobre a conciliação entre Vitalismo e Mecanicismo (*Animadversiones in G. E. Stahli Theoriam Medicam*²⁴¹), além de outros usos mais particulares do conceito que podem ser rastreados em outros domínios. Não é sem

²³⁷ LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique*. Paris. Agora. 1993. pág. 132.

²³⁸ LEIBNIZ, G. W. *Philosophischen Schriften*. Série VI, Volume I.

²³⁹ LEIBNIZ, G. W. *Confessio Philosophi*. Paris. Vrin. 2004.

²⁴⁰ LEIBNIZ, G. W. *Système Nouveau de la Nature*. Paris. GF Flammarion. 1994.

²⁴¹ LEIBNIZ, G. W. *Controverse sur la Vie, l'Organisme et le Mixte*. Paris. Vrin. 2004.

motivos que Leibniz, por vezes, apresentou-se como o autor de um sistema da harmonia preestabelecida²⁴², já que tal conceito possui uma generalidade quase universal²⁴³ e importância extrema no pensamento do filósofo, sem deixar de produzir, por outro lado, alguns problemas interpretativos.

Nas páginas anteriores, tentamos mostrar as relações que o conceito de Harmonia inicialmente manteve com as verdades eternas e com Deus, sendo que, na carta para Wedderkopf de 1671²⁴⁴, Leibniz chegou a afirmar que a Harmonia não possuía razão, mas era a razão última, independente da vontade de Deus. Agora, vamos analisar as diversas estratégias que Leibniz utilizou para expor tal conceito; alguns outros conceitos que o fundamentam; bem como alguns problemas envolvidos, mas sempre tendo em vista as relações com o cartesianismo. Pretendemos retratar os vínculos que ligam a harmonia e alguns outros conceitos fundamentais para entender a relação entre mente e corpo em Leibniz, como as verdades eternas e Deus. Por mais geral e quase universalmente aplicável que esse conceito seja, sua fundamentação não vai se encontrar nele mesmo (em uma espécie de plano de imanência ou rede de conceitos de inspiração mais ou menos matemática), mas na transcendência divina, que é a instância que permite fundamentar a verdade da relatividade (ou melhor, o perspectivismo) no pensamento de Leibniz. Isso fará de Descartes um interlocutor privilegiado, pois, no pensamento do filósofo francês, a fundamentação em Deus vai se dar de maneira bastante diversa.

Apresentações da harmonia em Leibniz.

²⁴² LEIBNIZ, G. W. *Controverse sur la Vie, l'Organisme et le Mixte*. Paris. Vrin. 2004.pag. 75.

²⁴³ “Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da harmonia em geral e, por conseguinte, da pré-formação e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre si; entre a natureza e a graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria e mesmo entre o futuro e o passado; tudo estando conforme à soberana sabedoria de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que se é possível de conceber” LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodicéia*. São Paulo. Estação Liberdade. 2013.

²⁴⁴ A, II, 1, 186. “Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonicota intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniam rerum? Nihil.” Qual, portanto, é a razão última da vontade divina? O intelecto divino. Pois Deus quer as coisas que julga ótimas e maximamente harmônicas, essas que ele seleciona a partir do número infinito de todos os possíveis. Qual, portanto, a razão do intelecto divino? A harmonia das coisas. Qual a da harmonia das coisas? Nada.”

Leibniz fez diversas exposições diferentes da harmonia preestabelecida. Algumas vezes, apenas variou detalhes, entretanto, em outras ocasiões, o que parece variar é o tipo mesmo de exposição para a tese: ou direta e *a priori*, isto é, baseada e fundamentada em outras características da substância como, por exemplo, a noção completa (nesse caso trata-se da exposição fornecida no *Discurso de Metafísica* e na *Correspondência com Arnauld*); ou indireta e *a posteriori*, isto é, quando a harmonia é apresentada como uma hipótese alternativa para suprir as deficiências das demais formas de exposição. Um exemplo clássico do último tipo de exposição é fornecido no *Sistema Novo da Natureza*, a tal ponto que nas respostas para as críticas redigidas por Bayle. Leibniz teve que esclarecer: “Essa não é a única razão (Deus ex machina) pela qual o sistema cartesiano (ocasionalismo) não me agrada, e quando se considera um pouco o meu sistema, vê-se que encontro nele o que me leva a abraçá-lo²⁴⁵”.

No primeiro caso é possível verificar, a partir dos textos citados, como se realizou a derivação: como da noção completa passa-se para a expressão, para a autonomia das substâncias e enfim para a harmonia preestabelecida, seja entre as diversas almas, seja entre a alma e o corpo. O conceito de noção completa serve de base para a demonstração da harmonia. Na troca epistolar que manteve com Arnauld acerca do *Discurso de Metafísica* (provavelmente apenas de seu sumário), a noção completa é o eixo sobre o qual toda a discussão de um primeiro *round* de debate gravitou. Entretanto, em um segundo momento dessa mesma troca de cartas, Leibniz sugeriu alguns outros problemas para serem tratados, apresentando-os como decorrências da noção completa. Apesar de ainda servir como base, a noção completa é progressivamente eclipsada na discussão, que se debruça sobre a harmonia preestabelecida e sobre a reabilitação das formas substanciais. Posteriormente, no *Sistema Novo*, a tese da noção completa não foi apresentada como a base para a realização da prova, eis por que a exposição de Leibniz vai ser diferente, não direta, mas indireta, focando-se mais nos limites das posturas de seus adversários do que em uma dedução lógica da harmonia preestabelecida a partir da noção de substância, embora ainda existam algumas características da substância usadas na prova (como a unidade, que impede de pensar como uma substância criada poderia agir sobre outra²⁴⁶). A substituição de um tipo de prova pelo outro pode ser

²⁴⁵ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Belo Horizonte. Editora UFMG. Pág. 66.

²⁴⁶ A unidade, entretanto, aparece depois da constatação dos limites das demais posturas, e de uma forma indireta. O que Leibniz escreveu foi: “Sendo, então, obrigado a admitir que não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber alguma coisa de fora, fui conduzido, sem perceber, a uma concepção que me surpreendeu” (*Sistema Novo*, pág. 26). Logo em seguida expõe a autonomia da alma e depois a do corpo. A derivação da unidade para a autonomia pode ser feita se considerarmos o texto posterior da *Monadologia*, pois nele se parte da unidade da substância (1) e por essa unidade se conclui que não pode haver intervenção externa (7), portanto que existe uma lei interna de mudança (11). Mas não se encontra

vista como uma decorrência do ocultamento da noção completa, tese que havia gerado grande revolta em Arnauld. Podemos tomar o esboço não publicado do *Sistema Novo* como um momento de passagem, no qual a hesitação de Leibniz parece surgir. Com efeito, nessa etapa preliminar, a harmonia ainda era derivada da noção completa²⁴⁷, sendo as considerações sobre as limitações das outras respostas apenas um complemento para esse tipo de prova mais direto.

Porém, essas duas maneiras de provar a harmonia não são as únicas. Existem algumas outras: nas cartas para Lady Masham²⁴⁸ (GP, III, 340) e para a Rainha Sofia Carlota (GP, III, 346) a Harmonia é derivada do princípio de uniformidade. Na *Monadologia*, uma outra prova *a priori* é fornecida, a partir da divindade que, para criar o melhor mundo, maximiza a harmonia, gerando um mundo onde existiria a máxima diversidade (infinitos pontos de vistas), mas também a máxima ordenação (harmonia desses mesmos diversos pontos de vista²⁴⁹). Essa multiplicidade, seja dos usos da harmonia, seja de suas provas, não é algo contraditório com o sistema de Leibniz ou com a própria noção de harmonia. Como tentamos mostrar acima, o pensamento de Leibniz deve ser entendido, também, como um pensamento da multiplicidade, não apenas como um pensamento unitário, onde haveria apenas uma ordem de razões e apenas uma lei de encadeamento das razões: as entradas são múltiplas, os caminhos são múltiplos, as provas são múltiplas, embora todas sejam harmônicas entre si.

formulada no *Sistema Novo* claramente. Nas respostas para Foucher, Leibniz afirmou que “Mas o senhor não deixa de vê-la com uma certa repugnância, sem dúvida porque a crê puramente arbitrária por não haver sido informado que ela se segue da minha concepção das unidades, pois tudo aqui se encontra ligado” *Sistema Novo*, pág. 39.

²⁴⁷ “Mais pour mieux entendre la nature de la substance, il faut savoir que la notion parfaite de chaque substance, quoique indivisible, enveloppe l'infini et exprime toujours son passé et tout son avenir, en sorte que Dieu ou celui qui la connaît exactement, y voit tout cela des à présent [...] Il arrive de cela, qu'une substance créée n'agit pas proprement sur autre [...] J'appelle cela système de la correspondance” (GP, IV, 477). “Mas, para entender melhor a natureza da substância, é necessário saber que a noção perfeita de cada substância, ainda que indivisível, envolve o infinito e exprime sempre seu passado e seu futuro, de maneira que Deus ou aquele que a conhece exatamente, aí vê tudo isso desde o presente [...] Segue-se disso que uma substância criada não age propriamente sobre outra [...] eu chamo isso de sistema da correspondência”

²⁴⁸ “Cette même Maxime de ne supposer sans nécessité dans les Créatures que ce qui répond à nos expériences, m'a encore mené à mon Système de l'Harmonie préétablie. Car nous expérimentons que les corps agissent entre eux suivant les lois mécaniques, et que les Âmes produisent en elles mêmes quelques actions internes” “Esta mesma máxima de não supor sem necessidade nas criaturas senão isso que responde à nossas experiências me conduziu ainda a meu sistema da harmonia preestabelecida. Pois nós experimentamos que os corpos agem entre eles segundo as leis mecânicas e que as almas produzem nelas mesmas algumas ações internas”.

²⁴⁹ Mon 58 “Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.” Mon. 60. “On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons a priori pourquoi les choses ne sauraient aller autrement” “E este é o meio para obter tanta variedade quanto é possível, mas com a maior ordem que se pudesse obter, isto é, este é o meio para obter tanta perfeição quanto é possível” “Vemos aliás nisso que eu acabo de dizer as razões *a priori* para que as coisas não fossem de outra maneira”

Essa mesma variedade de provas insere a harmonia preestabelecida entre mente e corpo em uma multiplicidade de vias argumentativas e, portanto, a faz lidar com uma multiplicidade de problemas. Na prova *a posteriori*, quando a crítica às limitações das outras posturas é escolhida como foco da prova, o que é ressaltado é o caráter miraculoso ou inexplicável das demais posturas (para algumas, como a de Descartes, mesmo dentro de suas próprias diretrizes filosóficas). Escolástica (teoria do influxo), Ocasionalismo e Cartesianismo são citados. Na prova *a priori*, Leibniz resalta como a harmonia deve ser entendida de acordo com sua filosofia e com as características seja da substância (*Discurso de Metafísica, Correspondência com Arnauld*), seja de Deus (na *Monadologia*, quando a harmonia maximiza a perfeição do mundo).

Esses dois tipos de prova permitem entender como a postura de Leibniz se relaciona com a postura de Descartes: em um caso os limites e restrições da postura cartesiana são ressaltados, no outro caso, o tipo de fundamentação fornecido por Leibniz é ressaltado. Em qualquer um dos casos, o que podemos salientar é a postura diversa de Leibniz com relação à questão, pois ele estendeu para o campo da análise conceitual o que Descartes havia estabelecido no plano da vida (e posteriormente da moral²⁵⁰); Leibniz estendeu, como afirmou Alquié de maneira muito precisa²⁵¹, para o campo da ontologia aquilo que Descartes havia recuado do domínio da noção de substância e realocado como uma noção primitiva conhecida pela sensibilidade. Aquilo que era a vida para ser sentida e experimentada em Descartes, e a noção primitiva a ser “conhecida” pela sensibilidade, tornou-se, em Leibniz, uma doutrina metafísica provada de diversas formas, inserida em diversas cadeias de raciocínios, resolvendo diversas questões.

Ao tratar de Descartes no parágrafo 12 do *Sistema Novo*, Leibniz forneceu o seguinte veredito: Descartes “abandonou a partida” (“*M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits*”) e abdicou de fornecer algum tipo de resposta para o problema da interação entre mente e corpo. Entretanto, tentamos mostrar como esse

²⁵⁰ ‘*C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps*’ Descartes. *Correspondance avec Elizabeth*. Pág 74. “É apenas usando da vida e das conversações ordinárias, e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que aprendemos a conceber a união”. Não sei se Leibniz conhecia essa carta, mas dela é bastante possível inferir que Descartes tenha desistido da questão (abandonado o jogo). Na verdade, o que tentamos mostrar antes é como Descartes mudou as regras do jogo.

²⁵¹ “*Il faut donc reconnaître que si les successeurs de Descartes, au lieu de dégager de sa doctrine le criticisme latent qui l'animait, l'ont souvent prolongée sur le plan de l'ontologie en croyant découvrir un être livrée à la connaissance, et en laissant perdre l'homme pour sauver le système, Descartes n'est pas sans responsabilité en ce que nous croyons être leur erreur*” Alquié. *La Découverte...* pág. 311.

diagnóstico é válido apenas se considerarmos o domínio das ideias claras e distintas, a plena explicação pelo entendimento e a inteligibilidade própria do conceito de substância, em detrimento da natureza, da sensibilidade, das noções primitivas e de sua relação com as diversas faculdades do conhecimento, incluindo a sensibilidade. Todavia, se ao final do percurso a sensibilidade e a união, bem como a prova de existência do corpo, adquirem certo caráter diferenciado, isso não significa que elas devam ser consideradas totalmente exteriores à razão, pois um longo caminho foi percorrido na ordem das razões, no qual houve uma depuração, um combate, mas enfim reabilitação e fundamentação. Por isso insistimos que a sensibilidade e a união são como os limites do racionalismo de Descartes, funcionando como bordas com um lado voltado para a ordem das razões e outro voltado para o domínio que ultrapassa tal limite.

Mas, segundo Leibniz, não foi apenas em sua base, ou abdicação de uma explicação, que Descartes errou; ele também errou nas consequências decorrentes de sua postura. Se Descartes simplesmente tivesse abdicado de uma explicação (afinal, de acordo com Leibniz, o filósofo francês tinha uma predileção em cortar os nós ao invés de desatá-los), o escândalo teria sido menos grave... Ao apresentar suas críticas contra Descartes, um outro aspecto se soma ao primeiro: ao sustentar a união substancial, Descartes torna-se um mecanicista menos consequente.

Leibniz aponta no cartesianismo um erro derivado da união: a revogação do caráter universal do mecanicismo na explicação dos fenômenos corporais. Descartes, assim como Leibniz, acreditou que existia na natureza uma conservação de algum tipo de constante de movimento no mundo, embora os dois filósofos diferissem no entendimento do que era e de como deveria ser medida tal constante. Todavia, Leibniz acrescentou mais algumas constantes conservadas no mundo, como, por exemplo, a conservação da quantidade de direção. Dessa maneira, segundo a interpretação de Leibniz²⁵², quando Descartes afirma que a alma não altera a quantidade de movimento no corpo, mas que pode alterar a determinação de sua direção, causando assim os movimentos voluntários, Descartes está sendo um mecanicista inconsequente, revogando a validade irrestrita do mecanicismo em prol de uma intervenção de uma esfera não material no domínio dos fenômenos corporais.

²⁵² Leibniz se refere a esse tipo de erro em Descartes em diversas ocasiões, mas para nos mantermos dentro do escopo de textos selecionados, podemos citar passagens nas cartas para Arnauld (*Discours de Métaphysique* pág. 254) e na segunda resposta para os comentários de Bayle acerca do *Sistema Novo* (pág. 98).

Apontadas na prova indireta da harmonia preestabelecida, a abdicação da explicação e a restrição do mecanicismo podem ser vistas como críticas de Leibniz realizadas contra o espírito geral do racionalismo de Descartes. Como citamos mais acima, os princípios mais sagrados do leibnizianismo são revogados em determinadas circunstâncias por Descartes: não só o Princípio de Razão Suficiente (no caso da criação das verdades eternas por Deus) e o Princípio de Não Contradição (igualmente na criação das verdades eternas), mas também o mecanicismo (pela união substancial).

Na próxima seção, vamos tentar explorar esses temas: a prova direta de Leibniz, a prova indireta e suas críticas contra Descartes, e também como as provas de Leibniz expressam uma postura diversa com relação ao racionalismo, que no filósofo alemão torna-se rigorosamente integral.

Um inusitado presente de despedida.

Descartes deixou um inusitado presente de despedida para todos os demais pós-cartesianos: o enigma da união substancial. Muitos deles o consideraram como um problema a ser, de fato, resolvido... Outros como uma questão para a qual Descartes não forneceu solução adequada ou mesmo nenhuma solução... Leibniz pensou dessa segunda forma. Ao apresentar o problema da comunicação substancial no *Sistema Novo para a Natureza e Comunicação das Substâncias*, afirmou que Descartes, até onde podemos saber por seus escritos, “abandonou o jogo nesse ponto²⁵³”. Porém, como pretendemos ter demonstrado, Descartes forneceu uma solução para a questão, embora seja uma solução que parece contradizer um racionalismo estrito como o de Leibniz. Podemos afirmar que, com relação à união, Leibniz, Malebranche e Espinosa foram mais cartesianos que Descartes, desde que entendamos o cartesianismo como o domínio das ideias claras e distintas que dizem respeito ao entendimento, ou como o estrito cumprimento de regras e normas racionais. Nesse último aspecto, Leibniz é um verdadeiro campeão do racionalismo, pois os princípios básicos da não contradição, da razão suficiente, e, por outro lado, os do mecanicismo possuem uma validade irrestrita, diferentemente do caso de Descartes.

²⁵³ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2002. Pág. 24.

Mais acima tentamos demonstrar que a união substancial em Descartes é provada e explicada, entretanto, o tipo de prova e de explicação que recebeu foi bastante particular diante dos demais pontos do sistema de Descartes. “*Natura docet*” que estamos misturados e estreitamente unidos com o corpo, formando com ele um *unum per se*. Tal *unum per se* é uma noção primitiva, que se encontra em um patamar análogo ao das outras duas noções primitivas, outrora apresentadas (como naturezas simples) nas *Regulae*: o pensamento e a extensão. Todavia, essa terceira noção não é conhecida pela faculdade do entendimento ou sequer pela faculdade da imaginação, mas por meio da sensibilidade. A natureza ensina, por meio da sensibilidade, que existe a união, e é por meio dessa mesma sensibilidade que a união pode ser claramente “conhecida”. Descartes não negou uma prova para a união, ou algum tipo de explicação para a mesma; o que Descartes não oferece é uma compreensão clara e distinta por meio do entendimento do que seria a união substancial, nem sua redução à categoria da substância, nem a apresentação de um atributo principal, como acontece, por exemplo, com as duas outras substâncias nos parágrafos 51 e 53 da parte I dos *Princípios da Filosofia*.

A primeira interpretação de Leibniz acerca da postura de Descartes pode ser considerada justa desde que seja um pouco matizada: Descartes abandona o jogo e não fornece uma resposta para a questão, mas apenas dentro de limites bastante precisos: os parâmetros da clareza e distinção, os limites do entendimento, as ideias claras e distintas. Entretanto, sem abdicar totalmente de algum tipo de racionalidade para a união, não se trata de um irracionalismo²⁵⁴ puro e simples, mas antes de garantir o máximo de racionalidade para essas noções que estão no limite do sistema de Descartes: a criação das verdades eternas e a união substancial. A sensibilidade, que fundamenta a união, não é algo externo à ordem das razões, ela é de início combatida, então, depurada, por fim reabilitada, entretanto, seu lugar e suas funções são modificadas, ela não é mais a base para preconceitos, mas sim a culminação do processo, ela não possui mais uma função cognitiva (que apresenta os objetos como eles são em si mesmos), mas uma função ontológica (permite realizar a prova de existência do corpo) e uma função prática (ao apresentar o que é benéfico à conservação da vida).

Agora vamos analisar com mais detalhes como a comunicação em Leibniz é provada de maneira bastante tradicional, sem todo o desvio feito por Descartes. Verificamos mais acima que o conceito de harmonia em Leibniz é múltiplo e pode ser aplicado em diversos contextos.

²⁵⁴ Lucien Febvre, ao escrever sobre problema do ateísmo no século XVI, considerou que naquela época sempre se era o ateu de alguém: o calvinista era o do cristão, o anabatista o do calvinista, o muçulmano o do cristão (FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo Companhia das Letras). Essa mesma frase pode ser transportada para a filosofia, pois sempre se é o irracionalista de outrem.

Leibniz chegou a se apresentar como o autor do sistema da harmonia preestabelecida (no título do texto sobre as naturezas plásticas, G, VI, 539, ou no subtítulo dos *Novos Ensaios*), tal conceito surge no contexto de discussões acerca dos elementos do direito natural, na qual a harmonia, o amor e a justiça são relacionados. Depois, na *Confessio Philosophi*, insere-se em uma discussão teológica sobre a criação do mundo e a origem do mal. Tentamos mostrar como o conceito de Harmonia, em sua definição mais geral (unidade na diversidade), pode ser aplicado ao próprio sistema de Leibniz e que os diversos usos do conceito também podem ser entendidos segundo a Harmonia.

Consideramos que um dos principais marcos para a formulação da harmonia preestabelecida entre mente e corpo em Leibniz pode ser localizado nas pequenas transformações que ocorrem entre o *Discurso de Metafísica*/Correspondência com Arnauld e o *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Como adiantamos um pouco acima, essa transformação pode ser vista como um enfraquecimento da noção completa, eclipsada pelas características que outrora estavam claramente fundamentadas nela: uma passagem para a, assim chamada²⁵⁵, tese monadológica.

Nas cartas que trocou com o célebre teólogo e filósofo jansenista Antoine Arnauld, Leibniz lhe apresentou a harmonia, ainda chamada de hipótese da concomitância, como derivada da noção completa:

« De resto a proposição que foi ocasião de toda essa discussão é muito importante e merece ser bem estabelecida, pois segue-se que toda substância individual exprime o universo inteiro à sua maneira e sob certa relação, ou por assim dizer segundo o ponto de vista pelo qual ela o observa; e seu estado seguinte é uma consequência de seu estado precedente [...] mas essa independência não impede o comércio das substâncias entre elas. Pois como todas as substâncias criadas são uma produção contínua de um mesmo ser soberano segundo os mesmos desígnios e exprimem o mesmo universo ou os mesmos fenômenos, elas se entre acordam exatamente ²⁵⁶»

²⁵⁵ Por Michel Fichant. FICHANT, M. “Da Substância Individual à Mônada” in *Revista Analytica*. Volume 5, número 1-2. 2000. Pág. 11-33.

²⁵⁶ “Au reste, la proposition qui a été l'occasion de toute cette discussion est très importante et mérite d'être bien établie, car il s'ensuit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier, à sa manière, et sous un certain rapport, ou pour ainsi dire suivant le point de vue dont elle le regarde; et son état suivant est une suite de son état précédent [...] mais cette indépendance n'empêche pas le commerce des substances entre elles. Car comme toutes les substances créées sont une production continuelle du même souverain être selon les mêmes desseins, et expriment le même univers ou les mêmes phénomènes, elles s'entraccordent

²⁵⁷. *'Portanto, apenas existe a hipótese da concomitância ou o acordo das substâncias entre elas que explica tudo de maneira conveniente e digna de Deus, e que é mesmo demonstrativa e inevitável, segundo minha opinião, segundo a proposição que acabamos de estabelecer²⁵⁸'*.

Porém, tal derivação poderia ser vista como mero posicionamento estratégico, afinal, Leibniz é campeão em demonstrar e redemonstrar suas teses seguindo vias diversas, de modo que uma mesma tese poderia se encontrar em diversas cadeias diferentes de raciocínio e demonstração. Se analisarmos a Correspondência com Arnauld, perceberemos uma cisão entre um primeiro e um segundo momento de discussão, cisão que é marcada pela diversidade dos temas abordados, primeiramente, discutiu-se a tese leibniziana da noção completa, isto é, que cada substância possui uma noção tão completa que nela se encontram todos os seus predicados presentes, passados ou futuros. Inicialmente, essa tese chocou Arnauld sobremaneira e o levou a condenar o pensamento de Leibniz sumariamente sob a acusação de fatalismo. Entretanto, com o prosseguimento da correspondência, Leibniz e Arnauld puderam esclarecer suas respectivas posturas. Muitos argumentos foram apresentados em favor da noção completa: a presciência divina, a necessidade hipotética, a ligação de todas as vontades divinas, mas também, a diferença entre uma noção completa e uma noção específica (uma envolveria apenas verdades eternas, a outra envolveria verdades contingentes dependentes dos livres decretos de Deus), por fim, a definição da verdade segundo o princípio de inerência, isto é, em uma proposição verdadeira a noção do predicado se encontra contida na noção do sujeito. Este último argumento pareceu agradar o teólogo sobremaneira.

Para desfazer essa aparência de mera apresentação tática do seu pensamento, podemos nos referir ao documento que serve de base para a discussão com Arnauld: o *Discurso de Metafísica*. Provavelmente, Leibniz enviou apenas o sumário de tal texto, mas, mesmo considerando apenas isso, a fundamentação da harmonia na noção completa também vai surgir. Com efeito, se retraçarmos o mesmo percurso feito na carta para Arnauld, que vai da noção completa para a expressão²⁵⁹, enfim, terminando na harmonia, verificamos que o

exactement".

²⁵⁷ "Il n'y a donc que l'hypothèse de la concomitance ou de l'accord des substances entre elles qui explique tout de manière convenable et digne de Dieu, et qui même est démonstrative et inévitable, à mon avis, selon la proposition que nous venons d'établir" (*Discours de Métaphysique* edição citada. Pág. 205-6)

²⁵⁸ Carta de 04 ou 14 de Julho de 1686. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*. Paris. Pocket. 1993. Pág. 205 e 206.

²⁵⁹ A harmonia é definida como a unidade na variedade, a expressão é definida por Leibniz, em geral, como uma relação regrada entre uma multiplicidade e outra.

parágrafo que trata da expressão (o 9) vem logo em seguida do parágrafo que define a substância como noção completa, e é apresentado como uma decorrência dele. Esse parágrafo deduz algumas características a partir da noção completa da substância. Se consideramos apenas o título do parágrafo, observamos que a única que é referida é a expressão universal; se considerarmos o corpo do texto, vemos que a expressão tem um espaço maior e destacado das outras características.

Um segundo passo é dado pelo *Discurso* no parágrafo 14, no qual é apresentada a harmonia geral entre todas as substâncias que exprimem um mesmo conjunto de fenômenos, visto sob variados pontos de vista, e mais uma vez logo depois do parágrafo 13 ter esclarecido um pouco mais sobre a noção completa. Enfim, depois da entre-expressão e da harmonia entre os pontos de vista da substância, a harmonia entre mente e corpo é apresentada no parágrafo 33.

Um terceiro tipo de documento pode ser referido para demonstrar a ligação entre a noção completa, a expressão e a harmonia são: os esboços das cartas não enviadas de Leibniz. O Filósofo Alemão redigiu três documentos preparatórios antes de enviar a carta de 28/11 ou 08/12/1686 para Arnauld. Em geral, as edições que publicaram as cartas de Leibniz apenas publicam um desses documentos chamado de “projeto de carta para Arnauld”. Em tal projeto reafirma-se a derivação da harmonia a partir da noção de substância (noção completa), mas os outros dois documentos também são interessantes e atualmente podem ser conferidos na edição da academia alemã das obras completas do filósofo. Em um deles, que não detalharemos aqui, Leibniz faz uma espécie de relatório das suas atividades intelectuais, provavelmente visando despertar a atenção de Arnauld para algum outro ponto em que estivesse trabalhando naquele momento, mas, no outro projeto de carta, a relação entre a harmonia e a noção completa é novamente exposta, dessa vez a partir da definição de verdade que implica o princípio de inerência:

“Mas, eu vejo que para vos fazer entrar em minhas concepções é preciso o tomar de mais alto e começar pelos primeiros princípios ou elementos das verdades. Eu concebo portanto que toda proposição verdadeira é imediata ou mediata. Imediata é aquela que é verdadeira por ela mesma, a saber, quando o predicado está

expressamente inserido no sujeito, e essas sortes de verdade são chamadas em meu pensamento de idênticas²⁶⁰.” (A, II, I, 56, documento 12)

Depois de apresentar seu princípio básico, passa-se a deduzir dele algumas consequências, dentre elas a completude da noção do sujeito, o fato de que todos os predicados desse sujeito estão contidos em sua noção como determinações intrínsecas. e não extrínsecas, e que cada substância é como um mundo:

. “Enfim, segue-se desse grande princípio que toda substância individual, ou todo Ser completo é como um mundo à parte que encerra em si todos os eventos de todas as outras substâncias, não pela ação imediata de uma substância sobre outra, mas ex concomitantia rerum e em virtude de sua própria noção porque Deus a fez inicialmente e a conserva ou produz ainda continuamente com uma relação perfeita com todas as outras criaturas²⁶¹” (A, II, 2, 57)

Finalmente a harmonia é apresentada como uma decorrência desses três passos anteriores:

“Mas uma das mais consideráveis consequências desses princípios é a explicação da maneira segundo a qual as substâncias têm comércio entre elas, e particularmente como a alma se apercebe disso que se passa em seu corpo, e em troca como o corpo segue as vontades da alma. Descartes contentou-se em dizer que Deus desejou que a alma receba algum sentimento seguindo certos movimentos do corpo, e que o corpo receba algum movimento seguindo certos sentimentos da alma, mas ele não desejou realizar a explicação²⁶²” (A, II, 2, 58)

²⁶⁰ “Mais je vois que pour Vous faire entrer dans mes conceptions, il faut le prendre de plus haut, et commencer par les premiers principes ou éléments des vérités. Je conçois donc que toute proposition véritable est immédiate, ou médiante. Immédiate est celle qui est véritable par elle même, savoir lors que le prédicat est expressément enfermé dans le sujet, et ces sortes de vérités sont appellées chez moi: identiques”

²⁶¹ “Enfin il s’ensuit de ce grand principe, que toute substance individuelle, ou tout Être accompli est comme un monde à part, qui enferme en lui tous les événements de toutes les autres substances, non pas par une action immédiate de l’une sur l’autre, mais ex concomitantia rerum et en vertu de sa propre notion par ce que Dieu l’a fait[e] d’abord et la conserve ou produit encore continuellement avec un parfait rapport à tout le reste des créatures.”

²⁶² “Mais une des plus considérables suites de ces principes c’est l’explication de la manière suivant laquelle les substances ont du commerce entre elles, et particulièrement comment l’âme s’aperçoit de ce qui se passe dans le corps, et en échange comment le corps suit les volontés de l’âme. Descartes s’est contenté de dire, que Dieu a voulu que l’âme reçoive quelque sentiment suivant certains mouvements du corps, et que le corps

Esse último parágrafo toca exatamente no ponto que pretendíamos demonstrar, pois a derivação e explicação leibniziana que relaciona, no caso dessa carta não enviada, a definição da verdade, a noção completa decorrente, a expressão e enfim a harmonia é relacionada com a aparente falta de explicação de Descartes. Provavelmente, Leibniz refere-se neste ponto à noção cartesiana de instituição da natureza²⁶³, pois é segundo essa noção que os movimentos do corpo são signos que causam as sensações que atestam mais o caráter útil ou prejudicial do que apresentam um conhecimento acerca dos corpos exteriores. Quando Leibniz explica a harmonia preestabelecida a partir dos conceitos de sua filosofia, a aparente falta de explicação cartesiana é ressaltada no mesmo movimento.

Entretanto, na carta que enviou para Arnauld, Leibniz preferiu não focar essa derivação, que já havia sido exposta na primeira carta na qual se referiu à tese. Essa mudança de foco pode ser entendida, de acordo com o que diz Fichant, como a realização da passagem da tese da noção completa para a tese monadológica. A noção completa vai perdendo sua importância e posição, sendo que as cartas para Arnauld representam o ponto de virada no qual a questão da unidade e o argumento do agregado (apenas UM ser é um SER) são destacados e, enfim, se realizarão totalmente nos primeiros parágrafos da *Monadologia* (1-3).

Porém, mesmo nesse momento, no qual uma explicação mais direta, derivada da noção completa, é utilizada, a explicação indireta de Leibniz também se faz presente. Depois de haver exposto sua doutrina para Arnauld, Leibniz recebeu uma série de críticas pontuais que permitiram que ele se explicasse melhor. Nesse momento, passou a considerar as limitações das outras posturas, referindo-se principalmente a Malebranche e a Descartes.

reçoive quelque mouvement suivant certains sentiments de l'âme, mais il n'a pas voulu en entreprendre l'explication"

²⁶³ Podemos ser acusados de ter desconsiderado esse importante aspecto do pensamento de Descartes sobre a união, mas considerar a instituição pode levar a falsas conclusões acerca de Descartes como de Leibniz. A instituição é utilizada na Dióptrica para “explicar” como as imagens extensas marcadas no cérebro pelos nervos podem se transformar em sensações. Aparentemente a instituição vem para fechar e concluir a tentativa cartesiana de mecanizar e geometrizar completamente o mundo e a sensação, mas se fosse esse o caso, ela fracassaria totalmente, pois a inteligibilidade mesma dessa passagem (da figura para a cor, por exemplo) permaneceria enigmática e dependente de um Deus transcendente. A instituição deve ser vista não como o fechamento de um argumento e de uma tentativa falha, mas como uma abertura para um outro tipo de pensamento acerca da sensibilidade, um pensamento passivo (nos termos de Marion) ou um pensamento que reencontra o ser (nos termos de Merleau-Ponty). A instituição é igualmente uma dessas noções duplas no cartesianismo, dessas bordas, portanto, não devemos nos focar no que ela parece fechar (um saber claro e distinto), mas antes no que ela abre como caminho novo e inexplorado: a sensibilidade, o que existe de confuso e obscuro, posteriormente nas Meditações, o corpo e a união.

Além de Descartes ter abdicado de uma explicação nos moldes clássicos do racionalismo, a postura de Descartes gerou consequências nefastas, que já são abordadas mesmo nas cartas para Arnauld: o pensamento de Descartes implica um rompimento da ordenação mecanicista no mundo, pois se a alma não modifica a quantidade de movimento no corpo, ela pode modificar a determinação de tal movimento, causando o movimento voluntário. Leibniz conclui que, se Descartes tivesse o conhecimento do princípio de conservação da quantidade de direção, acabaria recaindo no sistema das causas ocasionais. Se Leibniz conhecesse os comentários atuais da obra de Descartes, ficaria extremamente chocado ao perceber que a revogação do mecanicismo em Descartes é muito mais profunda e intensa do que ele fora capaz de imaginar. De acordo com dois comentadores bastante reconhecidos de tradição inglesa e francesa, Marion²⁶⁴ e Garber, a união substancial cartesiana é algo que escapa das regras do mecanicismo no sistema, as quais teriam validade apenas para os corpos meramente extensos, não para o corpo próprio do sujeito.

Pretendemos ter apontado como a prova leibniziana para a harmonia entre mente e corpo é bastante tradicional quando comparada com a “prova” cartesiana da união. No caso de Descartes, a união propriamente se vive e experimenta, embora suas condições de possibilidade tenham sido garantidas pela ordem das razões: natureza/inclinação natural e sensibilidade (isto é, a união não se prova como se prova uma tese científica, o nosso corpo se *prova* na acepção de experimentar, como, por exemplo, quando provamos um banquete). Descartes se apresenta para Elizabeth como alguém que dedica poucas horas por ano para as questões metafísicas, poucas horas por dia para as questões científicas, mas a maior parte do tempo para a pura e simples sensibilidade: “*Eu não empreguei senão poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e muito poucas horas por ano aos que ocupam o entendimento unicamente, e eu dediquei todo o resto do tempo ao relaxamento dos sentidos e ao repouso do espírito*”²⁶⁵.

²⁶⁴ MARION, J.-L. *Sur la Pensée Passive de Descartes*. Pág. 141 “*Contre Leibniz (et sûrement Malebranche, comme sans doute Spinoza), Descartes n'hésite pas à reconnaître au meum corpus (a união) son irréductibilité envers les deux autres notions primitives, et d'abord l'étendue, au point de “nier l'universalité de la loi physique et de nier que les corps animés soient contraints par les lois qui gouvernent le monde matériel”*”. A última frase é um citação de GARBER, D. *Descartes Embodied*. Cambridge. 2001. pág. 191. “*Contra Leibniz (e seguramente Malebranche, como sem dúvida Espinosa), Descartes não hesita em reconhecer ao meum corpus (a união) sua irredutibilidade às outras duas noções primitivas, e principalmente à extensão, ao ponto de “negar a universalidade da lei física e de negar que os corpos animados fossem contrangidos pelas leis que governam o mundo material”*”.

²⁶⁵ “*Je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit*”. DESCARTES, R. *Correspondance avec Élisabeth*. Paris. Garnier Flammarion. 1989.

A prova de Leibniz, nesse primeiro momento, consistiu em uma derivação a partir da noção completa. A prova no *Sistema Novo* é diferente; nela, Leibniz considera que Descartes abandonou a partida inacabada, não fornecendo qualquer tipo de solução para a união. Seus seguidores, os ocasionistas, percebendo a dificuldade, apresentaram uma solução, igualmente inaceitável para Leibniz: Deus intervinha todo momento, a alma e o corpo apenas forneciam uma ocasião para a verdadeira ação. Leibniz apresenta a concomitância, que apenas será batizada de harmonia preestabelecida nas respostas para Bayle, como uma resposta alternativa para o problema. Entretanto, dois pontos devem ser salientados: nas cartas para Lady Masham, ao ser questionado acerca do caráter hipotético de tal tese, Leibniz prova que sua hipótese é a mais correta e adequada. Entretanto, em diversas ocasiões ele fornece pistas bastante importantes para entender o que seria a derivação direta da união no próprio *Sistema Novo*. Nas objeções de Foucher afirma: “*Mas o senhor não deixa de vê-la com certa repugnância, sem dúvida porque a crê puramente arbitrária, por não haver sido informado que ela se segue da minha concepção das unidades*” (*Sistema Novo*, pág. 39); uma outra pista fundamental é dada por uma carta para Bossuet que, posteriormente, será adaptada e transformada no texto do *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, ambos de 1694. Nesses dois textos, Leibniz se queixa da falta de uma definição adequada para substância, o que levou a diversos problemas. Um dos problemas fundamentais do cartesianismo, o da união entre mente e corpo, viria dessa falta de entendimento da essência da substância como força. Em 1691 e 1693, Leibniz já havia publicado importantes textos apontando as limitações da extensão cartesiana e sua falta de caráter dinâmico, ou seja, ela seria incapaz de explicar as características fenomênicas dos corpos. Em 1694, o problema da união também é vinculado ao não entendimento de Descartes acerca da natureza dinâmica da substância: “E portanto (Descartes) colocou inadequadamente a natureza da substância corporal na extensão, e não teve uma compreensão da união da alma e do corpo, cuja causa foi não ter entendido a natureza da substância em geral²⁶⁶” (LEIBNIZ, G. W. *Opusculum Philosophicum Choisis*, pág. 162) e na carta para Bossuet: « Mas, indo demasiadamente rápido nas afirmações, e não tendo distinguido suficientemente o certo do incerto, ele (Descartes) não obteve seu objetivo. Ele teve uma falsa idéia da natureza do corpo, que ele colocou na extensão toda pura sem alguma prova; e ele não observou o meio de explicar a

²⁶⁶ “*et proinde substantiae corporae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum causa fuit non intellecta substantiae natura in universum*” Descartes concordaria sem problemas com a primeira parte dessa afirmação, poderia reafirmar o que escreveu para Elizabeth que a união se vive ao invés de se compreender, porém discordaria da segunda parte, pois havia definido e entendido a substância no parágrafo 51 da parte I dos *Princípios da Filosofia*.

união da alma com o corpo²⁶⁷» (A, II, 2, 823). Ou seja, é a partir de duas concepções fundamentais desse período que a harmonia é derivada: da consideração da unidade e da consideração das forças, dois tópicos bastante importantes nesse período da experiência de pensamento leibniziana. Leibniz, em uma outra carta escrita nesse período de preparação, afirmou que “*Enfin, je crois avoir resolu le grand probleme de l'union de l'âme et du corps. On prendra mon explication pour une Hypothèse, mais je la tiens pour démontrée, il aurait fallu trop remonter, pour donner cette demonstration*” 03/07/1694 (A, II, II, 815). Antes de tentar retrair o que seriam esses elementos de demonstração, vamos abordar uma breve consideração realizada nas cartas que trocou com Lady Masham.

Lady Masham era filha do platonista de Cambridge Ralph Cudworth e amiga do filósofo inglês John Locke. As ideias de Cudworth não deviam parecer totalmente desprovidas de interesse para Leibniz, não apenas porque o filósofo alemão podia sempre achar alguma pequena zona de clareza em qualquer pensamento, mas também, pelo fato de existirem algumas importantes afinidades entre os dois pensadores²⁶⁸. Entretanto, foi apenas em 1689 que Leibniz teve contato com as ideias de Cudworth. Ao corresponder-se com Lady Damaris Cudworth Masham em 1703 e se posicionar acerca das naturezas plásticas em 1705. Da mesma forma, as ideias de Locke também despertavam um interesse muito grande em Leibniz, o que culminou nos *Novos Ensaios acerca do Entendimento Humano*. Então, conversar com Lady Masham, seja sobre Locke, seja sobre Cudworth, despertou o interesse de Leibniz. Entretanto, ela enviou algumas dúvidas e questionamentos acerca do próprio pensamento de Leibniz, recebendo respostas extremamente interessantes e esclarecedoras. Uma dessas dúvidas foi: “But it appears to me that this is more than a Hypothesis; for as God's ways are not limited by our conceptions”. Esse questionamento vai permitir a Leibniz reforçar a demonstração de tal hipótese apenas recorrendo às limitações das outras posturas examinadas. Em sua resposta, considerou primeiramente que tal hipótese era possível, enquanto as outras não pareciam ser, e que portanto era a mais provável. E “pour miex venir

²⁶⁷ “*Mais étant allé trop vite dans les affirmations, et n'ayant pas assez distingué le certain de l'incertain, il n'a pas obtenu son but. Il a eu une fausse idée de la nature du corps, qu'il a mis dans l'étendue toute pure, sans aucune preuve; et il n'a pas vu le moyen d'expliquer l'union de l'âme avec le corps*”

²⁶⁸ Felizmente, Adams (ADAMS, R. M. *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Cambridge. Cambridge University Press. 1994, pág. 320 e seguintes) retraiu algumas semelhanças interessantes entre as naturezas plásticas de Cudworth e as substâncias em Leibniz. No texto que escreveu sobre as naturezas plásticas (G, VI, 539-546), o foco da comparação fica na necessidade de princípios vitais espalhados por toda a natureza, e nas críticas à epigênese mecanicista para explicar a formação do ser vivo. Entretanto, Cudworth, segundo Adams, considerava que suas naturezas plásticas eram almas e princípios de vida, tendo definido vida como “Internal Energy and Self Activity”, e considerado que as naturezas plásticas agiam for “the sake of Ends” e que possuíam uma capacidade inferior de pensamento e percepção, o que levou o comentador a concluir que elas eram “like the forms or monads in Leibniz's system” (Pág. 320).

au fait” realizou o seguinte argumento: as vias de Deus são ou naturais ou sobrenaturais, os milagres não ocorrem sem necessidade, então, como as outras hipóteses (intervenção ou assistência) recorrem ao milagre, se a enumeração é completa, a Harmonia está demonstrada.

Curiosamente, os elementos da demonstração citada na carta para Boussuet não são tão extensos assim. Vamos tratar primeiro da enigmática relação do problema da união com a Dinâmica e a definição da substância como força. O texto do *Sistema Novo* possui uma contraparte dinâmica publicada alguns meses antes, nos *Acta Eruditorum* de Leipzig, em latim: o *Specimen Dynamicum*. No início e no final do *Sistema Novo*, Leibniz tratou de questões extremamente relacionadas com o *Specimen Dynamicum*. No segundo parágrafo do *Sistema Novo*, afirma que os princípios do mecanicismo não podem ser explicados apenas recorrendo-se à extensão, mas devem ser referidos às considerações relativas às forças, que no parágrafo seguinte são apresentadas como sendo as formas substanciais da escolástica reabilitadas, mas também entendidas como sendo almas perceptivas. Porém é apenas no último parágrafo que uma pista importante para se entender o papel da dinâmica é fornecida: no final do texto, Leibniz se refere à força elástica capaz de explicar a autonomia do corpo nos movimentos, cada corpo se movendo devido a sua força elástica e não devido à ação de qualquer outra instância por causalidade transitiva: “Essas, não importando quão metafísicas elas possam parecer, possuem ainda um uso maravilhoso na física para estabelecer as leis do movimento, como minha dinâmica pode mostrar, pois se pode dizer que no choque dos corpos cada um sofre apenas por sua própria elasticidade, causada pelo movimento que já está nele” (*Sistema Novo*, pág. 30).

Uma das características fundamentais da harmonia preestabelecida entre mente e corpo é a autonomia dos dois domínios envolvidos, cada um deles constituindo uma série própria, embora ambos se expressem e correspondam mutuamente. Desse modo, o *Specimen Dynamicum* e o *Sistema Novo* podem ser vistos como completamente complementares. No *Sistema Novo*, Leibniz apresentou sua teoria das unidades, a consideração das máquinas da natureza e dos seres vivos; no outro, apresentou sua tese dinâmica, acerca das forças. Todas essas coisas se entrelaçam na definição da substância, sendo ela uma força, uma alma, uma vida, uma forma, ela percebe, ela sente, ela age. A substância (o ser) em Leibniz se diz de diversas maneiras, se relaciona com várias questões ontológicas, científicas (dinâmicas ou fisiológicas), metafísicas e teológicas. Além de complementarem a definição de substância com diversas definições, elas também funcionam como as duas asas diferentes da harmonia

preestabelecida: no *Sistema Novo*, a independência da alma é posta em relevo, no *Specimen*, a independência do corpo, por meio da elasticidade, é posta em relevo.

Apesar da demonstração indireta, no *Sistema Novo* ainda poderíamos rastrear as pistas que levam a uma demonstração direta e a priori da harmonia preestabelecida. Mas, de qualquer forma Deus sempre parece surgir como o derradeiro fundamento. Eis que no final de sua vida, na *Monadologia*, a Harmonia é apresentada como derivada da perfeição divina ao criar o mundo, o que permite relacionarmos tal texto com a *Confessio Philosophi*.

Algumas perspectivas sobre o conceito de corpo em Leibniz.

Leibniz definiu como um dos grandes problemas da sua filosofia a relação entre o infinito e a unidade: “*Minhas meditações fundamentais giram sobre dois temas: sobre a unidade e o infinito. As almas são unidades e os corpos multiplicidades, se bem que infinitas*”²⁶⁹. Realmente é um problema com o qual é difícil lidar, ao ponto do filósofo, em determinadas circunstâncias, afirmar que, ao menos no caso dos diversos atributos divinos, ele seria insolúvel: “*Quando o senhor Locke declara que não compreende como a variedade das ideias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção ao Padre Malebranche, porque não existe sistema que possa fazer compreender tal coisa*” (G, VI, 576). Entretanto, um tipo semelhante de questionamento, que religa unidade e multiplicidade, está presente em diversos momentos da obra de Leibniz e em diversas situações diferentes: a unidade da substância e a multiplicidade de suas percepções²⁷⁰ e predicados; a unidade da alma e a pluralidade do corpo entendido como fenômeno bem fundado, corpo monádico ou máquina da natureza. Diversos tipos de relação uno-múltiplo podem ser consideradas em Leibniz, bem como diversos tipos de relações múltiplo-múltiplo.

Não vamos tentar resolver o problema de como conciliar o uno e o múltiplo-infinito em Leibniz, mas apenas apontar uma tendência de leitura dos comentadores, aparentemente surgida da valorização de uma dessas duas preocupações fundamentais em detrimento da outra. Muitas vezes a *multiplicidade* do sistema é sacrificada em busca de uma visão *unitária*, as diversas perspectivas são reduzidas à uma visão do geometral, a cenografia é substituída pela iconografia. Reintroduzir a multiplicidade, seja temporal por meio da consideração da experiência viva de pensamento de Leibniz, seja por meio da *multivalência* dos modelos explicativos e da *multilinearidade* dos conceitos foi uma tendência de alguns bons comentários²⁷¹. Ao tratar da harmonia, tentamos desemaranhar um pouco a trama dos diversos usos do conceito, tendo em vista suas aplicações em diversos setores do pensamento, mas também pontuando como esses usos se atrelam a momentos temporais diferentes: nos textos da juventude trata-se de uma teoria da justiça e da criação do mundo; posteriormente trata-se da relação entre mente e corpo, entendida do ponto de vista metafísico; por fim, no final da vida do filósofo, trata-se da conciliação dos diversos registros científicos de explicação (causas finais e causas

²⁶⁹ “*Mis Meditationes fundamentales giran sobre dos temas, a saber: sobre la unidad y sobre el infinito. Las almas son unidades y los cuerpos multiplicidades, si bien infinitas*” in *Filosofia para Princesas*.

²⁷⁰ A mônada ou substância simples, sem portas e janelas, mas com uma multiplicidade de percepções; a noção completa e o conjunto de todos os seus predicados; a unidade da forma substancial e a pluralidade do corpo (máquina natural ou agregado monádico).

²⁷¹ Realizados, por exemplo, por Fichant e Serres. Ver capítulo 3.

eficientes) nos textos sobre as naturezas plásticas e nos comentários contra Stahl. Entender o conceito de harmonia de forma harmônica é algo quase espontâneo (bastante natural), verificando como os seus diversos usos remetem a uma unidade: *harmonia est similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata* (*Confessio Philosophi* 30). Entretanto, essa mesma multiplicidade de pontos de vista não deve ficar restrita apenas ao conceito de harmonia, podendo ser aplicada em outros conceitos do pensamento de Leibniz, e o conceito de corpo é um deles.

Dificuldades ingentes surgiram para os estudiosos de Leibniz quando perceberam a grande diversidade de definições e usos do corpo no sistema. Ora ele é apresentado como máquina da natureza²⁷², ora como substância corporal²⁷³, ora como fenômeno bem fundado, ora como substância composta²⁷⁴, ora como substanciado, etc... Para lidar com esse problema, muitas soluções foram sugeridas. Por um lado, define-se a substância de acordo com uma postura idealista (as mônadas seriam as verdadeiras substâncias, as substâncias corporais seriam apenas as mônadas qualificadas,

²⁷² “É preciso, então, reconhecer que as máquinas da natureza possuem um número de órgãos verdadeiramente infinito, e que são tão bem municiadas e protegidas contra todos os acidentes que não é possível destruí-las. Uma máquina natural permanece ainda uma máquina nas suas menores partes e, ainda mais, ela permanece sempre essa mesma máquina que ela foi, sendo unicamente transformada pelas diferentes dobras que recebe” *Sistema Novo*, edição citada, pág. 23. Uma máquina da natureza é uma máquina de uma complexidade infinita, cada uma de suas partes é máquina e cada parte de suas partes e assim sucessivamente ao infinito. Posteriormente, nas cartas para Lady Masham, elas são chamadas de organismos e essa complexidade infinita deriva da perfeição do criador: “*l'organisme c'est-à-dire l'ordre et l'artifice, est quelque chose d'essentiel à la matière produite et arrangée par la sagesse souveraine, la production devant toujours garder les traces de son auteur* (isto é, o infinito expresso na complexidade). (G, III, 340). Essa complexidade infinita do corpo orgânico permite: (I) explicar o nascimento e a morte como desdobramentos e redobramentos de um ser vivo, evitando o erro mecanicista da epigênese mecânica e o erro vitalista da intervenção da alma que ordena o corpo; (II) ao explicar a percepção, em diversos momentos Leibniz afirma que o corpo é o ponto de vista da alma sobre o mundo, a alma expressa o conjunto do universo por meio de seu corpo, seu corpo recebe impressões de todo o universo justamente por essa complexidade infinita “*Hinc sequitur unumquodque corpusculum ab omnibus universi corporibus pati, et ab iis varie affici, ita omniscius in unaquaque particula universi cognoscat omnia quae in toto universo fiunt; quod equidem fieri non posset, nisi materia ubique divisibilis esset, immo actu divisa in infinitum. Et proinde cum omne corpus organicum a toto universo determinatis ad unumquamque universi partem relationibus afficiatur, mirum non est, animam ipsam quae caetera secundum corporis sui realtiones sibi repraesentat.* (Couturat, *Opusculs*, 15).

²⁷³ A substância corporal é um antecedente da máquina da natureza, e nesse caso as implicações são mais metafísicas que científicas. Uma substância corporal é uma alma ou forma que unifica um corpo ou agregado material. Tal conceito é usado principalmente nas cartas para Arnauld, mas ainda não tem todas as minúcias da máquina natural.

²⁷⁴ No primeiro parágrafo dos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz afirma: “*La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des monades*” in *Principes de Nature et de la Grâce*. Paris. GF Flammarion. 1996. Pág. 223. “*Chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme, par exemple, d'un animal) et le principe de son Unité, est environnée d'une Masse composée d'une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale*”. Id. Pág. 224. Se nos casos anteriores o foco da consideração no corpo era seu caráter fenomênico, como o ponto de vista da alma acerca do universo, nesse momento o corpo é visto em sua faceta substancial como um agregado monádico. Um outro texto que é fornecido para complicar um pouco mais a situação é o resumo nas cartas para De Volder, no qual cinco alternativas são apresentadas: a forma substancial, a matéria primeira, a mônada “composta” dessas duas, a matéria segunda ou massa, e enfim, o animal que é uma matéria segunda coordenada por uma mônada central. Assim sendo, o corpo parece ter um duplo caráter fenomênico quando consideramos o conjunto de mônadas (ou almas) que o compõe como pré-requisitos lógicos mais do que como partes propriamente ditas, mas também um caráter fenomênico sendo o ponto de vista da alma acerca do mundo.

isto é, enquanto possuindo um corpo que nada mais seria que seu ponto de vista sobre o universo, portanto um fenômeno²⁷⁵). Por outro lado, sustenta-se que em determinado período, os assim chamados anos médios, Leibniz sustentou uma ontologia realista, na qual as substâncias deveriam ser entendidas como um composto de matéria e forma; entretanto, veio a abraçar um idealismo completo no final de sua vida, o período de sua última metafísica²⁷⁶. Porém, é possível perceber que cada uma dessas leituras tem que lidar com seu oposto, que parece surgir como uma tensão dentro do sistema, prestes a irromper subitamente... Idealismo e Realismo são ameaças que rondam, prestes a atacar a qualquer momento. Por exemplo, Fichant²⁷⁷ demonstrou, em um interessante texto, como a tese monadológica surge das considerações acerca da forma substancial e da máquina natural no *Sistema Novo da Natureza*, ou seja, daquilo que foi tratado como o cerne do realismo de Leibniz; e como a estrutura do animal, composto de forma e matéria (a máquina natural), ainda está presente na *Monadologia*; assim sendo, em certo sentido, idealismo e realismo caminham lado a lado no pensamento de Leibniz. Ou melhor, as preocupações idealistas caminham lado a lado com as preocupações realistas. Talvez seja mais interessante, para um intérprete, considerar ambas as perspectivas, isto é, deixar de buscar uma unidade estrita e deixar-se levar pela pluralidade de explicações diferentes. Isso não significaria abdicar da coerência na interpretação do sistema de Leibniz (fazendo dele um “realista-idealista” com relação ao corpo), mas apenas mudar o foco e considerar a diversidade no tratamento da questão do corpo ao invés da unidade de uma definição única. De nossa parte, acreditamos que, de fato, o idealismo prevalece em Leibniz (mesmo que seja por uma diferença pequena de pontos...) e que a partir dele é possível derivar e explicar cada uma das outras perspectivas acerca do corpo. Mas como, em geral, isso já foi realizado por muitos intérpretes, talvez o que possamos dizer de diferente acerca de tal questão seja justamente considerar mais a diversidade dos usos do corpo do que a unidade de uma definição idealista, atentando também a como preocupações realistas podem surgir.

A ontologia leibniziana é rica o suficiente para permitir a consideração de todas as definições anteriores do corpo (agregado de mônadas, máquina da natureza, fenômeno bem fundado...), e elas, de fato, aparecem na obra. Multiplicar as definições e considerações acerca do corpo permitiu multiplicar a harmonia e, como sabemos, no sistema da harmonia preestabelecida multiplicar a harmonia é multiplicar a perfeição. Se a alma pode ser considerada como mônada, como unidade, como vida, como forma substancial, como força, o corpo pode ser considerado como agregado monádico, como

²⁷⁵ ADAMS R. M. *Leibniz, Theist, Idealist, Phenomenist*.

²⁷⁶ GARBER, D. *Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years in The Natural Philosophy of Leibniz*. Dordrecht. Reidel. 1985.

²⁷⁷ FICHANT, M. “A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo” in *Cadernos Espinosanos XV*. São Paulo. 2006. Citemos os dois tópicos desse texto: “Do ponto de vista genético, a tese monadológica provém originariamente da busca de um fundamento para a realidade dos corpos”, pág. 22, e “O desenvolvimento da metafísica leibniziana do último período, mesmo situando seu início depois de 1700, não dispensa a exigência de uma caracterização de uma verdadeira substância corporal”. Pág 26.

fenômeno bem fundado, como máquina da natureza ou como matéria segunda, sendo que em cada uma dessas perspectivas existe harmonia preestabelecida entre corpo e alma.

Porém, antes de partir para tal consideração, vamos brevemente expor em que termos se coloca o idealismo leibniziano.

A extensão e a matéria extensa são de fato descartadas por Leibniz pelo menos desde 1686, no *Discurso de Metafísica* e nas cartas que trocou com Arnauld. Diversos argumentos são fornecidos: a falta de unidade, o caráter geométrico que não permite explicar as forças e a dinâmica, sua incompletude etc. Outros textos ampliaram a frente de ataque contra Descartes, como as considerações relativas à transubstanciação e à incompletude lógica do conceito de extensão, que pressupõe outros conceitos²⁷⁸. Entretanto, para nossos propósitos, vamos nos centrar apenas nas duas frentes de crítica citadas em primeiro lugar.

A falta de unidade da extensão, bem como seu caráter geométrico, são apresentados em diversos momentos do pensamento de Leibniz, sendo que, em geral, essas duas críticas vêm acompanhadas da reabilitação das formas substanciais e das considerações sobre os seres vivos (substâncias corporais e máquinas da natureza). Uma mesma estrutura pode ser percebida em alguns dos textos fundamentais onde tais críticas são feitas. Para a falta de um caráter dinâmico na extensão cartesiana, podemos tomar como exemplo o *Discurso de Metafísica*, uma carta de 1691 publicada no *Journal des Savants*, o *Specimen Dynamicum*. Para a falta de unidade do corpo, podemos citar as cartas para Arnauld e o *Sistema Novo da Natureza*.

O *Sistema Novo* e o *Specimen Dynamicum* formam um conjunto bastante interessante no pensamento de Leibniz. Publicados com uma diferença de apenas alguns meses²⁷⁹, ambos fornecem teses ontológicas com importantes desdobramentos científicos: no segundo, na nova ciência dinâmica defendida por Leibniz, no primeiro, na fisiologia e nas ciências da vida (pois falar de biologia seria um pouco anacrônico). Ambos os textos partem de importantes considerações acerca dos limites do pensamento de Descartes, embora muitas outras posturas também sejam consideradas. Ambos os

²⁷⁸ “*Et vero extensionis notio non primitiva est, sed resolubilis. Nam in extenso requiritur, ut sit totum continuum, in quo plura simul existant*” *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* in LEIBNIZ, G. W. *Opusculs Philosophiques Choisies*. Paris. Vrin. 2001. pág. 66. “E, de fato, a extensão não é uma noção primitiva, mas divisível. Pois na extensão é requerido que exista um todo contínuo, no qual existe simultaneamente uma pluralidade de coisas”. Isso significa que a noção de extensão não é primitiva, como pensou Descartes, mas implica outras noções.

²⁷⁹ O *Sistema Novo* foi publicado em junho-julho de 1695 no *Journal des Savants*, o *Specimen Dynamicum* foi publicado em abril de 1695 nas *Acta Eruditorum* de Leipzig.

textos chegam à conclusão de que as formas substanciais devem ser reabilitadas, contudo ambos resguardam e protegem o mecanicismo de qualquer tipo de intervenção indevida.

O *Specimen* foi publicado antes. Nesse texto, trata-se principalmente de esclarecer alguns pontos sobre a doutrina da nova ciência dinâmica. A primeira consideração sobre tal doutrina: “*Advertimos em outro lugar que no corporal existe algo mais que extensão, anterior a esta, a saber, a própria força da natureza inserida em todas as partes pelo criador*²⁸⁰”. Provavelmente esse texto referido por Leibniz é uma carta sobre a essência do corpo publicada no *Journal des Savants* de junho de 1691. Nessa carta, depois de demonstrar que a inércia natural não podia ser derivada da extensão, Leibniz, então, conclui: “*E ao considerá-la bem, nós percebemos que é necessário acrescentar alguma noção superior ou metafísica, a saber, aquela da substância, ação ou força*²⁸¹”.

Nessa breve carta, Leibniz considerou de uma maneira mais particular como uma importante qualidade dinâmica presente nos corpos não podia ser derivada da extensão: a inércia natural, ou seja, a capacidade de resistir a determinado movimento, retardando-o de acordo com o tamanho do corpo que resiste. Se a extensão é entendida como algo com largura, altura, profundidade, isto é, os objetos da geometria tornados reais, então nenhuma característica dinâmica pode ser daí derivada. Por isso, faz-se o recurso a uma esfera metafísica. Entretanto, tal esfera apenas fundamenta as leis mecânicas e os próprios fenômenos, sem interferir no detalhe da explicação, que continua mecanicista: “*Pois, ainda que eu esteja persuadido que tudo se faz mecanicamente na natureza corporal, eu não deixo de acreditar também que os princípios mesmos da mecânica, quer dizer, as primeiras leis do movimento, têm uma origem mais sublime que essa que as puras matemáticas podem fornecer*²⁸²”.

Em 1695, o espírito da argumentação é bastante semelhante, entretanto, no *Specimen*, Leibniz pode averiguar um pouco melhor os detalhes de sua crítica, pois não é apenas a inércia natural que não pode ser derivada, mas também movimento e impenetrabilidade. Como na carta, no *Specimen* as considerações metafísicas fundamentam as leis mecânicas, porém sem interferir nos detalhes de explicação dos fenômenos físicos. Com efeito, para explicar as qualidades dinâmicas do corpo foi preciso considerar os princípios mais gerais de explicação ontológica que permitem reinserir ação e paixão nas substâncias. Cada uma delas possui uma forma substancial, que é o princípio de ação, e uma matéria primeira, que é o princípio da paixão, cada uma delas sendo considerada como uma força

²⁸⁰ “*Hemos advertido em otro lugar que en lo corporeo hay algo más que extension, anterior incluso a ésta, a saber la propia fuerza de la naturaleza inserta em todas partes por el Hacedor*”. LEIBNIZ, G. W. *Escritos de Dinâmica*. Madrid. Tecnos. 1991. pág. 56. Vamos usar essa tradução espanhola para o *Specimen*.

²⁸¹ “*Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force* ». LEIBNIZ, G. W. *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*. Paris. Flammarion. 1994. *Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*. Pág. 37.

²⁸² “*Car quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi, que les Principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures Mathématique peuvent fournir*” (Id. Pág. 37)

primitiva que vai permitir explicar como se fundamentam as forças chamadas derivativas e fenomênicas, sem que os detalhes da explicação mecanicista sejam ameaçados. Agindo de tal maneira, Leibniz pretendeu manter o melhor do espírito escolástico e o melhor do novo espírito científico moderno, evitando os erros e abusos de cada um deles. Os cartesianos teriam errado ao eleger a extensão como essência do corpo, ou seja, como o atributo essencial a partir do qual poderiam ser derivadas todas as propriedades corporais, ao passo que os escolásticos (e os vitalistas) teriam errado ao fazer com que a alma fosse utilizada na explicação do detalhe de funcionamento dos corpos, fazendo da forma um princípio científico de explicação.

Com relação à unidade do corpo e à crítica à extensão, uma argumentação semelhante é utilizada: Leibniz questiona a extensão cartesiana e considera que as formas substanciais são as responsáveis por garantir a unidade no mundo. Esse mesmo tipo de crítica pode ser observado nas cartas para Arnauld e no *Sistema Novo*. Nas cartas que enviou para Arnauld, Leibniz definiu a substância como portadora de unidade verdadeira, tal unidade sendo alcançada por meio da forma substancial ou da alma. (Mais abaixo, eu voltarei a esse ponto)

O *Sistema Novo* começa pela consideração da reabilitação das formas substanciais, mas a versão publicada e o esboço apresentam uma interessante diferença: no esboço, a reabilitação das formas é afirmada em primeiro lugar, e em seguida vem a consideração de que tal reabilitação não implica ameaça ao mecanicismo. Na versão publicada, temos um caminho mais enviesado. Leibniz retraça uma pequena biografia intelectual, na qual salienta as rupturas e crises em seu pensamento: quando jovem estava imerso na escolástica, mas foi resgatado pela maneira mecanicista de explicar o mundo, seduzido e encantado por esse tipo de explicação, porém, quando buscou uma maneira de fundamentar tal pensamento, se viu obrigado a recorrer a uma instância metafísica: a força. Todavia, essa força deve ser usada apenas para fundamentar os princípios do mecanicismo, não para fornecer explicações particulares. Esse início do *Sistema Novo* retoma alguns dos temas que foram melhor elaborados pelo *Specimen*.

No sequência do texto, as preocupações concernentes à unidade são apresentadas, prosseguindo com a biografia intelectual e verificando mais um ponto de crise: Leibniz buscou a unidade no átomo, que mais agradava a imaginação, mas logo percebeu a contradição de tal noção; por isso os princípios da verdadeira unidade deveriam ser buscados em outro lugar, não no átomo material (que é contraditório), nem no ponto matemático (que é meramente ideal e não pode ser usado para compor os corpos com grandezas contínuas). Eis que a forma é utilizada como fundamento para a multiplicidade do composto. Depois disso outras considerações acerca da forma são feitas e conclui-se que ela

sempre está ligada a um corpo, o nascimento e a morte sendo apenas desdobramentos e redobramentos. Esse corpo é uma máquina da natureza.

Em cada uma dessas frentes de crítica que esboçamos aqui, a extensão cartesiana é despojada de características fundamentais para a substancialidade. Esse é um viés idealista, uma linha de força que percorre toda a argumentação; entretanto, a substância corporal e a máquina da natureza são apresentadas juntamente com a crítica à extensão, assim representando uma preocupação considerada como realista por alguns intérpretes, ou seja, uma segunda linha de força.

Se a extensão foi descartada, então poderíamos chegar à conclusão de que a harmonia entre mente e corpo em Leibniz é uma falsa questão. Mero exoterismo utilizado para disfarçar seu pensamento mais profundo, ou um preciosismo filosófico que buscou resolver as questões que nem sequer se apresentavam como problemas para seu pensamento. Por outro lado, também foi possível considerar que, se existia harmonia entre mente e corpo em Leibniz, então a extensão estaria, de fato, reabilitada e salva no sistema, embora sem ser considerada uma substância nos mesmos termos cartesianos. Nem dissimulação, nem reabilitação da extensão, a harmonia entre corpo e mente em Leibniz é um tipo de relação que pode ser entendido de diversas formas de acordo com a perspectiva assumida frente ao corpo.

Vamos utilizar três definições diferentes de corpo, vamos considerar cada uma delas como um aspecto diverso da corporalidade em Leibniz. Em primeiro lugar, o corpo como fenômeno bem fundado, ou seja, seu aspecto ideal; em segundo lugar, o corpo como máquina da natureza, isto é, um nível médio entre substancialidade (a alma que domina a máquina) e fenomenalidade (a matéria segunda dessa mesma máquina), enfim, o corpo como conjunto de substâncias inextensas (o fundamento real da fenomenalidade). Em cada um desses casos um aspecto diverso da Harmonia é enfatizado, entretanto sem que os demais aspectos sejam totalmente negligenciados. A harmonia preestabelecida em Leibniz vai oscilar entre uma harmonia entre formas, mônadas ou substâncias imateriais, que são os fundamentos dos corpos; e uma harmonia entre o aspecto fenomênico (mecanicismo) e o aspecto substancial (vitalismo), isso porque a definição de corpo em Leibniz oscila. Nosso objetivo não é esgotar as diversas definições de corpo, mas apenas tratar de algumas bastante emblemáticas, demonstrando que no limite as diferenças entre elas vão acabar se reconciliando.

a) O corpo como fenômeno bem fundado.

A primeira postura que vamos apresentar sobre o corpo é considerá-lo como um fenômeno bem fundado. O corpo é visto dessa maneira, entre outros motivos, devido às questões que apresentamos logo acima relativas à falta de unidade e de um caráter dinâmico na extensão. Diversos textos apresentam considerações desse tipo, e dentre eles podemos destacar algumas considerações presentes nas cartas que Leibniz trocou com Arnauld por volta de 1686.

Nessas cartas, depois de tratar de diversos problemas apresentados para a noção completa, Leibniz enviou para Arnauld duas outras importantes consequências dessa tese, que havia primordialmente despertado a atenção e mesmo uma revolta extrema de Arnauld: a reabilitação das formas substanciais da escolástica e a harmonia preestabelecida. Tentamos demonstrar como esse segundo conceito (Harmonia) foi derivado das primeiras considerações acerca da Noção Completa, mas a outra via desse encaminhamento de Leibniz também ocasionou importantes consequências e reorganizações em seu pensamento. Com efeito, a discussão sobre as formas o levou a considerações acerca da necessidade de uma unidade verdadeira que fundamentasse os corpos, bem como a considerações acerca do animal composto de um corpo orgânico e de uma forma substancial que forneceria um foco de unidade para esse composto.

Leibniz apresenta primeiramente a reabilitação das formas, nas cartas para Arnauld, entrelaçada com sua visão de que os corpos precisariam de uma fonte para suas ações, garantindo assim a espontaneidade do segundo braço da harmonia preestabelecida²⁸³ (isto é, o corpo), e então a discussão passa a considerar principalmente a necessidade de uma unidade verdadeira para o corpo e de como a forma poderia fornecer esse tipo de unidade. Por outro lado, os esboços não enviados de Leibniz e os aprofundamentos que ele forneceu depois para sua tese demonstram que a correspondência marca um momento de transformação e aprofundamento de suas posições. Apesar do *Discurso de Metafísica* ser uma síntese de um longo período de desenvolvimento filosófico (se Leibniz afirmou que ele foi redigido em poucos dias²⁸⁴, contudo podemos afirmar que ele foi elaborado e pensado ao longo de anos), o pensamento de Leibniz ainda pode se aprimorar e transformar apresentando concepções um

²⁸³ “On sera peut-être plus surpris que je nie l'action immédiate physique d'une substance corporelle sur l'autre, qui semble pourtant si claire. Mais, outre que d'autres l'ont déjà fait, il faut considérer que c'est plutôt un jeu de l'imagination qu'une conception distincte. Si le corps est une substance et non pas un simple phénomène comme l'arc-en-ciel, ni un être uni par accident ou par agrégation comme un tas de pierres, il ne saurait consister dans l'étendue, et il faut nécessairement concevoir quelque chose qu'on appelle forme substantielle” ... “Il faut toujours expliquer la nature mathématiquement et mécaniquement, pourvu qu'on sache que les principes mêmes ou les lois de mécanique ou de la force ne dépendent pas de la seule étendue mathématique, mais de quelques raisons métaphysiques” 207. Assim sendo, por negar a ação de um corpo sobre outro, Leibniz recorre à forma (posteriormente chamada de força), a qual permite fundamentar a física e explicar como um corpo retira de si mesmo sua ação (entretanto, não sei se, em 1686, Leibniz já sustentava a elasticidade como explicação para um movimento no corpo).

²⁸⁴ “J'ai fait dernièrement (étant à un endroit où quelques jours durant je n'avais rien à faire) un petit discours de métaphysique” 151. “Eu fiz ultimamente (estando em um lugar no qual por alguns dias eu não tinha nada para fazer) um pequeno discurso de metafísica”.

pouco diversas, alguns anos depois, quando publicou os dois importantes textos já mencionados, o *Sistema Novo* e o *Specimen Dinamicum*, em 1695.

Depois de Leibniz ter dirigido a atenção de Arnauld para a reabilitação das formas, em uma primeira rodada de discussões, Arnauld apresentou uma série de questionamentos extremamente tradicionais contra as formas, apresentando os problemas e limitações delas dentro do pensamento escolástico e sua incompatibilidade com o novo espírito filosófico da modernidade. Leibniz respondeu dissolvendo essas limitações e apresentando as especificidades de sua tese, frisando a necessidade de reabilitar as formas para se alcançar uma unidade verdadeira para os corpos. Em uma segunda carta contra Leibniz, Arnauld passa a questionar não mais a concepção escolástica das formas, mas a concepção leibniziana da substância enquanto unidade verdadeira. Arnauld apresenta outra concepção de substância como aquilo que não é modo de outra coisa, aquilo que é concebido por si, ao passo que o modo seria algo concebido em outro e existiria por outro (pela substância): “*Eu chamo substância isso que não é modalidade ou maneira de ser*²⁸⁵” (carta de 04/03/1687) (245).

Leibniz então defende sua concepção de substância, mostrando, por um lado, a necessidade da verdadeira unidade, pois somente aquilo que é UM ser, poderia ser verdadeiramente um SER e, por outro lado, reduzindo a definição de Arnauld à sua própria, pois: “*Parece também que isso que faz a essência de um ser por agregação não é senão uma maneira de ser desses dos quais ele é composto*²⁸⁶” (carta de 30/04/1687) (257), ou seja, um ser por agregação é apenas uma maneira de ser dos seres dos quais ele seria composto, o que parece reduzir a definição de Arnauld à definição de Leibniz, subordinando a definição de substância como aquilo que não é modo à definição da substância como unidade.

Por outro lado, à extensão, entendida de maneira cartesiana, faltaria essa unidade verdadeira requerida pela substância. A extensão é então apresentada como um fenômeno bem fundado, ou seja, a unidade da extensão não é algo real, mas antes uma unidade ideal (quando um par de diamantes recebe um nome coletivo) ou quando a proximidade entre eles faz com que sejam concebidos como uma unidade. Todos os seres extensos estariam sujeitos a essa mesma dificuldade, pois sua extensão poderia ser dividida em uma infinidade de partes e assim sucessivamente sem que jamais fosse alcançada uma verdadeira unidade, de tal forma que as coisas seriam compostas de 'nadas' não substanciais. “*O senhor objeta que poderia ser da essência do corpo não ter uma verdadeira unidade; mas será então da essência do corpo ser um fenômeno desprovido de toda realidade como seria um sonho regrado, pois os fenômenos mesmos como o arco íris ou como um amontoado de pedras seriam totalmente imaginários se eles não fossem compostos de seres que têm uma verdadeira unidade*²⁸⁷”

²⁸⁵ “*J'appelle substance ce qui n'est point modalité ou manière d'être*”

²⁸⁶ “*il semble aussi que ce qui fait l'essence d'un être par agrégation n'est qu'une manière d'être de ceux dont il est composée*”

²⁸⁷ “*Vous objectez, Monsieur, qu'il pourra être de l'essence du corps de n'avoir pas une vraie unité; mais il sera*

(Carta de 30/04/1687) pág. 258 “*Eu acredito que o corpo à parte, sem a alma, não tem uma unidade senão de agregação, mas a realidade que lhe resta provém das partes que o compõem e que retêm a unidade delas*”²⁸⁸ (Idem). 260.

Então, as formas, as almas, posteriormente chamadas de mônadas, são consideradas as unidades que fundamentam os fenômenos extensos, elas são os prerequisites lógicos, e não suas partes, afinal uma parte é homogênea àquilo que compõe, ao passo que as formas são de uma outra ordem, da ordem da realidade não extensa, possuem unidade e um princípio de atividade.

O corpo extenso é, em certa medida, uma manifestação fenomênica das formas que o “compõem”, sua expressão fenomenal. A harmonia preestabelecida se daria entre as almas ou formas e essa sua expressão fenomênica (o corpo), entre, por um lado, o registro das causas finais, das percepções e, por outro, um registro das causas eficientes e do mecanicismo. A forma ou alma fundamenta o corpo, mas, ao mesmo tempo, o corpo é o ponto de vista da alma, a partir do qual a alma possui uma expressão de todo universo²⁸⁹.

Entretanto, essa postura de Leibniz, o corpo como fenômeno bem fundado, reencontra a consideração sobre a especificidade do animal (chamado posteriormente de máquina da natureza) e também a tese monádica²⁹⁰. Não podemos esquecer que esse momento, representando uma espécie de síntese do pensamento de Leibniz, também foi um momento que representou um ponto de virada, pois a noção completa foi progressivamente abandonada em prol da mônada e o corpo como fenômeno foi recebendo uma complementação e passando a ser considerado como um corpo enquanto máquina da natureza. Muito, tanto da tese monadológica (o argumento de que a multiplicidade constatada implica uma unidade verdadeira que a fundamente), quanto da tese das máquinas da natureza (a forma que se liga a um corpo orgânico, o animal que é composto de outros animais ao infinito, o nascimento e a morte como desdobramentos e redobramentos de estruturas organizadas anteriores e que persistem) já se encontra presente nesse momento em 1686. Todos esses elementos começam a aparecer nas cartas para Arnould. Nos nossos dois próximos tópicos, vamos tentar esclarecer esses dois outros pontos, tentando mostrar como novas apresentações do corpo são feitas (o corpo como máquina da natureza ou o corpo como conjunto de mônadas), mas que nesses momentos elementos das outras visões ainda estão presentes nos textos-chave.

donc de l'essence du corps d'être un phénomène, dépourvu de toute réalité comme serait un songe réglé, car les phénomènes mêmes comme l'arc-en-ciel ou comme un tas de pierres seraient tout à fait imaginaires s'ils n'étaient composées d'êtres qui ont une véritable unité”

²⁸⁸ “*J'avoue que le corps à part, sans l'âme, n'a qu'une unité d'agrégation, mais la réalité qui lui reste provient des parties qui le composent et qui retiennent leur unité”*

²⁸⁹ « Portanto, desde que cada corpo orgânico é afetado pelo universo inteiro por relações que são determinadas para cada parte do universo, não é surpreendente que a alma, que representa para si mesma o restante de acordo com relações com o seu corpo, é uma espécie de espelho” (*Consequências Metafísicas do Princípio de Razão (Opuscules Inédits*, Couturat, pág. 15).

²⁹⁰ Nos referimos à postura de Fichant.

Eis que um ponto muito importante e interessante pode ser apontado: aquilo que é uma aparente fraqueza para um pensador do século XVII, pode ser uma das maiores forças para um pensador do século XX. Essa leitura de Leibniz, principalmente da correspondência com Arnauld e alguns textos conexos, é extremamente válida e correta, mas grandes problemas podem ser apresentados contra ela: afinal, se não existe corpo (extenso), a harmonia preestabelecida não se torna totalmente supérflua? Em segundo lugar, se o corpo é uma espécie de fenômeno da alma, seu ponto de vista ou percepção do mundo, a diferença entre corpo e alma não acaba se dissolvendo em prol de uma unidade (mônada) totalmente idealista? Para a primeira questão, podemos apontar que o corpo extenso existe como um fenômeno bem fundado, ou seja, uma de suas facetas é ideal, mas seu fundamento é real, sendo que cada fenômeno que percebemos está fundamentado em uma infinidade de formas inextensas, e essas formas são uma realidade que constitui uma alteridade própria para o corpo. Da mesma maneira a segunda questão pode ser resolvida, pois esse fundamento substancial constitui uma alteridade que faz do corpo mais do que um modo da alma. Entretanto, essa mesma fraqueza pode ser vista como força, mais uma vez por Merleau-Ponty. Com efeito, a expressão parece reunir e unificar aquilo que foi discriminado outrora (alma e corpo).

Se as almas são as verdadeiras substâncias, as unidades reais, elas ainda envolvem um multiplicidade interna, sua percepção interna do mundo. De certa forma, o mundo, e o corpo, são coisas interiores às almas, que não diferem dela. O grande problema de conciliar a multiplicidade e a unidade acaba se transformando em um tipo de conciliação de alma e corpo, pois a percepção da alma exprime a multiplicidade do mundo, que deixa de ser algo totalmente exterior à unidade da alma. O corpo nada mais seria que o foco pelo qual a alma percebe o mundo de um ponto de vista, e a alma, mais do que possuir um ponto de vista, seria ela própria um ponto de vista, então ela parece ser o corpo; por outro lado, o mundo existe como a reunião da multiplicidade dos pontos de vista de todas as substâncias perceptivas, ele possui realidade objetiva apenas no plano da eternidade como idéia de Deus, mas depois de criado parece se dissolver nas próprias substâncias.

A expressão, em certa medida, permite dissolver a diferença entre o exprimido e aquele que exprime, o corpo é ponto de vista e expressão da alma, a alma é fundamento que exprime o corpo.

Esse ponto de vista foi apresentado no capítulo: “O Leibnizianismo de Merleau-Ponty” de Renaud Barbaras²⁹¹. Nesse texto, o intérprete considerou que para superar a diplopia ontológica cartesiana (uma ontologia do objeto nas primeiras *Meditações* e uma ontologia do existente na última), Merleau-Ponty passou a considerar os críticos de Descartes em busca de uma perspectiva mais geral capaz de dissolver essa aparente contradição. A expressão leibniziana é um conceito que quase

²⁹¹ BARBARAS, R. *De l'Être du Phénomène*. Paris. Éditions Jérôme Millon. 1991. Le Leibnizianisme de Merleau-Ponty. Pág. 263-269.

consegue cumprir esse papel. Ela, em notas, é aproximada do quiasma pelo próprio Merleau-Ponty, entretanto, o filósofo francês não deixou de considerar suas limitações. Leibniz não foi capaz de ultrapassar a diplopia cartesiana: a expressão não é fundada em si mesma, mas é fundada em Deus, o que seria um problema para o filósofo do século XX. Do mesmo modo, se recorrermos a um outro comentário que cita as notas de leitura que Merleau-Ponty escreveu sobre Leibniz, o de Saint Aubert²⁹², encontramos outras limitações apontadas: a ontologia do objeto ainda se encontra em Leibniz, a expressão está fundada em Deus, ou seja, a sensação não é conhecida por si mesma em sua negatividade (como a Sexta Meditação fez), uma luminosidade e clareza é concedida para ela, uma clareza e objetividade que vem de Deus, o supremo harmonista que regula os dois relógios impossibilitando entender a unidade entre mente e corpo (na conclusão eu coloquei uma citação longa sobre esse trecho)..

b) O corpo como máquina natural.

Nesse caso, o corpo é entendido como uma máquina composta de infinitas máquinas. Pois a matéria organizada por uma sabedoria suprema exprime essa sabedoria e infinitude por meio dessa complexidade infinita (G, III, 356 para Lady Masham): *« É também sobre esse fundamento que eu disse não de modo absoluto que o organismo é essencial à matéria, mas à matéria organizada por uma sabedoria soberana. E é por isso também que eu defini o organismo ou a máquina natural que é uma máquina na qual cada parte é máquina. »*²⁹³. Antes havia demonstrado a necessidade da existência dos órgãos, pois: *“Nosso corpo é uma espécie de mundo pleno de uma infinidade de criaturas que mereceriam também existir e, se nosso corpo não fosse organizado, nosso microcosmo ou pequeno mundo não teria toda a perfeição que ele deve ter, e o grande mundo mesmo não seria tão rico como ele é ”*²⁹⁴. Mas não é apenas a organização do mundo e a sabedoria de Deus que são resguardadas com tal concepção. Do ponto de vista metafísico, a máquina natural, que é máquina em cada uma de suas partes ao infinito, fornece uma fundamentação adequada para a matéria extensa fenomênica, pois o corpo-fenômeno é composto não de substâncias, que seriam unidades discretas, mas de máquinas da natureza, que possuem um aspecto contínuo. As almas são apresentadas como meros requisitos dos corpos extensos, de modo que talvez as máquinas da natureza se adequem melhor ao papel de parte, justamente por seu caráter contínuo, ao invés de discreto: *“Interim non ideo est*

²⁹² SAINT AUBERT, E. *Le Scénario Cartésien*. Paris. Vrin. 2005.

²⁹³ *“C'est aussi sur ce fondement que j'ai dit non pas absolument, que l'organisme est essentiel à la matière, mais à la matière arrangée par une sagesse souveraine. Et c'est pour cela aussi que je définis l'organisme, ou la machine naturelle, que c'est une machine dont chaque partie est machine.”*

²⁹⁴ *“Notre corps est une espèce de monde plein d'une infinité de créatures qui meritoient aussi d'exister, et si notre corps n'étoit pas organisée, notre Microcosme ou petit monde n'auroit pas toute la perfection qu'il doit avoir, et le grand Monde même ne serait pas si riche qu'il est.”*

substantiam indivisibilem ingredi compositionem corporis tanquam partem, sed potius tanquam requisitum internum esentiale” (A, VI, 4, 1669). “*Non dico corpus componi ex animibus neque animarum aggregato corpus constitui: sed substantiarum*” (Idem, pág. 1670). “*Entretanto, por isso, a substância indivisível não entra na composição do corpo como parte, mas antes como requisito interno essencial*” “*Não digo que o corpo é composto de almas nem que o corpo é constituído por um agregado de almas, mas de substância*²⁹⁵”. Esse trecho do memorando acerca do debate com Fardella poderia ser entendido se considerássemos que as almas ou as simples mônadas servem de requisito para o corpo, ao passo que as substâncias que compõem o corpo são as substâncias corporais.

Além disso, a máquina natural também possui um uso muito importante na ciência. Com efeito, a máquina natural, por possuir uma infinidade de partes, permite sustentar um preformacionismo na geração dos corpos orgânicos, isto é, o corpo surge de um corpo organizado anterior por uma espécie de desdobramento, sendo a morte uma espécie de redobramento. Isso permite evitar ao mesmo tempo os erros de um mecanicismo estrito e de um vitalismo. O corpo organizado e a vida não surgem por uma epigênese mecanicista, e nem por uma intervenção de uma esfera anímica na esfera mecânica. Por um lado: “*Eu sou, portanto, da opinião do senhor Cudworth que as leis do mecanicismo sozinhas não poderiam formar um animal, lá onde não existe ainda nada de organizado* ²⁹⁶”. Mas: “*Assim, eu não tenho necessidade de recorrer com o senhor Cudworth a certas naturezas plásticas [...] Eu posso dizer delas : non mi bisogna e non mi basta, por essa mesma razão da pré-formação e de um organismo ao infinito*²⁹⁷” (G, VI, 544, *Considerações sobre as Naturezas Plásticas*).

A máquina natural surge no *Sistema Novo* em um contexto de crítica de um mecanicismo estrito, o qual consideraria que a natureza é como a oficina de um artesão humano, diferindo apenas em grau, e não em gênero, das máquinas de invenção humana. A máquina da natureza é uma máquina infinita na qual cada uma de suas partes é máquina ao infinito. Ela é explicada como uma alma ou forma que possui um corpo organizado, composto por sua vez de outras máquinas da natureza; cada um desses componentes, por sua vez, possuiria uma alma ou forma dominante e seria composto de um corpo orgânico. Ou seja, cada animal é composto de uma infinidade de outros animais e assim sucessivamente ao infinito. “*Sou muito inclinado a pagar tributo aos modernos, mas considero, entretanto, que eles levaram a reforma longe demais, confundindo, dentre outros pontos, por não ter ideia suficientemente grande da majestade da natureza, as coisas naturais com as artificiais*” e “*É preciso, então, reconhecer que as máquinas que as máquinas da natureza possuem um número de órgãos verdadeiramente infinito, e que são tão bem municiadas e protegidas contra todos os acidentes que não é possível destruí-las*” (*Sistema Novo*, pág. 23-4). Um trecho de uma carta para

²⁹⁵ Muito provavelmente as corporais.

²⁹⁶ “*Je suis donc de l'avis de M. Cudworth que les lois du Mechanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là ou il n'y a rien encore d'organisé*”

²⁹⁷ “*Ainsi je n'ai pas besoin de recourir avec M. Cudworth à certaines Natures Plastiques [...] J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette même raison de la préformation et d' un organisme a l'infini*”

Arnauld de 1686 permite esclarecer esse ponto: “*Car je crois plutôt que tout est plein de corps animés, et chez moi il y a sans comparaison plus d'âmes qu'il y a d'atomes chez M. Cordemoy qui en fait le nombre fini, au lieu que je tiens que le nombre d'âmes, ou au moins de formes, est tout à fait infini, et que la matière étant divisible sans fin, on n'y peut assigner aucune partie si petite où il n'y ait dedans des corps animés, ou au moins informés, c'est-à-dire des substances corporelles*” ou um trecho da disputa contra Stahl: “*Je suis même d'avis que, dans de tels objets bruts, se trouvent partout cachées des machines de nature*²⁹⁸”.

Essa estrutura permite uma dupla aproximação do corpo: por um lado, o foco pode ser mantido na forma ou alma do todo, o foco da unidade e da substancialidade, por outro lado, o foco pode incidir sobre a multiplicidade infinita dos órgãos desse animal (composto por sua vez de outros animais) o seu caráter corporal e fenomênico (matéria segunda ou massa composta)²⁹⁹. Dessa maneira, a harmonia ocorre entre o aspecto fenomênico da máquina (o corporal) e o aspecto substancial (a forma ou alma), entre o mecanicismo e o vitalismo.

Nessa perspectiva também podemos verificar as demais linhas de força da corporalidade em Leibniz. Com efeito, o *Sistema Novo* não deixa de apresentar o argumento dos agregados (que desemboca na necessidade de substâncias imateriais que fundamentem os fenômenos), como, por exemplo, no quarto parágrafo do texto.

c) O corpo como agregado monádico.

O termo mônada foi incorporado ao vocabulário de Leibniz em 1696, em um documento privado, e em 1698, em um documento publicado: o *De Ipsa Natura*. Em 1714, nos *Princípios da Natureza e da Graça* o corpo é definido como um agregado de mônadas. Essa definição permitiu aos intérpretes considerar que, de fato, a harmonia se daria de direito e de fato entre uma mônada dominante, chamada alma, e um conjunto de mônadas subordinadas: o corpo do animal.

Entretanto, se essa afirmação acerca do corpo como conjunto de mônadas permitiu elaborar uma resposta idealista para a questão³⁰⁰, ao mesmo tempo, esse texto também surge como um documento importante para a tradição realista, pois, entre outras coisas, esse mesmo documento apresenta o animal como uma substância composta.

²⁹⁸ LEIBNIZ, G. W. *Controverse sur la Vie, l'Organisme et le Mixte*. Paris. Vrin. 2004. Pag. 75.

²⁹⁹ Essa consideração da dupla referência se encontra em FICHANT, *Leibniz e as Maquinas da Natureza*. Revista dois Pontos. Vol 2. Nº 1. 2005.

³⁰⁰ RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. New York. Cambridge University Press. 1995. Capítulo 8.

O PNG se abre com uma apresentação da substância como simples ou composta: “*La substance est un Être capable d'action. Elle est simple ou composée*” (PNG 223) “*A substância é um ser capaz de ação. Ela é simples ou composta*”. Essa apresentação parece se contrapor frontalmente ao texto quase contemporâneo da *Monadologia*, na qual a substância é apresentada apenas como simples e sem partes (parágrafos 1-3), e jamais apresentada como composta. Na *Monadologia*, o composto é um termo substantivado e não um adjetivo aplicado à substância.

Em seguida, uma consideração sobre uma importante característica das mônadas: elas não possuem extensão ou partes, elas se diferenciam apenas por suas percepções. Então, a consideração sobre as substâncias compostas: “*Cada substância simples ou Mônada distinta, que faz o centro de de uma substância composta (como por exemplo, o animal) e o princípio de sua unicidade, está rodeada por uma Massa composta de uma infinidade de outras mônadas, que constituem o corpo próprio desta Mônada central, segundo as afecções do qual ela representa, como uma espécie de centro, as coisas que são fora dela*³⁰¹”. Em tal perspectiva, a harmonia aconteceria entre a mônada central ou dominante, entendida como alma, e as diversas mônadas subordinadas, entendidas como o corpo.

Enfim, após essa breve consideração sobre as mônadas e seus corpos, Leibniz apresenta a teoria das máquinas da natureza, apresentando o corpo como uma máquina natural (descrita mais acima no nosso texto) e, enfim, considerando a harmonia como uma sincronia entre o finalismo das almas ou mônadas e o mecanicismo das máquinas da natureza, como a sincronia entre causas finais e causas eficientes: “*E esse corpo é orgânico, quando ele forma uma espécie de Autômato ou Máquina da Natureza, que é máquina não apenas no todo, mas ainda nas menores partes que se possa observar*³⁰²” PNG 224

Ou seja, nessa perspectiva, o corpo é considerado a partir de sua fundamentação substancial. Mas do mesmo modo, as considerações sobre as máquinas da natureza, o animal e os fenômenos extensos surgem.

Diversas perspectivas do corpo, diversos tipos de Harmonia.

³⁰¹ “*chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple, d'un animal) et le principe de son unicité, est environée d'une Masse composée d'une infinie d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle*” PNG ou *Monadologia* ? Não está claro para o leitor.

³⁰² “*Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'Automate ou de Machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer*”

Leibniz parece oscilar em seu vocabulário, variando sua consideração acerca do corpo, mas, de fato, existe uma pluralidade de definições e de aproximações possíveis da questão. A ontologia de Leibniz se apresenta rica o bastante para conseguir abarcar todas essas definições. Um dos textos mais citados para entender essa ontologia é uma carta de 1703 (G, II), escrita para De Volder. Em tal carta, Leibniz apresentou diversos aspectos de sua ontologia, enumerando cinco componentes básicos: entelêquia primitiva ou alma (I), matéria primeira ou potência passiva primitiva (II), a mônada completada por essas duas (III), a massa ou matéria segunda (IV), o animal ou substância corporal (V).

Tal enumeração envolve diversos aspectos do pensamento de Leibniz, mas entrelaça principalmente as considerações de ordem metafísica (almas, matéria-primeira, mônadas), dinâmicas (força primitiva passiva) e fisiológicas (matéria segunda, corpo orgânico ou animal). Para além desse tipo de consideração, as diversas aparições do conceito de corpo, ao longo do pensamento de Leibniz, igualmente apresentam uma multiplicidade. Em cada um dos três tópicos que tratamos acima, uma visão diversa do corpo surge. Entretanto, elas não são contraditórias entre si. Com efeito, o corpo pode ser considerado seja como o fenômeno bem fundado, quando Leibniz se ateve à insuficiência da extensão, seja como conjunto de mônadas, quando buscou a fundamentação ontológica das multiplicidades (*Princípios da Natureza e da Graça*), seja como máquina da natureza, apresentando uma estrutura com importantes usos para a fisiologia, mas também para a metafísica, pois a máquina da natureza é algo que possui uma referência tanto à substancialidade da forma (mônada dominante que a unifica), quanto à multiplicidade infinita das partes que a compõem (ela parece poder ser fracionada indefinidamente em outras máquinas da natureza).

Cada uma dessas três perspectivas se entrelaça com as demais. Nos textos considerados acima, a tese monadológica, a consideração sobre as *máquinas da natureza*, a consideração da insuficiência da extensão se entrelaçam apresentando diversas perspectivas de um mesmo objeto: o corpo. Apresentamos essas três perspectivas de maneira bastante resumida, mas elas apresentam alguns dos maiores problemas do pensamento de Leibniz, como, por exemplo, a relação entre uma esfera substancial e uma de fenômenos, ou como a *machine de la nature* poderia apresentar seu aspecto misto entre o corpo e a substância verdadeira. Nesse breve texto, o que nos importou foi tentar demonstrar que existem diversas perspectivas do corpo em Leibniz, mostrar como elas se entrelaçam e se encontram presentes nos diversos momentos do pensamento do autor.

Conclusão: O Janus Bifronte entre o passado e o futuro.

O Janus de duas frentes olha para o passado e para o futuro. Tem uma face voltada para aquilo que já aconteceu (para o passado) e uma face voltada para o que vai acontecer (o futuro). De certo modo o pensamento de Descartes pode ser entendido como um Janus bifronte, não apenas devido à sua postura frente às verdades eternas e à união substancial, mas também devido à abertura que cada uma dessas duas teses traça com relação ao passado (a escolástica), mas também com relação ao futuro. Acreditamos que Merleau-Ponty, por uma série de motivos, forneceu uma leitura muito atual e esclarecedora do cartesianismo e, apesar de não podermos nos aprofundar muito no pensamento dele, podemos retratar alguns momentos e algumas diretrizes da interpretação feita pelo pensador do século XX, esclarecendo um pouco o pensamento de Descartes e nossa própria interpretação.

O passado: verdades eternas, intuicionismo e formalismo.

Como relacionar, de maneira mais geral, as posturas diversas com relação às verdades eternas com as posturas relativas à comunicação ou união das substâncias? Em primeiro lugar, a postura referente às verdades eternas ocasiona em Descartes e Leibniz posturas bastante diversas com relação às regras para o saber e aos seus limites: o intuicionismo em um caso, o formalismo em outro. Uma aplicação restrita de certas regras e normas em um caso e uma aplicação irrestrita das normas e regras no outro. Em certos momentos, Descartes vai ultrapassar os limites do próprio intuicionismo, do mecanicismo, da razão suficiente. Em segundo lugar, considerar as verdades eternas criadas permite considerar que, por um lado, existe o intuicionismo, as regras de verdade *mentibus nostris ingentiae*, mas, por outro lado, a transcendência divina e seu abismo de obscuridade. Vamos tratar melhor desses dois pontos.

A tese da criação das verdades eternas em Descartes apresenta muitas dificuldades, reforçadas pelo fato de se encontrar apartada do desenvolvimento conceitual e da cadeia de

razões das principais obras. Ela aparece apenas em algumas cartas, em geral sendo questionada pelos objetores, que apresentam questões que acabam direcionando a discussão e gerando uma visão parcial da tese. Entender por que as verdades eternas se encontram fora dos principais textos, apesar do entusiasmo original de Descartes em difundi-la (AT, I, 146) é um desafio para o comentador; mas igualmente problemático, por conta disso, e mais importante, é entender qual o papel que tal tese desempenha no sistema, como ela se relaciona com os demais textos.

Muitos importantes comentadores de Descartes, em algum momento, tiveram que enfrentar esse problema e esse enigma. Por vezes, tal tese foi apresentada como uma excrescência, uma deformidade, uma contradição³⁰³, outras vezes como a mais importante e fundamental das teorias³⁰⁴, por inserir as considerações de ordem propriamente metafísica no pensamento de Descartes. Nós pensamos que é justamente por sua aparente contradição³⁰⁵ que tal tese assume um papel central no pensamento de Descartes, entre outras coisas, por apontar claramente para os limites do saber (entretanto, sem recair em um irracionalismo puro e simples). Alquié deu um passo além, tentando entender quais eram as condições de possibilidade para o surgimento de tal questão (a separação entre o saber científico e objetivo de um primeiro momento do pensamento de Descartes, por exemplo, nas *Regulae*, e o saber metafísico e filosófico de um segundo momento, por exemplo, no conjunto de cartas escrito em 1630 para Mersenne; uma consideração acerca do objeto da ciência e uma consideração acerca do Ser). Nosso objetivo foi mais modesto: tentamos mostrar quais os procedimentos utilizados por Descartes para, de certa forma, ultrapassar os limites que parecia haver estabelecido e que se impunham, sem se tornar um irracionalista ou contraditório com seu próprio pensamento. É justamente por ser tão particular em sua filosofia que a tese permite perceber um Descartes para além do próprio cartesianismo (pelo menos da maneira como este é definido em geral pela tradição), um Descartes teólogo, ainda que de uma teologia branca, um Descartes da união substancial, do provável e da moral. Talvez o que mais tenha me interessado no pensamento de Descartes tenha sido justamente o exato momento de passagem

³⁰³ KOYRE, A *Essai sur l'idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*. Paris. 1922. Pág. 19-21. Que afirma que a tese é contrária a imutabilidade divina, base da física de Descartes, e contrária à veracidade Divina, base da metafísica cartesiana.

³⁰⁴ “*Rien ne nous semble donc plus fondamental, en la philosophie cartésienne, que la théorie de la création des vérités éternelles*” ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique...* Pág. 7. “Nada não nos parece, portanto, mais fundamental na filosofia cartesiana que a teoria da criação das verdades eternas”.

³⁰⁵ A contradição entre regras e normas racionais absolutamente necessárias por um lado (um racionalismo) e a criação das verdades eternas, portanto certa contingência delas. A contradição entre os atributos de Deus (existência, veracidade) e seu caráter transcendente.

de uma coisa para outra, o fugaz momento crepuscular, onde o dia das ideias claras e distintas toca a noite das ideias confusas e obscuras.

No caso de Leibniz, tudo é diferente: seu racionalismo é sistemático e integral, ele partiu do ser, reconhece uma lógica incriada com validade irrestrita e com princípios incontornáveis de explicação do mundo. Nem mesmo as verdades da fé revelada e os milagres poderiam desmentir o princípio de não contradição (como afirma o Discurso Preliminar da *Teodicéia*). No caso da união entre mente e corpo, o mesmo acontece: por mais vias diversas que sejam apresentadas para provar a harmonia entre eles, por mais contextos diversos e problemas que possa resolver, o fato é que Leibniz fornece uma explicação ontológica e metafísica clara para o problema, uma explicação aparentemente mais condizente com o espírito do “cartesianismo”, configurando assim um racionalismo estrito. Porém, em sua base mesma, o leibnizianismo difere do cartesianismo: a criação das verdades conduziu Descartes a um intuicionismo, ao passo que uma das condições da validade universal dos princípios formais em Leibniz (seu formalismo) é a não criação das mesmas verdades eternas. Ou seja, o racionalismo rigorosamente integral é uma consequência da não criação das verdades, o racionalismo mais restrito de Descartes é uma consequência da criação das verdades eternas.

Tal dicotomia pode ser aprofundada mais ainda com o auxílio de alguns apontamentos realizados por comentadores de Descartes e Leibniz. A criação e a não criação das verdades eternas estão no centro da concepção que cada um deles possui da verdade. Descartes, ao sustentar a criação das verdades, rompe com uma antiga tradição escolástica e neo-platônica que, segundo Bréhier³⁰⁶, possuía dois pontos fundamentais: as verdades eternas são independentes da vontade divina, dependem apenas de seu intelecto, e em segundo lugar, essa mesma não criação das verdades implica que elas formam um todo (uma espécie de unidade na mente divina), portanto elas não são comensuráveis com o intelecto humano. As ideias, que propriamente estão apenas em Deus, não podem ser abarcadas por uma intuição intelectual imediata como faz o sujeito cartesiano. Descartes, segundo o comentador francês, ao propor a criação das verdades, rompe com essas duas características da escolástica e em certa medida torna as ideias algo demasiadamente humano, algo totalmente comensurável com o intelecto humano, que poderia ser apreendido imediatamente e instantaneamente por uma intuição intelectual, elas são *mentibus nostris ingenitae*. Entretanto, esse movimento que

³⁰⁶ BRÉHIER, E. *La Creation des Vérités Éternelles dans le Système de Descartes* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris. 1937

aproxima o homem das verdades, o distancia de Deus, que passa a ser visto como o monarca que é tanto mais admirável, quanto mais afastado e misterioso (Carta para Mersenne AT, I, 145). Esse duplo movimento se encontra no cerne das cartas escritas para Mersenne em 1630; nelas esses dois movimentos aparecem lado a lado na primeira carta que escreveu sobre o assunto, que é também o documento primordial e certidão de nascimento da tese da criação das verdades eternas. Mas, Descartes não vai se limitar a uma postura que considera Deus como um ser puro e simplesmente transcendente, não é partidário de uma teologia mística ou apofática. Deus, pelo contrário, possui um papel fundamental na Metafísica cartesiana. O mesmo Deus que institui as nossas normas de pensamento, a nossa lógica, a nossa verdade, no entanto, não é totalmente exterior à racionalidade que cria e institui, sua essência é a única incriada “*Car l’existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d’où procèdent toutes les autres*” (Carta para Mersenne AT, I, 150). “Pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser, e a única de onde procedem todas as outras”. Eis que sua existência e sua veracidade, dois aspectos fundamentais para o sistema, são preservadas e garantidas, evitando inconvenientes e contradições (do tipo: se nada é absolutamente necessário para Deus, então como garantir a veracidade, que juntamente com a intuição e a inclinação natural garante o critério de verdade na teoria cartesiana?). A veracidade e a existência de Deus dependem dessa única e diferenciada essência.

Por outro lado, a existência de Deus se insere plenamente na cadeia de razões e depende da intuição (o que supostamente gerou um grande círculo, para o qual muitas e muitas páginas já foram escritas). O que nos interessa é simplesmente mostrar como, ao lidar com Deus, Descartes utiliza expedientes especiais, mesmo que a prova de existência de Deus esteja plenamente inserida na cadeia de razões. Nas mesmas cartas para Mersenne, Descartes traçou a distinção fundamental entre entender e compreender: Deus seria apenas entendido, sem ser compreendido, ele seria como a montanha que podemos tocar com nossos dedos, mas não podemos envolver com nossa mão (AT, I, 152). Outros pontos relativos à criação das verdades também recebem um tratamento diferenciado, por exemplo, as outras verdades que Deus poderia ter criado: podemos entender que elas são uma possibilidade para Deus, mas não podemos compreender o que elas seriam; já que elas, de fato, não são, não podemos falar delas, não podemos especular o que seria a possibilidade que se contraporía ao pleno do espaço, embora essas vias devam permanecer abertas para o poder divino. Isto é, a criação das verdades, ao mesmo tempo que fornece as condições de possibilidade da intuição, cria uma

zona cinzenta e de difícil acesso, para a qual expedientes indiretos e graus no conhecimento devem ser utilizados, o que parece contradizer a universalidade do intuicionismo de Descartes. Em suas bordas e quando lida com os limites do saber, Descartes tem de se contentar com o máximo de inteligibilidade possível.

Leibniz, por sua vez, é o nêmesis reincarnado da escolástica. Com efeito, quando afirma a não-criação das verdades eternas, pelos diversos motivos que vimos, ele restabelece os dois aspectos apontados acima: as verdades não dependem da vontade divina, mas apenas de seu intelecto, e tais verdades (ou noções primitivas mais simples e básicas) formam uma rede e unidade em Deus que não pode ser abarcada pelo ser humano³⁰⁷. As ideias deixam de ser, como no cartesianismo, completamente comensuráveis (entretanto, em Leibniz ainda existe algum tipo de comensurabilidade) com o intelecto humano, de modo que apenas Deus é espírito intuitivo³⁰⁸, capaz de abarcar a ideia imediatamente e instantaneamente; o homem, como visto na *Meditatio de Cognitione, Veritate et Ideis*, ao conhecer opera por etapas, por processo: a intuição está não no começo, mas no final do processo, antes como um ideal a ser perseguido do que como uma realização possível; além disso a ideia humana é apenas uma expressão da ideia divina, isso é, mantém com ela uma relação regrada, de tal modo que suas relações correspondem às relações na ideia divina. Leibniz é um crítico ferrenho do intuicionismo de Descartes, e o substitui pelo formalismo, que Descartes abominava completamente. A possibilidade do formalismo em Leibniz se funda em uma outra característica de seu pensamento: com a não criação das verdades, se não podemos abarcar as ideias divinas intuitivamente, ao menos convivemos com Deus em regras formais invioláveis.

O futuro: A união substancial depois da dança dos séculos.

Para esclarecer tanto a união substancial quanto Descartes e parte de nosso itinerário na tese, vamos recorrer ao pensamento de Merleau-Ponty acerca de Descartes. Como apontado

³⁰⁷ LEIBNIZ, G. W. *Meditatio de Cognitione...* Pág. 25: “An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas atque ultimum rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim”. “Certamente não ousaria definir agora se uma análise perfeita das noções poderia ser instituída pelos homens, ou (o que leva ao mesmo) se seus pensamentos poderiam ser reduzidos às causas primeiras e às últimas razões das coisas, ou seja, aos próprios atributos de Deus”.

³⁰⁸ Esse tema é um *leit-motiv* do capítulo III do *Lebniz Critique de Descartes* de Yvon Belaval.

por Jean-Luc Marion³⁰⁹, o pensador do século XX foi um dos poucos filósofos a entender a originalidade e radicalidade da união em Descartes, entretanto teve que vencer várias etapas para, no final de sua vida, fornecer uma das interpretações mais atuais e esclarecedoras de Descartes. Assim como começamos a tese de maneira um pouco inadequada, apontando nossos desvios e descaminhos ao longo da pesquisa, vamos terminar a tese de forma igualmente inadequada, não com uma conclusão, mas com uma dupla abertura, uma abertura no pensamento de Descartes e uma abertura para pesquisas futuras. Se o cartesianismo é, de acordo com Leibniz, a antecâmara da verdade, como relembramos em nossa introdução, não existe apenas uma saída dele, isto é, o pensamento de Leibniz. Merleau-Ponty conseguiu apontar saídas diferentes para essa sala.

Como lembrado por Saint Aubert³¹⁰, que teve acesso a diversas notas não publicadas de Merleau-Ponty, é como se Leibniz, mesmo que se aproximando de alguns conceitos de Merleau-Ponty, por meio da expressão (quiasma e o *in der Welt sein*³¹¹), ainda estava preso a uma ontologia clássica do objeto e a uma teologia que fundamentou a expressão na inteligibilidade divina, ao invés de fundamentá-la de modo imanente em si mesma.

Apesar de ser uma leitura bastante tardia na pesquisa, Merleau-Ponty permitiu esclarecer muitos pontos do pensamento de Descartes, pois nos diversos momentos em que apresentou uma interpretação do cartesianismo, mesmo que ela tenha variado ao longo de sua vida, buscou não apenas refutar o pensamento de Descartes, erigindo sobre a ruína do antepassado célebre a glória de seu próprio pensamento, mas também teve uma postura bastante generosa com Descartes, procurando entender e mostrar o que havia de interessante e atual no pensamento do célebre antepassado. Seleccionamos dois momentos para tentar demonstrar (I), como a leitura de Merleau-Ponty é bastante útil pra entender Descartes e (II) como ele buscou mostrar o que havia de interessante em um pensamento que em geral é

³⁰⁹ MARION, J.-L. *Sur la Pensée Passive*. Pág. 269. Citação do fragmento de 01/02/1960 do *Visível e Invisível*. Citado anteriormente na tese.

³¹⁰ SAINT AUBERT, E. *Le Scénario Cartésien : Recherches sur la Formation et la Cohérence de l'Intention Philosophique de Merleau-Ponty*. Paris. Vrin. 2005. Pág. 192 : « Merleau-Ponty ne pouvait pas être plus clair : prisonnier du survol de l'objectivisme, Leibniz ne peut comprendre la chair, ne voit pas du tout sa phénoménalité, en particulier le chiasme et l'Ineinander. Et ce, contrairement au tremblement qui ébranla l'auteur des Méditations. Contrairement à Descartes et volontairement contre lui, puisque Leibniz élabore son harmonie préétablie, cas particulier de la concomitance, contre l'idée cartésienne d'un mélange réel et d'une influence de l'âme et du corps. Leibniz et Merleau-Ponty se croisent devant la sixième Méditation métaphysique, mais pour y prendre des chemins opposés, celui-ci approfondissant, par le chiasme et l'empiètement, cette confusion que celui-là avait purement et simplement supprimée dans le parallélisme des deux horloges qui s'accordent parfaitement »

³¹¹ Apud Saint Aubert, *Le Scénario Cartésien*, pág. 191: « Le chiasme vérité de l'harmonie préétablie » e « Notre âme n'a pas de fenêtres : cela veut dire In der Welt Sein ».

apenas refutado, criticado e acusado de paradoxal pelos pensadores do século XX (Ryle é um exemplo clássico disso).

Se seguirmos um breve itinerário retrçado por Saint Aubert da postura de Merleau-Ponty sobre Descartes, dois momentos se sobressaem: uma visão da união como um encontro súbito, porém sem muitas consequências, por exemplo, quando se referiu à *Dióptrica* e à *Sexta Meditação* em *O Olho e o Espírito*; uma visão mais profunda do pensamento de Descartes sob as luzes da dialética como uma relação entre filosofia e não filosofia no curso sobre a ontologia cartesiana³¹², ministrado em 1961, infelizmente interrompido pela morte súbita do filósofo, que se deu enquanto ele retrabalhava sua leitura da *Dióptrica* segundo essa nova perspectiva. Nela, a união não seria apenas o tesouro vislumbrado e perdido para sempre, mas teria um papel mais importante ao longo de todo o percurso de Descartes, mantendo, como veremos abaixo, uma relação chamada de dialética com a intuição, a clareza e distinção da primeira etapa do pensamento de Descartes (a face luminosa do seu pensamento).

Na primeira postura, representada, entre outros textos, por *O Olho e o Espírito*, a união substancial é apresentada como um conceito bastante importante do pensamento de Descartes, como aquilo que existe de melhor, mas também como o que existe de pior. Trata-se do momento em que uma ontologia do objeto (da clareza e da distinção substancial, da intuição e do mecanicismo) encontra uma ontologia do existente (da sensação, da união, do obscuro, do corpo). Descartes encontra o tesouro mais precioso, mas pela duração de um breve instante, rapidamente enterrando esse tesouro precioso, e retornando para fundamentar o que havia conquistado de clareza e distinção anteriormente³¹³. *O Olho e o Espírito* apresenta esse momento como um *tremblement virement surmontée*, um terremoto prontamente superado. Aquilo que devia ter sido a base para que Descartes construísse uma filosofia, acabou virando a encerramento do pensamento. Se, em outros momentos, esse tipo de questionamento foi apresentado para a *Sexta Meditação*, *O Olho e o Espírito* o redireciona para a *Dióptrica*, texto que é visto como a história de uma tentativa e de um fiasco, a tentativa de mecanização e matematização da visão, mas seu fiasco quando Descartes encontrou a verdadeira sensibilidade. Entretanto, esse fracasso salvou o cartesianismo de seu maior fiasco, pois fez com que Descartes vislumbrasse uma outra possibilidade, uma outra via, uma outra ontologia

³¹² «MERLEAU-PONTY, M. *Notes des Cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*. Paris. Gallimard. 1996. Págs. 221-267.

³¹³ Toda essa caracterização foi retirada do primeiro capítulo de Saint Aubert. *Le Scénario Cartésien. Empiètement et confusion*.

(a do existente). “Assim, a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do espírito [...] e há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado em um corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e corpo” (*O Olho e o Espírito*. Pág. 37).

Entretanto, essa etapa de mecanização e de matematização é extremamente importante para a história do pensamento. Descartes com ela superou o pensamento escolástico, realizou a revolução filosófica e científica do século XVII, purgou a física das formas substancias, das qualidades reais, superou a física qualitativa escolástica. Mas, quando tentou aplicar tal paradigma aos fenômenos sensíveis esbarrou em um limite intransponível e foi obrigado a recuar para a instituição da natureza, o que fundamenta a visão em Deus, mas ao mesmo tempo parece exclui-la de nosso pensamento: “Essa ordem não marca em nosso mapa do ser nenhuma *terra incognita*, não restringe o alcance de nossos pensamentos, porque está sustentada, como este, por uma Verdade que funda tanto sua obscuridade quanto nossas luzes. É até aqui que devemos prosseguir para encontrar em Descartes algo como uma metafísica da profundidade: pois essa verdade não assistimos a seu nascimento, o ser de Deus é para nós abismo... *Tremor prontamente superado* (ênfase nossa): para Descartes é tão inútil sondar esse abismo quanto pensar o espaço da alma e a profundidade do visível. Sobre todos esses assuntos, estamos desqualificados por posição”. (Id. Pág. 38)

Podemos retrair algumas breves considerações sobre esse comentário: em primeiro lugar, ele parece estar de acordo com nossa ideia principal, a não inteligibilidade completa da união se baseia em certa medida na transcendência de Deus; a instituição da natureza bem como a união estão em certa medida fundamentadas no abismo divino. Em segundo lugar, podemos afirmar que essa interpretação não é totalmente justa com Descartes, pois a união não está de fato ou de direito totalmente excluída, e o próprio Merleau-Ponty percebeu isso no último curso que ministrou sobre Descartes (*Ontologia cartesiana e ontologia moderna*); ela é uma espécie de limite no qual se misturam a obscuridade e o conhecimento no cartesianismo. Afirmar que a união é um tesouro enterrado para sempre, um terremoto prontamente superado, não nos parece totalmente justo com Descartes. Tanto a ordem da vida como a ordem das razões parecem contestar tal postura (o próprio Merleau-Ponty vai considerar isso). Em primeiro lugar na ordem da vida: a união substancial foi um terremoto com graves consequências, pois a divergência com Regius nasceu dela, deste não haver conseguido

entender a união e haver proposto uma leitura errônea de Descartes, transformando o homem em um *unum per accidens*; a impertinência desse discípulo infiel e afoito gerou um processo e uma condenação para Descartes em Utrecht. Rodis Lewis, em sua biografia de Descartes, relembra que “No terceiro dia, Descartes estava agitado por uma febre mais violenta quando a rainha lhe enviou o médico Weulles, neerlandês que adotara o partido dos adversários do filósofo em Utrecht e Leiden. O médico pretendia submetê-lo a uma sangria, mas Descartes era hostil a esse procedimento; e no dia seguinte, com o cérebro totalmente em fogo, gritava: ‘Senhores, poupem o sangue francês’³¹⁴”. Em seu leito de morte, Descartes teve como médico um dos partidários de seu pior inimigo, que utilizou como tratamento médico procedimentos que a filosofia cartesiana não admitia, o terremoto da união reverberou na vida de Descartes... Em segundo lugar, se considerarmos a ordem das razões, a união não é um tesouro enterrado, ela é fundamento, por exemplo, para a moral e para a consideração das paixões. Livio Teixeira em seu livro sobre Descartes³¹⁵ demonstrou esse ponto. A *Sexta Meditação* não é um sintoma de um conceito recalcado pelo entendimento, mas antes é a catarse de um conceito que assume uma função no pensamento de Descartes.

Entretanto, essa não foi a última palavra de Merleau-Ponty. *O Olho e o Espírito* foi publicado em 1960 e, em 1961, Merleau-Ponty deu um curso sobre Descartes (que, como mencionamos, infelizmente não pôde ser concluído devido à morte abrupta do pensador). Nesse curso, Merleau-Ponty muda sua postura com relação à união e passa enxergá-la de uma outra maneira, não mais como o terremoto prontamente superado, mas como um conceito que possui certa positividade em Descartes. A diplopia ontológica entre a ontologia do objeto e a do existente é dissolvida, e Merleau-Ponty utiliza uma ferramenta importante e fundamental para superar contradições: a dialética. Lembremos: ao mesmo tempo em que dava o curso sobre Descartes, ele também dava um curso sobre: *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*.

Essa guinada de Merleau-Ponty permitiu enxergar como os dois momentos em Descartes se relacionam:

³¹⁴ RODIS-LEWIS, G.. *Descartes uma biografia*. Rio de Janeiro. Record. 1996.

³¹⁵ TEIXEIRA, L. Ensaio sobre a Moral de Descartes. “O conhecimento da existência dessa união substancial da alma e do corpo, que é um dos aspectos da Metafísica cartesiana, é básico para a Moral. Também se verificará que a natureza desse conhecimento, conhecimento confuso, pois que vem de um plano de ideias confusas, se explica pela doutrina da alma e do corpo” pág. 85.

“Mais en disant dialectique, je veux dire: pensée qui n'efface pas ses traces, n'oublie pas son chemin, où le chemin co-dénifie la vérité, où la conclusion n'est pas plus vraie que le cheminement, où la fin est aussi commencement et inversement”³¹⁶

Essa breve citação tem como objetivo definir as relações entre a inclinação e a intuição de forma dialética. A inclinação, e o homem concreto, que aparecem no fim do processo, permitem esclarecer o que veio antes e situar a intuição. O desconhecimento da dialética talvez tenha sido um grande limite para Descartes, mas certamente é um grande limite para o autor dessa tese, que em um primeiro momento achou que poderia passar do século XVII ao XX sem pagar um pesado pedágio para o século XIX... Entretanto, por mais esclarecedora que seja essa visão de Merleau-Ponty, por mais que existam traços de tensões e reviravoltas no pensamento de Descartes, chamar isso de dialética parece anacrônico. Por outro lado, as relações entre razão e sensibilidade ao longo das *Meditações* (base de preconceitos, tensões e prolepses, reabilitação como cume) apresentam minúcias que não parecem convir com a visão clássica do pensamento cartesiano que separa estritamente a clareza da intuição e a obscuridade da sensação. Do mesmo modo, as tensões entre a ordem das razões e a ordem da vida, entre o saber claro e distinto e um *être* (seja do cogito, de Deus, da união, esta última como na carta para Elizabeth de 21/05/1643), parecem tematizar não que Descartes seja um dialético, mas que o cartesianismo é algo muito mais avançado e complexo do que uma visão limitadora que foi construída ao longo dos séculos sobre ele.

³¹⁶ MERLAU-PONTY, M. *Notes des Cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*. Paris. Gallimard. 1996. Pág. 225.

Bibliografia.

Primária.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes par C. Adam e Paul Tannery*. Paris. Vrin. 1996. 11 volumes.

DESCARTES, R. *Correspondance avec Elizabeth*. Paris. GF Flamarion. 1989.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*. Paris. GF Flamarion. 1992.

DESCARTES, R. *Le Discours de la Méthode*. Vrin. 1987.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. Berlim, Georg Olms. 1961. 7 volumes.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edição da Academia Alemã.

LEIBNIZ, G. W. *Confessio Philosophi*. Paris. Vrin. 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique*. Paris. Agora. 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodicéia*. São Paulo. Estação Liberdade. 2013.

LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. Paris. GF Flamarion. 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos de Dinâmica*. Madrid. Tecnos. 1991.

LEIBNIZ, G. W. *Filosofia para Princesas*. Madrid. Alianza Editorial. 1989.

LEIBNIZ, G. W. *Principes de la Nature et de la Grâce*. Paris. GF Flamarion. 1996.

LEIBNIZ, G. W. *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*. Paris. GF Flamarion. 1994.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Belo Horizonte. UFMG. 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Opusculs Philosophiques Choisis*. Paris. VRIN. 2001.

LEIBNIZ, G. W. *La Monadologie*. Paris. Livre de Poche. 1990.

LEIBNIZ, G. W. *Controverse sur la Vie, L'Organisme et le mixte*. Paris. Vrin. 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Le Droit de La Raison*. Paris. Vrin. 1994.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982.

SUÁREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid. Gredos. 6 volumes.

Secundária.

ADAMS, R. M. *Leibniz: Theist, Determinist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994.

ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris. PUF. 1950

ANTOGNAZZA, M. R. *Immeatio and Emperichoresis: The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz in The Yong Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Kluwer. Drodrecht. 1999.

BELAVAL, Y. *Leibniz Critique de Descartes*. Paris. Gallimard. 1960.

BELAVAL, Y. *Leibniz: Initiation à sa Philosophie*. Paris. Vrin. 2005.

BELAVAL, Y. *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*. Paris. Gallimard. 1976.

BEYSSADE, J.-M. *Descartes au Fil de l'Ordre*. Paris. PUF.

BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris. Felix Alcan. 1927.

BRÉHIER, E. *La Creation ds Vérités Éternelles dans le Système de Descartes* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris. 1937

BURBAGE, F et CHOUCHAN, N. *Leibniz et l'Infini*. Paris. PUF. 1993.

BUZON, F. « *L'Harmonie: Métaphysique et phénoménalité* » in *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris. 1995.

CABANÃS, L. « *Le Problème des Relations entre l'Âme et le Corps chez Leibniz* » in *Leibniz und die Entstehung der Modernität*. Franz Steiner Verlag. 2010.

COUTURAT, L. *La Logique de Leibniz*. Paris. Georg Olms. 1901.

DEVILLAIRS, L. *Descartes, Leibniz: Les Vérités Éternelles*. Paris. PUF. 1998.

DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo. Papirus. 1991.

DUCHESNEAU, F. *Les Modèles du Vivant de Descartes à Leibniz*. Paris. Vrin. 1998.

DUCHESNEAU, F. *Leibniz et la méthode de la science*. Paris. PUF. 1993

DUCHESNEAU, F. *Leibniz: le Vivant et L'Organisme*. Paris. Vrin. 2010.

GARBER, D. *Leibniz: Body, Substance, Monads*. New York. Oxford. University Press. 2009.

GARBER, D. *Descartes Embodied*. New York. Cambridge University Press. 1991.

GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. New York. Oxford University Press. 1992.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. 1999. 2 volumes.

GILSON, E. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris. Vrin. 2008.

GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris. Vrin. 2005.

GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris. Vrin. 1962.

HAMELIN, O. *El Sistema de Descartes*. Buenos Aires. Editorial Losada. 1946.

FRANKFURT, H. "Descartes on the Creation of the Eternal Truths" in *The Philosophical Review*, N° LXXXI, vol. 1. Janeiro de 1977.

FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo. Humanitas. 2005.

FORLIN, E. *O Papel da Dívida Metafísica no Processo de Constituição do Cogito*. São Paulo. Humanitas. 2004.

FICHANT, M. “*Da Substância Individual à Mônada*” in *Revista Analytica*. Volume 5, número 1-2. 2000. Pág. 11-33.

FICHANT, M. “*Leibniz e as Máquinas da Natureza*” in *Revista Dois Pontos*. Volume 2, número 1. Curitiba. 2005.

FICHANT, M. A “*Última Metafísica de Leibniz e a Questão do Idealismo*” in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo. Número XV, 2006.

GILSON, E. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1913.pág 208-258.

GILSON, E. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système cartésien*. Paris. Vrin. 2005.

GILSON, E. *La Liberté chez Descartes et la Theologie*. Paris. Vrin. 2008.

GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris. Gallimard. 2000.

KAROFISKY, A. “*Suárez' Doctrine of Eternal Truths*” in *Journal of the History of Philosophy*, N° 39, vol. 1. Janeiro de 2001.

KOLESNIK-ANTOINE, D. (org.) *Union et Distinction de l'âme et du corps: Lectures de la VIeme Méditation*. Paris. Kimé. 1998.

KOYRE, A *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo. Forense Universitária. 2006.

KOYRE, A *L'Idee de Dieu et les Preuves de Son existence chez Descartes*. Paris. Éditions Ernest Leroux. 1922.

LACERDA, T. M. *A Expressão em Leibniz*. Tese de Doutorado apresentado ao DF FFLCH USP em 2006.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo. Loyola. 1992.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris. PUF. 1950.

LEBRUN, G. “*A noção de semelhança de Descartes a Leibniz*” in *A Filosofia e sua História*. São Paulo. Cosacnaify. 2006.

MARION, J.-L. *Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures in Descartes*. Cambridge Companion. Cambridge University Press. 1999

MARION, J.-L. *Questions Cartésiennes*. Paris. PUF. 1991 (volume I) e 1996 (volume II).

MARION, J.-L. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris. PUF. 1991.

MARION, J.-L. *Sur le Pensée Passive de Descartes*. Paris. PUF. 2013.

MARION, J.-L. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa. Instituto Piaget.

MERLEAU-PONTY, M. *O Olho e o Espírito*. São Paulo. Cosac Naify. 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris. Gallimard. 1967.

NAERT, E. *Leibniz et La Querelle du Pur Amour*. Paris. VRIN. 1959.

RATEAU, P. *Leibniz et le Problème du Mal*. Paris. Honoré Champion. 2008.

ROBINET, A. *Le Meilleur des Mondes par la Balance de l'Europe*. Paris. PUF. 1994.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.

SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris. PUF. 1968. 2 volumes.

SERRES, M. *Hermès I: Sur la Communication*. Paris. Les Editions de Minuit. 1969.

SLEIGH. *Leibniz and Arnauld*. New Haven. Yale University Press. 1990.

SORTAIS, G. *Le Cartésianisme chez les Jésuites Français*. Paris. 1929.

TIMMERMANS, B. (org.) *Perspective: Leibniz, Whitehead, Deleuze*. Paris. Vrin. 2006.