

Bergson, Descartes e a Vida Interior

Evaldo Sampaio

Universidade de Brasília

Resumo: A despeito de seu vocabulário técnico e argumentos sinuosos, a questão da subjetividade indica uma maneira peculiar pela qual a Filosofia moderna pensa sobre “quem nós somos”. Trata-se aqui de recuperar o aspecto intuitivo deste problema. Para tanto, proponho um contraponto entre as filosofias de Descartes e de Henri Bergson. O que as torna mais próximas daquela intuição filosófica quanto à nossa vivência interior é que ambas compartilham a concepção de Filosofia como um modo de vida do qual o discurso teórico é uma parte importante, mas somente uma parte. Por isso, os argumentos e o plano de exposição dessas filosofias serão interpretados à luz da conjuntura existencial na qual foram ensinados. Ao realçar a concepção existencial que subsiste à questão estritamente teórica do sujeito, pretendo indicar como esta pode renovar, no âmbito da Metafísica Contemporânea, o problema filosófico do sentido da vida.

Palavras-chave: Metafísica; Vida Interior; Filosofia como uma Maneira de Viver; R. Descartes; H. Bergson.

Abstract: In spite of its technical vocabulary and its sinuous arguments, the question of subjectivity indicates a peculiar manner by which the Modern Philosophy discuss about “who we are”. It is intended to approach the intuitive aspect of that problem. For such, I propose a counterpoint between the doctrines of Descartes and Bergson. What established an acquaintance among these philosophers regarding the intuition of our inner life is that both of them share the conception of Philosophy as a way of life in which the theoretical discourse is an important part, but not more than a part. Because of that, the arguments and the exposition level of these two philosophies must be interpreted according to the existential conjuncture by which they were taught. For this discussion of the existential structure which subsists to the theoretical question of the subjectivity, my goal is to indicate how this conception could, in the realm of Contemporary Metaphysics, revitalize the question of the meaning of life.

Keywords: Metaphysics; Inner Life; Philosophy as a Way of Life; R. Descartes; H. Bergson.

As perguntas que continuamente nos levam à Filosofia são ao mesmo tempo simples e desconcertantes: “quem somos?”, “de onde viemos?”, “para onde vamos?”. O fio condutor comum a essas questões aponta para “nós mesmos”, ou, se excluirmos o tom majestático, ao “eu”. Ainda que as indaguemos aos outros, para eles se trata também de interrogar “quem sou

eu?”; “de onde vim?”; “para onde vou?”; pressupondo, ou ao menos esperando, que uma resposta no singular seja apropriada ou suficiente para resolver o mesmo enigma do plural. Cada uma destas perguntas é parte ou mesmo uma expressão provisória do mais incômodo dos problemas, o sentido da vida.

As dificuldades se tornam mais sofisticadas quando as doutrinas recobrem essas inquietações indefinidas e até ingênuas por outras nas quais um conceito ou tópico restringe e orienta a compreensão. Muitos apostam que, após adorná-las com um vocabulário específico e argumentos sutis, possa-se, ao final, reencontrar num outro patamar aquela intuição direta e franca que nos fez pensar acerca de nossa experiência interior. No entanto, poucos retornam ao porto donde partiram e a maioria persiste “reconstruindo o navio em mar aberto”.

Seja uma das maneiras pelas quais nos interrogamos sobre quem somos, a questão do “sujeito” ou da “subjetividade”. Para um Heidegger, a concepção propriamente moderna do mundo se apresenta quando a filosofia cartesiana reivindica para o espírito ou a mente uma prioridade ontológica até ali inaudita¹. O problema seria decifrar como a noção de *sub-iectum*, “aquilo que subjaz”, foi identificada com o “eu” humano e o que isto representa para a “história do (esquecimento do) ser”. Mais tarde, a dúvida quanto a essa presumida anterioridade existencial conduziu Foucault a elaborar uma “história da subjetividade”, um estudo das condições pelas quais o sujeito se tornou um objeto de pesquisa para ele próprio, engendrando procedimentos específicos de observação, análise e interpretação de si². A desconfiança quanto a um “suporte” inteligível da experiência humana instigou alguns a declararem o sujeito (ou ao menos a sua dita autonomia) como uma ficção, substituindo-o por uma rede de relações estruturais de matizes diversas³. Num outro cenário, aqueles inspirados pelo novo continente mapeado pela *Philosophy of Mind* dedicaram-se a mitigar as confusões linguísticas dos que, como talvez fosse o caso dos ilustres autores acima, deixaram-se enredar pela sistemática equivocidade do “self”⁴. Há poucos anos, Alain de Libera, valendo-se seletivamente das “ferramentas arqueológicas” de Foucault, pôs em curso uma releitura da tese heideggeriana da invenção da subjetividade, retrodatando a origem do conceito a certo período do medievo⁵. O que é então a subjetividade? Um relicário metafísico? Um processo histórico de

¹ HEIDEGGER, 2007, p.104-109.

² Cf. FOUCAULT, 1994, p.633.

³ Cf. DELEUZE, 1982, p.271-310.

⁴ RYLE, 2009, p.166-179.

⁵ DE LIBERA, p.30-31.

autoconstituição de si? Um simulacro conceptual? Uma confusão gramatical? Vê-se que as dificuldades aqui já se avolumam e sentimo-nos como que à deriva.

Se “sujeito” e “subjetividade” são conceitos ou categorias historiográficas pelas quais os modernos procuram pensar sobre “quem somos?”, os impasses com que se deparam as diferentes teorias que articulam estas noções dizem respeito menos a quem somos do que a tais conceitos e categorias historiográficas, bem como ao discurso teórico que os expressa. “Ora, mas a filosofia é justamente uma teoria ou discurso pelo qual procuramos elucidar algo”, alguém poderia, desde já, redarguir. “E aquilo que se investiga é nada mais que um objeto ou conceito de uma teoria, de um discurso filosófico”, outro poderia complementar. Será? À doutrina cartesiana, que sequer dispunha de “subjetividade” em seu vocabulário⁶ e jamais empregou “sujeito” numa acepção especializada, foi imputada o conceito de “cogito”. E uma historiografia filosófica como a de Heidegger assimilou o cogito à categoria abrangente de “sujeito” ou de “subjetividade”. Por conseguinte, os obstáculos referentes a estas noções talvez acometam antes às leituras pelas quais alguns abordam a filosofia cartesiana do que a ela própria.

Além disso, se por um lado a Filosofia é um discurso teórico, por outro ela não se reduz apenas a isto. Em sua orientação clássica ou primordial, a Filosofia é sobretudo uma maneira de viver que integra discursos orais e escritos⁷. Ao se pensar uma questão filosófica somente como um sistema de conceitos e categorias teóricas, perde-se de vista o aporte existencial ou a forma de vida que a origina e dá significado ao seu discurso. Mesmo as formulações mais coerentes e inovadoras, se apartadas das circunstâncias de sua enunciação, permanecem necessariamente insatisfatórias. Afinal, aquele que se interroga quem é procura se explicar antes uma vivência do que uma série de argumentos – e estes só adquirem a sua (ir)relevância justamente em relação àquela experiência interior.

Minha proposta é contrastar duas doutrinas que, para insistir uma vez mais com a metáfora náutica, a despeito de terem ou não conseguido atracar no cais, sem dúvida avistaram a terra firme. Em primeiro lugar, retomo a

⁶ Na sessão do dia 20/03/2014 do curso intitulado “*Inventio Subiecti: L'invention du Sujet Moderne*”, referente ao ano letivo 2013-2014, no Collège de France, Alain de Libera ratifica que a palavra “subjetivité” (*sic*) teria sido empregue em francês, pela primeira vez, apenas em 1801, num livro de Charles François Dominique de Villers, *La Philosophie de Kant, ou Principes Fundamentaux de La Philo-sophie Transcendetaux*, p.242.

⁷ Adoto a concepção de Filosofia como uma “maneira de viver” proposta por Pierre Hadot, especialmente nas formulações presentes em *Exercices Spirituels et Philosophie Antique. Qu'est-ce que la Philosophie Antique?, La Philosophie como Manière de Vivre*. Para maiores detalhes, veja a próxima seção, infra.

doutrina cartesiana, que mesmo à revelia é o ponto de ignição da moderna categoria historiográfica de “sujeito”. Para lhe contrapor, recupero aquele que, oportunamente e para a surpresa de seus contemporâneos, considerou-se quase um “cartesiano do século XX”: Henri Bergson. O que os torna mais próximos a uma investigação direta de nossa vivência interior é que ambos compartilham a concepção de Filosofia como um modo de vida da qual o discurso teórico é uma parte importante, mas somente uma parte. Por isso, os argumentos e o plano de exposição dessas filosofias precisam ser interpretados à luz da conjuntura existencial na qual foram ensinados. O que pretendo com Descartes e o bergsonismo é realçar um itinerário oblíquo à da questão estritamente teórica do sujeito e assim assinalar uma reorientação na Metafísica contemporânea quanto à nossa vida interior.

Meditação e Exercícios Espirituais

Na segunda parte das *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Descartes questiona “eu, quem sou [?]” (*quid autem nunc [?]; moi, qui sui-je [?]*)⁸. O que motiva tal pergunta são as investigações precedentes, nas quais se mergulhou em dúvidas profundas sobre si e o mundo e, após uma reflexão sinuosa, concluiu-se que a proposição “eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeira a todo aquele que está a proferi-la. Se a proposição que afirma a minha existência é necessariamente verdadeira enquanto eu a enuncio e, portanto, eu existo, convém agora entender melhor a primeira cláusula desta, “quem *eu sou?*”. Este “eu” personifica qualquer um que esteja devidamente atento àquela proposição pelo tempo em que a concebe. O raciocínio que conduziu a tal conclusão foi enfim denominado de “argumento do cogito” pelos leitores profissionais de Descartes. Seu sentido, alcance e validade suscitaram desde então os mais diferentes comentários e objeções.

A ênfase num cogito que Descartes sequer definira nesses termos faz com que se perca de vista que tal conceito não se impõe por si. Ele integra uma atitude intelectual cuja finalidade não se restringe a convencer o leitor disto ou daquilo, porém a transformar a maneira deste ver a si e ao mundo. Dito de outro modo, é pela transformação de si mesmo que alguém pode vir a ser convencido pelo argumento cartesiano. Daí que, na epístola aos teólogos da Sorbonne, Descartes teme que as razões aduzidas nas *Meditações*, apesar de lhe parecerem tão ou mais evidentes que as da própria Geometria, não serão compreendidas por muitos. Elas exigem um esforço de concentração para a longa cadeia de raciocínios e, acima de tudo, uma mente livre dos preconceitos

⁸ AT VII, p.28; AT IX, p.21. Todas as referências às obras de Descartes serão indicadas pela edição Adam & Tannery (AT), com respectivos volume e página.

que adquirimos pelos sentidos⁹. Não é a força do argumento que se impõe ao leitor. A conversão deste é que o torna pronto para ser convencido pelo argumento. Por isso, Descartes reconhece como seu legítimo destinatário somente os que desejem meditar seriamente com ele e sejam capazes de se desvencilhar do que até ali tomaram por verdadeiro¹⁰. Tanto a proposição "eu sou, eu existo" quanto a pergunta por "quem sou eu?" que dela se segue são momentos de uma "conversão espiritual" que se dá por uma "meditação". O primeiro passo é entender o que é essa "meditação" e sua pertinência para o que está em curso na iniciativa cartesiana.

Para se compreender um texto filosófico é imprescindível que se saiba qual é o assunto discutido, qual o problema que o guia, que tese quer provar, que argumentos justificam a tese, qual o plano da obra. Alguns consideram que estes itens são mais bem esclarecidos pela descoberta das fontes que o autor acatou ou divergiu, de uma ou outra circunstância de sua vida, da continuidade e contradições que atestam a evolução de sua doutrina. Para outros, cabe dar menos importância a questões de gênese e nos dedicarmos a entender como os raciocínios se estruturaram internamente no texto, guiando-nos pelo inventário dos processos pelos quais o autor como que nos ensinaria, direta ou indiretamente, a maneira que se deve lê-lo. O antagonismo aqui revela um acordo de fundo. A apreensão de um pensamento filosófico se faria exclusivamente por este ou aquele exame do seu discurso teórico, ou seja, pela exegese de um aspecto seu conteúdo.

Quando os antigos se referiam a alguém como "filósofo", não o faziam necessariamente por que ele compusera um sistema ou por que ensinava numa escola. Os filósofos eram aqueles que adotavam uma maneira de viver, a qual comumente, embora não obrigatoriamente, agregavam-se discursos, orais ou escritos. Sócrates nada escreveu, mas era filósofo pela escolha de vida que o conduzia a dialogar com outros segundo o preceito de que uma vida não examinada não merece ser vivida. O imperador Marco Aurélio, do qual a maioria de seus súditos desconhecia o que escreveu "para si mesmo"¹¹, era reconhecido como um filósofo pela austeridade com que cultivava a forma de vida estoica. Essa concepção primordial do que é o filósofo e a própria Filosofia foi encoberta desde o declínio das escolas antigas, de modo que, em meados do século XVII, os "filósofos" do passado e, por conseguinte, também os daquela época, eram identificados sobretudo como

⁹ AT VII, p.4.

¹⁰ AT VII, p.4-5.

¹¹ Para um estudo dos exercícios espirituais e do gênero meditativo em Marco Aurélio, veja Hadot, 2014b, especialmente p.131-174.

autores de um discurso teórico¹². Todavia, seja pela prioridade da escolha de vida, seja pela exclusividade que atribui ao discurso teórico, a compreensão de uma doutrina não pode ser feita somente como se esta fosse um conjunto de proposições que se vai, abstratamente, demonstrar ou refutar. Quanto àqueles que assumem a Filosofia como uma escolha de vida por que o discurso é uma parte de seu ensino e, como parte, precisa ser interpretada pelo todo, isto é, pela maneira de viver. Quanto àqueles que assumem a Filosofia como restrita a um discurso persuasivo por que o convencimento depende não dos argumentos e conceitos por si mesmos, mas do efeito que possam ter sobre um dado auditório. Logo, mesmo que por motivos distintos, tanto para os que procuram viver como para os que não vivem de acordo com seus discursos, estes não tem um valor em si mesmos. Os discursos filosóficos, para serem adequadamente compreendidos, exigem atenção para as atitudes ou disposições que expressam, bem como para a influência que procuram exercer sobre seus ouvintes e até quanto aos que os proferem.

Eis o que se perde de vista com as leituras “histórico-genéticas”¹³ e “estruturais”¹⁴, casos exemplares de muitas outras que, por simplicidade da exposição, cabe apenas aludir. Aquele que se concentra na articulação interna dos argumentos e conceitos de uma doutrina concebe o discurso filosófico como autorreferente, um fim em si mesmo. Por conseguinte, escapa-lhe o porquê de uma doutrina adotar um ou outro entrelaçamento de argumentos e conceitos, o que demanda a apreensão do ato que se realiza com aquele discurso e de como se espera que este afete aos seus destinatários. Aquele que se dedica às fontes, às mudanças e continuidades dentro de uma doutrina, compara diacronicamente diferentes argumentos desta entre si ou com as proposições de suas supostas fontes, como se a relação que uma doutrina estabelece com as que a precederam fosse apenas semântica. Porém, a seleção de um argumento ou conceito de outra filosofia se deve a uma opção existencial que alguém adota quanto a si e aos demais, a qual antecede e condiciona o seu conteúdo. Em suma, tanto no sentido primordial de Filosofia quanto na acepção degradada que ela chegou aos modernos, os aspectos referentes ao tom ou atitude que o texto assume ou às consequências que planeja incutir em seus leitores são mais decisivos do que a análise histórico-genética ou estrutural de suas proposições. Tais disposições existenciais se insinuam em certos patamares do discurso enquanto um ato expressivo.

¹² Para um estudo da constituição e da mudança operada durante a Idade Média quanto à concepção clássica de “Filosofia” e de “filósofo”, veja Hadot, 2014a, caps. 2, 10 e 11.

¹³ Para uma apresentação paradigmática do modelo exegético histórico-estrutural, veja Jaeger, 1997.

¹⁴ Para uma apresentação paradigmática do modelo exegético estrutural, veja Goldschmidt, 1963, p.139-147.

Assim, os argumentos sutis e conceitos presentes no discurso filosófico de um Descartes não devem ser interpretados principalmente nem por sua relação semântica com outras doutrinas nem segundo a ordem interna de suas razões, porém pelas regras e recursos de composição que apresentam suas idéias, bem como pelo atos comunicativos que estes veiculam. Dentre estes recursos, restrinjo-me aqui tão só à função que o gênero literário indica quanto à elaboração do discurso filosófico.

A “meditação”, portanto, não é um conteúdo dentre outros do discurso cartesiano: trata-se de uma disposição ou ato existencial que o constitui e que procura transformar internamente os que dela participam. Uma meditação pode assumir a forma de um exercício escrito, o qual se caracteriza como um tipo de diálogo consigo mesmo¹⁵. Nessa acepção, é um gênero bastante antigo que Descartes tomou contato quando residiu e estudou, entre 1607-1614, no colégio jesuíta de La Flèche¹⁶. Lá ele recebeu um treinamento escolástico rigoroso segundo os preceitos da *ratio studiorum*, o modelo pedagógico adotado pela Companhia de Jesus¹⁷. A ordem dos Jesuítas fora fundada em 1534 por um grupo de estudantes da Universidade de Paris sob a liderança do padre espanhol Ignácio de Loyola. Em 1548, Loyola publicou um pequeno volume com instruções práticas sobre “métodos de oração e exame de consciência” sob o título de *Exercitia Spirituality*¹⁸. Os exercícios espirituais seriam “qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente”, pelos quais alguém busca “tirar de si todas as afeições desordenadas”¹⁹. Por isso, além das matérias que compunham o currículo básico da época, Descartes foi também integrado aos exercícios espirituais que regulavam os ritos religiosos da instituição.

A expressão “exercícios espirituais” remonta à noção de *askesis* do cristianismo grego. Por sua vez, esta repercute as práticas da tradição filosófica

¹⁵ HADOT, 2001, p.135.

¹⁶ GAUKROGER, 1999, cap. 2.

¹⁷ Para uma tradução e comentário da *ratio studiorum*, veja FRANCA, 1952.

¹⁸ Alguns outros trabalhos do período referentes ao gênero dos exercícios espirituais são: Giovanni Bona, *Phoenix rediviva, annua spiritus renovatio per anachoresim et exercitia spiritualia...: opus posthumum nunc primum in lucem prodiens, cui accedunt opuscula* (MELLIER, 1847); Martin Gerbert, *Solitude sacra seu Exercitia spiritualia octo, vel Decem dierum ex doctrina, et exemplis SS. Scripturae, et SS. Patrum in usum pastorum ecclesiae* (apud NICOLAUM DOLL, 1787); Johannes Justus Lansperger, *Exercitia spiritualia* (FOSSANUS, 1574); Luca Pinelli, *Exercitia spiritualia quadraginta, De sacrosancto eucharistiae sacramento: una cum aliis eiusdem authoris meditatam opusculis, haetenus non editis, quorum seriem sequens pagina demonstrat, trans. Antonio Dulcken* (apud IOANNEM CRITHIUM, 1608). Estas obras estão disponíveis em: <<http://www.prdl.org/search.php?q=exercitia+spirituality>>.

¹⁹ LOYOLA, 2000, p.9-10.

antiga²⁰. Originalmente, *askesis* designava um trabalho de si sobre si mesmo, “uma atividade interior do pensamento e da vontade” pela qual o pensador buscava afastar-se daquela maneira habitual que a maioria dos homens vive e alcançar um autêntico progresso espiritual.²¹ A ascese dos filósofos antigos não deve ser reduzida ao seu sentido cristão, como “uma abstinência completa ou restrição no uso da comida, bebida, do sono, do vestuário, da propriedade, especialmente contenção no domínio sexual”²². Se, por um lado, os *Exercítia* de Ignácio de Loyola prolongam aquela arte de viver que antes identificava o autêntico filósofo, por outro, apartam-se desta por seus propósitos e ritos estritamente religiosos. Além disso, a noção de “espiritual” originalmente não pressupõe uma ou outra crença sobre o estatuto ontológico da alma, pois qualifica um modo de agir que envolve todo o psiquismo do indivíduo²³.

A familiaridade de Descartes com o gênero meditativo é notória já no título e na organização literária de um seus primeiros escritos, o inconcluso *Regras para a Direção do Espírito (Regulae ad Directionem Ingenii)*. Apresentam-se ali várias seções intituladas “regra 1”, “regra 2” e assim por diante, nas quais se discorre sobre este ou aquele procedimento pelo qual devemos buscar o nosso aprimoramento interior. Ora, um dos capítulos dos *Exercítia Spirituality* denomina-se *Regras para o Discernimento dos Espíritos (Regulae Aliquot ad Motus Animae)* e se organiza também em “regra 1”, “regra 2” etc, prescrevendo um itinerário a ser seguido para se conhecer e controlar os afetos (“moções”) que acometem os indivíduos. Ou seja, as *Regulae* cartesianas, seguindo a estrutura e o plano daquele escrito de Loyola, foram também redigidas como “exercícios espirituais”. Por outro lado, tanto nas *Regulae* como, depois, nas *Meditações*, os exercícios espirituais cartesianos não têm qualquer intenção religiosa, visando sobretudo uma ascensão cognitiva e existencial²⁴. Tudo se passa como se Descartes, a despeito de consciente ou não disso, recuperasse para a sua Filosofia a prática dos exercícios espirituais que a tradição católica apropriou-se com tanta exclusividade que, séculos depois, estes sequer eram identificados como parte da maneira filosófica de viver²⁵.

O cuidado de Descartes para com a composição de suas obras é tal que poucos pensadores modernos transitaram com tamanha desenvoltura em tantos gêneros literários. Há a narrativa (imaginária ou não) no citado *Discurso do Método*; o tratado “científico” na *Geometria* ou na *Dioptrica*; a fábula em *O*

²⁰ HADOT, 2014b, p.21.

²¹ HADOT, 2014b, p.69.

²² HADOT, 2014b, p.69.

²³ HADOT, 2014b, p.20.

²⁴ AT VII, p.12. Cf. HATFIELD, 1986, p.45-51.

²⁵ HADOT, 2014a, cap. X; 2014b, p.64-66.

Mundo; o diálogo em *A Busca da Verdade*; a epístola e o manual escolar nos *Princípios de Filosofia*. O que justificaria esse interesse por vários gêneros discursivos? Muitos autores do século XVII eram fascinados com a ideia de “método”. Se a Filosofia é uma maneira de viver e de pensar que conduz a uma conversão espiritual, uma ruptura por vezes radical com a maneira pela qual vemos o mundo, o modo que as doutrinas se apresentam aos leitores ou discípulos é parte indispensável de sua “metodologia”. Daí que a noção de método referia-se tanto a um modo de investigação quanto a uma forma de exposição²⁶. A mobilidade em diferentes gêneros literários indica a relevância que Descartes concedia à forma de exposição como decisiva para acedermos da percepção cotidiana que temos da realidade para uma contemplação superior aos dados sensíveis.

Por que Descartes escreve um “discurso do método”? Para “bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências”. E o que tal conduta significa? Uma escolha de vida, no caso, a vida filosófica, o estudo da sabedoria²⁷. Não cabe ao pensador tão só compreender a regra segundo a qual se deve evitar a precipitação. Ele precisa exercitar-se para que esta se torne parte de seu dia a dia, mesmo contrariando hábitos há muito incorporados. Para tanto, as máximas de “moral provisória” são indispensáveis por que reivindicam uma ação concreta, um estilo de vida determinado, que o pensador deve aperfeiçoar. Diante da máxima pela qual é preciso manter-se resoluto e firme acerca de decisões já tomadas, mesmo quando assolado por dúvidas²⁸, um exercício espiritual seria, por exemplo, adotar tal maneira de agir, inicialmente, para situações corriqueiras, progredindo até que se tivesse tal firmeza de vontade também quanto a decisões muito importantes. Por outro lado, as regras de jamais admitir como verdadeiro aquilo que não se conhece evidentemente como tal, dividir os problemas em tantas partes quanto necessárias para resolvê-los, conduzir os pensamentos numa ordem que vai dos mais simples aos mais complexos, garantir por revisões cuidadosas que nada escapou ao exame²⁹, são princípios que sempre se precisa ter a mão para aguçar a sua pesquisa e, por conseguinte, alteram gradativamente a maneira de pensar e viver de quem os acolhe.

Do ponto de vista do método entendido como modo de exposição, nenhum escrito de Descartes é tão ambicioso quanto as *Meditações sobre Filosofia Primeira*. A obra reúne a epístola (na carta aos teólogos da Sorbonne, bem

²⁶ Para uma discussão sobre a noção de “método” como *modo de investigação* e como *modo de exposição* nos primórdios da Filosofia Moderna, ver STEENBAKKERS, 1994, cap. 5.

²⁷ AT IX B, p. 2.

²⁸ AT VI, p. 24.

²⁹ AT VI, p. 18-19.

como nas cartas a Dinet e a Cherselier), o gênero meditativo (nas seis partes que constituem o núcleo do texto), as “objeções e respostas”, pela qual o autor integra ao manuscrito as críticas que lhe foram endereçadas e suas respectivas réplicas. Assim, o conteúdo da carta aos teólogos da Sorbonne apenas pode ser adequadamente compreendido quando se tem em mente que ali se trata de um pedido protocolar de proteção do autor numa época em que ideias divergentes do ideário católico poderiam receber punições drásticas pela Inquisição³⁰. Como os membros daquele importante centro acadêmico eram parte da mesma instituição religiosa da qual o autor desejava proteger-se, trata-se de um pedido àqueles que poderiam vir a condená-lo. Nesse cenário de cautela é que se devem interpretar algumas teses e argumentos cartesianos. Por exemplo, quando ele diz novamente na carta aos teólogos que seu estudo se dedica principalmente a provar a “existência de Deus” e a “imortalidade da alma”, mas, em sua correspondência particular com Marin Mersenne, confessa que o propósito geral do livro não é outro senão a formulação de uma nova Filosofia natural³¹. Ou quando ele afirma que os argumentos que apresentará são mais evidentes que os da mais destacada e confiável das ciências, a Geometria, para, em seguida, reconhecer que aqueles podem conter eventuais erros³². Se os seus argumentos são mais evidentes do que a mais indiscutível das ciências, como estes poderiam conter eventuais equívocos? Trata-se ali, por uma ignorância douda, de se resguardar juntos aos censores com o compromisso de abdicar de quaisquer ideias que eles não estejam de acordo³³.

Mais que uma estratégia expositiva para escapar aos inquisidores, a progressão que vai da Filosofia Primeira para a Filosofia natural nas seis meditações parece indicar a ordem das matérias ou dos raciocínios que Descartes julga favorecer a instrução espiritual³⁴. Primeiramente, as dúvidas quanto aos sentidos, depois a descoberta de uma verdade indubitável, a qual, por ser intelectual, faz ver que as coisas espirituais são mais bem conhecidas que as corporais, e disso se pode enfim acender a Deus etc. É justamente essa progressão espiritual, que se inicia pela dúvida quanto ao que nos parece ser mais evidente, que justifica o recurso cartesiano ao “método sintético” de exposição, pelo qual o raciocínio segue das consequências para as causas³⁵. Já as sete séries de objeções e respostas, frutos de um debate com alguns teólogos

³⁰ Quanto à delicada relação de Descartes com os Escolásticos, veja em: ARIEW, 2009.

³¹ AT X. Para um estudo abrangente da filosofia natural cartesiana, veja em: GAUKROGER, 2002.

³² AT VII, p.4.

³³ AT VII, p.5.

³⁴ HATFIELD, 1986, p. 48.

³⁵ AT VII, p. 155-157; HATFIELD, 2010, p.39-41.

e filósofos estrategicamente escolhidos³⁶, tanto visam reforçar a convicção do leitor que aderiu às teses das *Meditações* quanto apoiam a máxima de fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que se tenha certeza de que nada se está a omitir³⁷. Se o que foi pensado até aqui está correto, a cadeia de raciocínios que constituem o argumento do cogito, bem como a pergunta cartesiana por “quem sou eu?” precisam ser lidos à luz do gênero meditativo, enquanto exercícios espirituais que integram uma escolha de vida da qual o discurso teórico é uma parte importante, porém não mais que uma parte.

“Quem sou eu?” - Descartes

Para enfim tratar diretamente de como Descartes pensa sobre “quem nós somos?”, sigo os exercícios espirituais da primeira meditação e de parte da segunda, com referências secundárias às demais quando necessário. O protagonista da primeira meditação é o “meditador” ou simplesmente o “pensador”. A sua função é personificar qualquer um que se integre à aventura existencial ali proposta. Na “conversa consigo mesmo” do pensador há como que a contraposição, por um discurso indireto livre, de duas vozes ou concepções filosóficas, a “escolástico-aristotélica” e a “cética”. Tal polifonia se deve a que a maior parte do público cultivado do século XVII, como o próprio Descartes, foi treinado segundo a Metafísica e a Filosofia Natural da Escolástica³⁸. Projeta-se assim um leitor familiarizado com os preceitos e os vocabulários destas. Com a finalidade de confrontar as concepções escolástico-aristotélicas do pensador, a voz cética repercute uma série de argumentos ou tropos que se difundiram na Modernidade especialmente a partir das novas traduções renascentistas das obras de Sexto Empírico³⁹. O tema da primeira

³⁶ AT VII, p.10. Para um estudo das “objeções e respostas”, veja o excelente compêndio editado por Ariew & Grene, 1995.

³⁷ AT VI, p. 19. Do exposto, vê-se o descuido de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (2005) ao defenderem que, na primeira parte do *Discurso do Método*, ao cogitar como se fosse falso tudo aquilo que seja apenas verossímil, Descartes funda uma concepção de razão e de raciocínio que decreta como “racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, estendiam, mercê de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas”. Mesmo que tal interpretação fosse o caso quanto à Metafísica, o que não julgo ser o caso, seria incorreta, por exemplo, quanto à Física, como bem mostra Clarke (2009, p.311-344).

³⁸ Quanto à relação de Descartes e os escolásticos, dispomos do já clássico estudo de Étienne Gilson (1951). Algumas das principais fontes escolásticas que repercutem nas obras de Descartes foram coligidas e traduzidas para o inglês numa edição preparada por Ariew, Cottingham & Sorell (2004).

³⁹ Quanto ao legado do ceticismo antigo para a filosofia cartesiana, Casey Perin (2011, p. 65) assevera que “Nos séculos XVI e XVII havia, entre os filósofos e cientistas e teólogos, um enorme interesse pelos argumentos do ceticismo antigo. [...] em 1562, Henri Estienne publicou uma tradução para o latim do *Hipotoposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico, uma exposição completa a partir do terceiro século d.C. a respeito do ceticismo pirrônico [...]. Em uma passagem da Resposta às Segundas Objeções, Descartes explica que ‘embora eu tenha vistos muitos escritos dos acadêmicos e dos céticos sobre o assunto, e

meditação (ou, como encena Descartes, de seu “primeiro dia”) são as razões pelas quais podemos duvidar de todas as coisas. E, de um ponto de vista mais estrito, as razões que um cético poderia interpor a um escolástico-aristotélico para duvidar de todas as coisas, sobretudo quanto ao conhecimento das coisas materiais⁴⁰.

Recupera-se inicialmente um dado momento da vida do pensador em que, por alguns motivos, muitas opiniões que ele tomara como verdadeiras passaram a lhe soar duvidosas⁴¹. Não se dizem ali quais seriam esses motivos. Mais adiante, na sexta meditação, alguns deles são sublinhados. Lá se diz que os objetos que vemos à distância nos parecem ter um certo formato. Quando deles nos aproximamos, vemos por vezes que possuem uma forma distinta da que supúnhamos. Algumas coisas que, de longe, nos pareciam muito pequenas, quando diante de nós, vemos que são grandes⁴². Algo similar é o caso quanto aos demais sentidos. Ao saborear o meu jantar, o gosto do alimento pode mudar de acordo com a bebida, doce ou amarga, que escolho para acompanhá-lo. Ao escutar uma voz que me chama, posso julgar que se trata de alguém que conheço para, em seguida, constatar que vem de uma desconhecida. Ainda mais perturbadores são aqueles casos excepcionais, porém bem documentados, de sujeitos que, após terem um de seus membros amputados, afirmam ainda senti-los e inclusive que estes lhe provocam dores⁴³. Há razões para abrir um inquérito tanto daquilo que nos aparece pelos sentidos externos quanto dos juízos acerca de nossas sensações interiores. Assim como não convém confiar em alguém que já nos ludibriou, é ainda mais prudente, no âmbito das ciências, suspeitar daquelas percepções que nos enganaram mesmo que somente uma vez. Como tudo que o pensador admitiu por verdadeiro advém do que apreende pelos sentidos, a oscilação das percepções explica por que algumas opiniões que ele assentira desde sempre depois se lhes mostraram falsas. Os sentidos não apenas justificaram até ali todas as opiniões do pensador quanto às coisas do dia a dia. Eles também fundamentaram o conhecimento que recebera pelas ciências⁴⁴, tais como elas lhe foram ensinadas pela tradição escolástico-aristotélica. Se os fundamentos das ciências não são plenamente confiáveis, elas próprias se mostram duvidosas.

tenha hesitado em requeantar e servir esse repolho velho, não pude evitar de dedicar uma Meditação inteira a isso” [cf. AT VII, p. 130].

⁴⁰ AT VII, p.12.

⁴¹ AT VII, p.17.

⁴² AT VII, p.76.

⁴³ AT VII, p.76.

⁴⁴ AT VII, p.18.

Escutamos até aqui a voz do cético. Já que o pensador dispõe de um treinamento completo nas ciências de seu tempo, e maturidade suficiente para investigar os fundamentos delas, a própria escolha de vida que ele fez, a busca pela sabedoria, exige que apure respostas aos problemas que se lhe apresentam. Para tanto, sequer é necessário que passe em revista cada uma das suas opiniões. Basta que se volte para um exame dos sentidos que as sustentam⁴⁵. Não obstante esse cenário descrito no começo da primeira meditação remonte aos fatos narrados por Descartes no *Discurso do Método*, a exposição é tão geral que denota mais a tarefa de apontar um exemplo de vivência que instigaria a um pensador e as condições que este precisa reunir (e.g., formação, maturidade, distanciamento das tarefas diárias⁴⁶) para iniciar apropriadamente aquela investigação. Trata-se, enfim, da indicação de um marco existencial para todo aquele que esteja apto a acompanhar as meditações que dali se seguem⁴⁷.

A voz escolástica retruca que do fato de algumas percepções sensíveis poderem enganá-la não se depreende que todas possam iludi-la. Haveria certas experiências das quais não cabe qualquer suspeita. Seriam situações como eu estar aqui, neste lugar, lendo este texto, vestido de tal e tal modo, que esta mão que agora vejo e toco me pertence. Como alguém em sã consciência duvidaria seriamente de percepções tão vívidas?⁴⁸ A isso a voz cética objeta que até algo que vejo ou toco em mim ou próximo de mim não pode ser por si um fundamento seguro para o meu conhecimento. Isso por que, quando sonho, deparo-me com sons, odores, visões etc., que julgo, naquele momento, verdadeiros. Após acordar, constato que eram apenas ficções⁴⁹. Assim como os sons e imagens que julgo escutar e ver quando durmo me fazem acreditar que algo sonhado é real, poderia ser o caso que aquilo que julgo agora como real posteriormente se mostrasse também um sonho. Um homem no gozo de suas faculdades mentais sonharia que está aqui, nesse lugar, lendo esse texto, vestido de tal e tal modo, que a mão que se move é sua, e acreditaria que tudo isso é real até enfim despertar. Logo, ver uma ou outra imagem, julgar ouvir este ou aquele som, não garantem por si que o que se vê ou escuta é verdadeiro. Se a convicção de que estou acordado se justificasse unicamente pelos sons que julgo escutar ou as imagens que pareço ver, eu, teoricamente,

⁴⁵ AT VII, p.18.

⁴⁶ AT VII, p.18.

⁴⁷ Neste sentido, concordo, por exemplo, com Margareth Wilson (1999, p. 5), a qual considera que "The main point is just that the work [as *Meditações*] must be read primarily as the presentation of a philosophical position having some claim of general relevance, and not as a history or autobiography at all. [...] Descartes's use of the first person, then, may very well be intended to promote *identification* on the part of the reader [...]."

⁴⁸ AT VII, p.18-19.

⁴⁹ AT VII, p.19.

sequer saberia se, neste instante, estou acordado ou dormindo⁵⁰. Em nenhum momento, o pensador questiona se ele, de fato, está desperto ou cochilando. O propósito de tais dúvidas é somente mostrar que uma percepção imediata não pode justificar por si a realidade do que nos aparece. Se os sentidos por si sós nem mesmo podem me certificar se estou ou não acordado, menos ainda me garantem qualquer solo firme e permanente para as ciências.

Na tradição escolástico-aristotélica, a “imaginação” é uma faculdade que engendra imagens que se assemelham aos objetos que afetam os nossos sentidos⁵¹. Toda e qualquer ideia que temos pressuporia assim uma imagem, pois sempre é ideia de alguma coisa sentida. Quando sonhamos ou fantasiamos algo, como uma sereia ou um cavalo alado, seria também a imaginação que permitiria a criação destas imagens pela combinação de outras imagens advindas dos sentidos. Se a combinação de imagens sensíveis é que pode me fazer sonhar com um cavalo alado, para que tal imagem possa ser formada em meus sonhos é preciso que eu tenha percebido, quando desperto, um cavalo e asas ou um ser com asas. Se não há ideia sem imagem, e não há imagem sem dados sensíveis, os dados sensíveis seriam novamente o fundamento de todas as ideias que constituem o nosso conhecimento das coisas. Na tradição dos exercícios espirituais cristãos, a “imaginação” é um dos três poderes ou faculdades da alma a serem aprimorados na meditação, a qual nesse estágio encontra-se na via de “purgação” da influência dos sentidos⁵². O escolástico concede ao cético que seria possível, ao sonharmos, admitirmos por verdadeiros gestos e sabores tão só imaginados. Contudo, como para imaginarmos gestos e sabores precisamos ter percebido em algum outro momento algo similar, a imagem, embora irreal, traz consigo algo de verdadeiro com base nos sentidos⁵³.

Confiante de si, a voz escolástico-aristotélica se antecipa a uma eventual réplica do cético e propõe que, se supuséssemos que um grande artista, um pintor de imaginação excepcional, fosse capaz de desenhar uma imagem dessemelhante a algo ou parte de algo que antes vira ou tocara, ainda assim ele precisaria fabular a partir de propriedades simples e gerais de uma imagem. Esses seriam a sua cor e demais características de um corpo, a saber, sua extensão, quantidade, localização, dentre outros⁵⁴. Como estas propriedades independem do arbítrio do sonhador, indicariam que, mesmo quando sonho, há algo de indubitável, aquelas noções simples e gerais, das

⁵⁰ AT VII, p.19.

⁵¹ Cf. HATFIELD, 2010, p.55.

⁵² HATFIELD, 1986, p.48.

⁵³ AT VII, p.20.

⁵⁴ AT VII, p.20.

quais tratam a Aritmética e a Geometria, que são a condição para se pensar qualquer imagem. Daí que, esteja eu acordado ou não, $2 + 3 = 5$ e um quadrado jamais pode ter mais ou menos de quatro lados⁵⁵.

Encontramo-nos agora bem distantes daquela ingênua confiança quanto às nossas percepções imediatas. A voz cética conduziu o escolástico para além da sua zona de conforto, pois o contragolpe deste, por mais astuto e radical que seja, implica que ele abriu mão da certeza quanto àquelas qualidades sensíveis que sustentavam a antiga Filosofia Natural⁵⁶. A abordagem qualitativa dos dados sensíveis não é mais suficiente para garantir a certeza de nosso conhecimento, uma vez que esta requer as propriedades extensas e quantitativas dos corpos. Como as propriedades simples e gerais não são apreendidas pelos sentidos e sim pelo intelecto, o fundamento das ciências seria, enfim, intelectual. Tal passagem corrobora o comentário de Gary Hatfield de que Descartes, a despeito de sua proximidade com a tradição jesuíta, desvia-se desta e assume, conscientemente ou não, o modelo meditativo proposto por Eustachio a Sancto Paulo⁵⁷. O motivo é que Loyola adota uma ontoepistemologia aristotélica, a qual se funda na compreensão dos universais a partir dos dados sensíveis. Os exercícios espirituais ignacianos, pelo aprimoramento da memória e da imaginação, esperam assim alcançar a Deus por esse contato sensível com Sua obra. Já Eustachio era adepto da via agostiniana, a qual rejeita que Deus ou qualquer outra verdade possa ser alcançado pela memória ou pela imaginação, isto é, por imagens, e busca uma elevação intelectual para além destas⁵⁸.

Não se dando por satisfeito, o cético eleva consideravelmente o tom das dificuldades: diz-se que temos a crença de que há um Deus que é sumamente poderoso. Ele, se desejasse, poderia fazer com que nos enganássemos mesmo quanto a soma de $2 + 3$ ser igual a 5 ou o número de lados do quadrado⁵⁹. Se o escolástico, caso ainda possamos designá-lo assim após as suas concessões, negar que Deus possa fazer isso, daria razão aos infieis que contestam que Ele seja sumamente poderoso. Se ele aprovar que Deus poderia fazer com que nos enganássemos quanto à existência e às propriedades dos corpos extensos, poder-se-ia suspeitar de quaisquer noções gerais. Para conciliar a onipotência divina e a certeza puramente intelectual quanto às noções simples e gerais das matemáticas, o escolástico argumenta

⁵⁵ AT VII, p.20.

⁵⁶ Para uma apresentação geral da filosofia natural aristotélica no contexto da filosofia cartesiana, veja MCMULLIN, 2011, p.95-97.

⁵⁷ HATFIELD, 1986, p.48-55.

⁵⁸ HATFIELD, 1986, p.48-55.

⁵⁹ AT VII, p.21.

que Deus é sumamente poderoso e sumamente bom⁶⁰. É absurdo que um ser sumamente poderoso e bom nos enganasse todas as vezes que somamos 2 e 3 ou contamos os lados de um quadrado, pois mentir é incompatível com a suprema bondade e ter criado seres que sempre se equivocam não condiz com um criador sumamente poderoso. A certeza do conhecimento inteligível está resguardada, mesmo que não dependendo apenas de nosso próprio intelecto.

Na epístola aos teólogos da Sorbonne, Descartes dissera que pretendia pensar as questões de Deus e a da Alma somente pelos recursos da razão natural, isto é, da Filosofia⁶¹. Isso como que autoriza o pensador a admitir como “plausível” que a conclusão de que a certeza de todas as coisas depende da vontade de Deus pode soar tão perturbadora a alguns que eles prefeririam até rejeitar que haja um Deus sumamente poderoso⁶². Com tal prerrogativa, o pensador examina as consequências da hipótese de que ele não tenha sido criado por um Deus onipotente. “De onde vim?” Se não há Deus, sou obra do destino, do acaso, do encadeamento de fatos ou qualquer outro motivo que não Ele. Essas causas, seja lá quais forem, não podem ser tão perfeitas quanto Deus, pois, se o fossem, seriam a própria divindade. Se fui criado por um ser ou algo que não é todo poderoso, que não é perfeito, tenho que aceitar que sou também imperfeito e posso errar ou ser enganado⁶³. A despeito de se fui criado por um ser sumamente poderoso ou por uma causa inferior a Ele, em ambos os casos não encontraria em mim nada que assegurasse um fundamento seguro para as ciências.

Desprender a mente dos sentidos é um procedimento comum ao gênero meditativo. No entanto, o pensador agora suspeita até mesmo do puro intelecto, já que este, por si só, não pode certificá-lo das noções mais simples e gerais da razão. Qual seria a função dessa desconfiança quanto ao próprio intelecto? Retome-se o dilema: se há um ser perfeito que nos criou, Ele poderia fazer com que nos enganássemos quanto às noções inteligíveis que nos parecem mais evidentes - logo, o nosso intelecto não nos garante a verdade nas ciências; se não há um ser perfeito que nos criou, somos o resultado de uma causa imperfeita e assim somos falíveis; logo, o nosso intelecto não nos garante a verdade nas ciências. Nas duas situações, o cético triunfa! Vale lembrar que o ceticismo da época, ao melhor estilo de Montaigne, não se trata de uma desconfiança quanto à fé. O que o cético suspende é o juízo racional quanto a essa ou aquela afirmação sobre como as coisas são. Um cético questionaria um

⁶⁰ AT VII, p.21.

⁶¹ AT VII, p.1.

⁶² AT VII, p.21.

⁶³ AT VII, p.21.

conhecimento racional de Deus, porém não a fé Nele⁶⁴. Deus se torna assim um obstáculo para a certeza do conhecimento intelectual, pois sempre poderíamos, mesmo que de direito, sermos enganados por Ele quanto a uma prova racional de Sua existência. Se a razão natural não pode por nos conceder nenhum conhecimento necessário, também não pode fundamentar as ciências⁶⁵. A voz cética apenas pode ser silenciada se o pensador encontrar ao menos uma proposição que, unicamente pelos meios da razão, não se pode duvidar.

O pensador precisa de ao menos uma proposição que um ser sumamente poderoso não pudesse enganá-lo. Como fora aceito que Deus, caso exista, é sumamente poderoso e sumamente bom, é preciso que se imagine outro ser, sumamente poderoso, mas sem qualquer restrição quanto a enganá-lo. Aliás, como um ser onipotente que eventualmente enganasse ao pensador poderia não fazê-lo, convém um personagem sumamente poderoso que tanto não se importe em enganar ao pensador quanto use de todo o seu engenho para tanto: um “gênio maligno”⁶⁶. O papel do gênio maligno não é o mesmo daquele suposto Deus que poderia nos enganar. Um Deus enganador é em si uma noção contraditória (já que, sendo sumamente bom, não desejaria nos enganar) e remete a uma força que poderia ter feito o mundo diferente do que ele é ou nos feito de tal modo que não víssemos o mundo tal como este é. O gênio maligno seria aquele que interviria a cada instante para que nos enganássemos sobre como as coisas são⁶⁷. Tal personagem ressoa e perverte aqui o *daimon* cuja voz Sócrates dizia orientá-lo⁶⁸. E, de um modo bastante radical, recupera um dos mais recorrentes exercícios espirituais do estoicismo, a *premeditatio malorum*. Os estoicos meditavam sobre os males que lhes poderiam acometer, premeditando as situações para assim estarem preparados

⁶⁴ Para um estudo modelar sobre a recepção do ceticismo a partir do Renascimento com ênfase em Montaigne, veja POPKIN, 2003, cap. 3.

⁶⁵ Isso por que, como confirma Clarke (2009, p. 312), “O conceito tradicional de ciência que era quase universalmente ensinado em colégios e universidades [do século XVII] incluía muitas características fundamentais: uma delas era a certeza ou necessidade das genuínas afirmações de conhecimento e universalidade [...]. O paradigma desse tipo de conhecimento era a matemática pura”. Como se mostrará a seguir, Descartes proporá para a Metafísica uma forma de raciocínio que atenda a tais exigências (e mesmo a outras ainda mais severas). Contudo, como já destacado numa nota acima, quanto à Física, ele considerava impossível exigir demonstrações geométricas (AT II, p. 141-142).

⁶⁶ AT VII, p. 22.

⁶⁷ Afasto-me aqui da leitura de Hatfield (p. 80-82; 87-88) segundo a qual o Deus enganador incorporaria tanto o ato de (i) nos dar a cada instante falsos pensamentos quanto de (ii) nos ter feito de tal modo que sempre nos enganamos. A hipótese (ii) é atribuída apenas ao Deus enganador (e abandonada sem seguida). Já a hipótese (i) surge com a figura do gênio maligno. Logo, o Deus enganador e o gênio maligno possuem funções distintas na trama.

⁶⁸ PLATÃO, *Apol.* 27 a-e.

para as adversidades⁶⁹. O pensador, com sua dúvida “hiperbólica”, “metafísica”, põe-se diante do pior dos mundos possíveis e pergunta se, mesmo nas condições mais adversas, há algo de que ainda possa ter certeza.

A resposta vem na segunda meditação, o segundo dia de progressão espiritual. Ali se trata de pensar sobre a natureza da mente humana e mais particularmente, de como essa é mais bem conhecida do que a natureza do corpo⁷⁰. Pela suposição de um ser sumamente poderoso e ardiloso que sempre se esforça por nos enganar, pode-se também supor como falsas até aquelas proposições das quais se possa ter qualquer dúvida⁷¹. Tal conjuntura não deve ser apenas pensada, mas vivida, de modo que o pensador se sinta profundamente perturbado com a hipótese de que todas as coisas que vê ou de que se lembra são falsas: não há corpos e, por conseguinte, nem as suas propriedades mais gerais e nem os meus próprios sentidos existem⁷². Talvez apenas nos reste um ceticismo “acadêmico”, ou seja, a certeza de que nada é certo.

Se assumo que não tenho corpo ou qualquer um dos meus sentidos, isso implica que não sou nada, isto é, que não existo? Se me colocar em questão que estou agora em dúvida, isto já é afirmar que há algo, a dúvida. Para duvidar ou me persuadir de algo, eu preciso ser algo, pois não faz sentido uma dúvida ou uma convicção sem algo ou alguém que duvida ou é persuadido. Portanto, eu, que duvido, sou algo ou alguém que duvida. O gênio maligno tentará me enganar quanto à proposição de que eu sou algo, ou seja, de que eu existo. Se eu afirmar que “eu sou algo, isto é, eu existo” e o gênio me fizer duvidar disso, serei levado a considerar a negação desta proposição, no caso, “eu não sou algo, isto é, eu não existo”⁷³. Por se tratar de uma proposição autorreferente, não faz sentido que eu enuncie que não existo, pois o próprio ato de negar a minha existência já pressupõe, para ter sentido, que existe quem o enuncia.

Para que haja uma dúvida acerca de uma proposição, é preciso que tanto a sua afirmação quanto a sua negação tenham sentido. A negação da proposição “esta é minha mão” faz sentido se eu estiver dormindo e sonhando que olho a minha mão, já que, neste caso, é apenas uma imagem onírica de minha mão que tenho diante de mim. A negação da proposição “ $2 + 3 = 5$ ” tem sentido caso aceite que há um Deus onipotente que poderia ter feito o mundo diferente do que ele me parece ser. A negação desta proposição ainda

⁶⁹ HADOT, 2014a, p.201.

⁷⁰ AT VII, p.12-14.

⁷¹ AT VII, p.22-23.

⁷² AT VII, p.22-23.

⁷³ AT VII, p.23-25.

faria sentido se eu tivesse sido criado por um ser que não é sumamente poderoso, já que, nesse quadro, por eu também ser imperfeito, poderia estar enganado mesmo quanto ao que me parece mais evidente. A negação da proposição “eu tenho um corpo” pode fazer sentido em circunstâncias excepcionais, “metafísicas”, quando eu suponho que há um ser sumamente poderoso e maligno que me faria a cada instante pensar que as coisas que me aparecem sejam distintas de como elas efetivamente são. No entanto, a negação da proposição “eu sou, eu existo” não têm sentido em nenhum dos contextos anteriores, e permanece ininteligível mesmo quando suponho um ser onipotente que tenta me enganar. Uma vez que a negação da proposição “eu sou, eu existo” não tem sentido, a dúvida quanto a esta proposição igualmente não se põe, já que esta não admite a sua negação. Um detalhe que me parece quase despercebido pela recepção crítica é que, assim como gênio maligno não pode nos enganar quanto a proposição de que existimos enquanto a consideramos atentamente, Deus, mesmo se quisesse, também não o poderia. Eu apostaria que a escolha de Descartes por submeter a certeza daquela proposição ao poder de um tal personagem seria, se não de fato, pelo menos de direito, uma forma de desviar a atenção das consequências que a limitação da onipotência do ser maligno implicaria para o ser sumamente bom.

Daí que “eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a profiro ou a concebo em minha mente. A cláusula “todas as vezes que é por mim proferida ou concebida na mente” é indispensável, já que, se eu estiver apenas me lembrando de que um dia pensei “eu sou, eu existo” o gênio maligno poderia me ludibriar quanto a esta lembrança ou, se eu estiver desatento a esta proposição enquanto a profiro, ele igualmente pode me tornar alheio ao raciocínio desta. Apesar de algumas polêmicas na recepção especializada, o acréscimo temporal, ou seja, que a proposição “eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeira não em abstrato, mas somente enquanto eu a concebo, justifica aqueles que a consideram sinônima da formulação mais conhecida, “penso, logo existo”. Aliás, John Cottingham me parece ter razão quanto propõe que uma tradução mais apropriada para destacar o caráter temporal da proposição seria “eu estou pensando, logo existo”⁷⁴.

Os interlocutores de Descartes já o questionavam se num tal raciocínio não se estaria como que admitindo uma premissa maior oculta, no caso, que “Tudo aquilo que pensa existe”, a qual se somaria uma premissa menor, “eu estou pensando” e disso se seguiria a conclusão de que “[logo,] eu existo”. Descartes era bastante crítico ao modo de demonstração silogística por considerar que as conclusões por ela obtidas apenas reafirmavam algo que

⁷⁴ COTTINGHAM, 1989, p.59-60.

já estava posto como premissa⁷⁵. Por isso, ele deixou bastante claro que a verdade da proposição “eu estou pensando, logo eu existo” não pressupunha, no âmbito de sua formulação, aquela premissa maior. Para Descartes, a tal premissa maior seria o caso “por direito”, digamos assim, mas não seria concebida “de fato” pelo pensador enquanto examina aquela proposição⁷⁶. O que a proposição “eu estou pensando, logo eu existo” prova é uma verdade necessária para todo aquele que individualmente a considera e enquanto a considera. E isso é o suficiente para demonstrá-la para aquele que a concebe. Inclusive o pensador apenas descobrirá que “tudo aquilo que pensa existe” a partir daquela proposição inicial, o que é um exemplo claro do uso cartesiano do método analítico herdado dos geômetras, pelo qual, como dito, descobrem-se os axiomas a partir da certeza quanto a uma ou mais proposições que deles se seguem.

Outra dificuldade, também apontada pelos primeiros contemporâneos de Descartes, é que na proposição “eu estou pensando, logo eu existo” há uma conjunção conclusiva que sugere um raciocínio. Portanto, esta não seria um conhecimento imediato⁷⁷. Nas *Regulae*, Descartes admitia que há apenas dois modos pelos quais se pode obter um conhecimento: a intuição e a dedução. A dedução “é a inferência de algo que se segue necessariamente de outras proposições conhecidas com certeza”⁷⁸. Pela conjunção das premissas “Todo homem é mortal” e “Sócrates é homem” inferimos que “Sócrates é mortal”. A intuição seria um conceito obtido por “uma mente pura e atenta [...] que nasce apenas da luz da razão” e “é ainda mais certo que a dedução”⁷⁹. Por isso, a intuição não dependeria da “convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de

⁷⁵ Segundo Gaukroger (2002), “The syllogism, which had been constitutive of formal reasoning from Aristotle up until the late Middle Ages, was subjected to increasing criticism from the mid-sixteenth century onwards [...] (p.6). Descartes does not spell out what precisely he sees as the problem (quanto ao silogismo), but he presumably has in mind these traditional criticisms [...] (p.11). In sum, [...] we can distinguish two things that could be involved in the traditional criticism of the syllogism as a *petitio principii*. The first is a skeptical argument which denies that there is any such thing as proof. We can say in outline how to be met, namely by refusing to allow that all conditionals are automatically inferences. The second argument focuses upon syllogism in which the kind of evidence which one would need to support one of the premises is that supplied by or presupposed by the conclusion, in which case the argument is circular. This objection is a perfectly legitimate one in the case of demonstrative syllogism” (p.18).

⁷⁶ AT VII, p.140.

⁷⁷ Num artigo surpreendente, e que suscitou bastante polêmica (cf., por exemplo, CARNEY, 1962; LEYDEN, 1963), Jaakko Hintikka (1962) defendeu que, no “argumento do cogito”, Descartes não faz uma inferência e sim um “ato performativo”. Noutros termos, o que dá a certeza de que “eu sou, eu existo” é apenas o ato pelo qual o enunciador o diz para si.

⁷⁸ AT X, p.369.

⁷⁹ AT X, p.368.

composições inadequadas”⁸⁰. Um dos itens centrais que tornam a intuição mais evidente que a dedução é que, enquanto nesta há uma série de inferências que a mente deve percorrer, naquela há tão só uma autoevidência imediata⁸¹. Em princípio, parece que tal distinção dá razão àqueles que contestam que a proposição “eu estou pensando, logo eu existo” não é uma autoevidência imediata, já que articula uma inferência. No entanto, ainda naquelas passagens das *Regulae*, Descartes esclarece que as proposições autoevidentes podem ser conhecidas por uma intuição ou por uma *inferência imediata*. Essas proposições inferidas imediatamente de um princípio podem ser chamadas de dedutivas, mas Descartes parece julgar mais apropriado classificá-las como “intuitivas”⁸². Isso por que, segundo a lógica de sua época, uma dedução equivale a um raciocínio silogístico. Uma inferência imediata, em comparação a um silogismo, possuiria apenas dois termos, uma premissa menor e uma conclusão. Por isso, não se trataria propriamente de uma dedução. Assim, para Descartes, “eu estou pensando” é um princípio obtido por uma intuição imediata e “[logo] eu existo” é uma conclusão derivada daquela por uma inferência imediata. Daí Descartes ter insistido que a verdade da proposição “eu estou pensando, logo eu existo” não é um silogismo que dependeria de uma premissa maior e o “logo” não expressa ali uma dedução, porém a simples marca de uma inferência imediata⁸³.

Segundo a teoria escolástica da alma, a qual, por simplicidade expositiva, reduzo aqui à concepção triádica aristotélica, haveria uma alma “vegetativa”, uma “sensitiva” e outra “intelectual”⁸⁴. A meditação cartesiana mostra que, mesmo quando consideramos falso tudo aquilo que diga respeito à alma vegetativa ou à sensitiva, ainda assim o pensador poderia estar certo de sua existência apenas pela autoevidência de seu pensamento, ou seja, de sua alma intelectual. Posteriormente, aquelas funções ou modos que correspondiam às demais “almas” da concepção escolástico-aristotélica serão associadas exclusivamente ao corpo. Isso significa que a essência mesma do eu é a antiga alma intelectual, o pensamento “puro”. Se o “eu” ainda poderia estar certo de sua existência mesmo se admitisse como falso que possui um corpo, então quem ou o quê sou eu? Sou alguma coisa. Que coisa? *Coisa pensante*⁸⁵.

⁸⁰ AT X, p.368.

⁸¹ AT X, p.370.

⁸² AT X, p.370.

⁸³ Para uma densa discussão sobre o caráter intuitivo do “eu estou pensando, logo eu existo”, veja Markie (2009).

⁸⁴ Para uma apresentação do conceito de alma na Filosofia Antiga e, nesse contexto, a concepção aristotélica de alma, veja Robinson, 2010, especialmente o cap. VII.

⁸⁵ AT VII, p.27.

Em 1692, um teólogo da Sorbonne, Jean Du Hamel, publicou uma exposição crítica do sistema cartesiano defendido por Regius, um discípulo de Descartes. Segundo ele, o argumento que constata a verdade necessária da proposição “eu estou pensando, logo eu existo” é circular. Quando os cartesianos dizem “eu penso” ou “eu duvido”, explica Hamel, disso não se segue que “eu existo”. Como apenas posso afirmar que “eu penso” ou “eu duvido” se já assumi que “eu existo”, a afirmação de minha existência é anterior a o “eu penso” ou a o “eu duvido”, na acepção de que estas proposições seriam ininteligíveis sem a pressuposição de que o “eu” existe. Por isso, a conclusão da proposição “eu estou pensando, logo eu existo” estaria implicada na premissa⁸⁶.

Essa não seria uma objeção decisiva para aqueles que, como G. Hatfield, julgam que o objetivo da segunda meditação não era provar a existência do “eu”, o que jamais esteve seriamente em dúvida, porém em determinar qual é a sua natureza⁸⁷. Nessa perspectiva, o pensador alemão oitocentista Georg Lichtenberg impetrou uma dificuldade de não pouca importância. Para ele, do fato de que o pensador tem pensamentos não se pode concluir que há uma *visa* pensante. Quando muito, podia-se inferir que “há pensamentos” ou que “há pensamentos neste instante”. Afinal, como o pensador, ao constatar que pensamentos se lhe aparecem, poderia inferir que esses pertencem a uma só coisa ou mesmo a uma “coisa”? Hatfield, por uma leitura caridosa, defende que a “coisa pensante” da famosa passagem da segunda meditação poderia ser interpretada tanto como uma substância pensante (sem qualquer indicação explícita de sua identidade ou não com o corpo naquele estágio da investigação) ou mesmo como um “fluxo de pensamento”. A segunda interpretação resistiria à crítica de Lichtenberg, pois afirma que Descartes não substancializa o “eu”. A primeira interpretação, mais recorrente na recepção crítica, recairia na crítica de Lichtenberg⁸⁸. “*Quem* nós somos?” para Descartes? Um fluxo de pensamentos ou uma substância? Eis o que pretendo agora esclarecer e contrapor a partir de um filósofo para o qual não há dúvidas de que o “eu” não é uma “coisa”: Henri Bergson.

“Quem sou eu?” – Bergson

A filosofia de Descartes é revisitada com alguma regularidade no bergsonismo. No geral, essa retomada é ambígua, talvez ambivalente. Na

⁸⁶ HAMEL, 1692, p.44-45.

⁸⁷ HATFIELD, 2010, p.99.

⁸⁸ Uma sutil reconstituição do argumento de Lichtenberg e a proposta das possíveis interpretações do argumento cartesiano acima se encontram em: HATFIELD, 2010, p.103-106.

introdução de *Matéria e Memória*, a doutrina cartesiana é contestada como a origem de uma série de problemas suscitados pelo dualismo metafísico⁸⁹. Já numa sessão de 1901 da Sociedade Francesa de Filosofia, na qual se discutiam justamente as concepções daquele ensaio sobre a relação entre o corpo e o espírito, Bergson avalia que um cartesiano do século XX provavelmente revisaria, à luz das novas descobertas empíricas, as teses do mestre. Nesse cenário, ele não se sentia infiel ao “método” de Descartes mesmo ao rejeitar várias de suas soluções⁹⁰. Já o início do primeiro capítulo d’*A Evolução Criadora* parece corroborar a segunda meditação quando assevera que “a existência da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que nos percebemos a nós mesmos internamente, profundamente”⁹¹. Tenha-se em vista que, naqueles dias, os entusiastas de Descartes tinham a Bergson como um filósofo medíocre, enquanto quase todos os bergsonianos eram anticartesianos⁹². Seria então Bergson um neocartesiano heterodoxo? Julgo que a contraposição entre Bergson e Descartes é mais bem compreendida por dois eixos. O primeiro nos remete ao caráter substancial do “eu”. O segundo diz respeito às concepções de mudança e de duração.

O caráter substancial do eu. Por “pensamento”, Descartes designa uma *consciência* imediata de todas as nossas operações do entendimento, da vontade ou da imaginação⁹³. Os pensamentos não se restringem a ideias, pois incluem a apreensão de que desejo isto e aquilo, ou que sinto ou imagino isto e aquilo. Proposições como “eu estou vendo, logo eu existo” ou “eu estou andando, logo existo” são também indubitáveis, desde que por elas não se entenda um ato corporal e sim a consciência de ver ou andar, cuja certeza é o caso mesmo se estivéssemos apenas sonhando que vemos ou andamos⁹⁴. Dito isso, parece que Lichtenberg tem razão quando aponta que, da constatação de que “há pensamentos”, Descartes não poderia inferir que existe um *eu* ou uma *coisa* que pensa. Somente temos a experiência de uma multiplicidade de estados psicológicos. Esta multiplicidade não nos autoriza a inferir uma unidade ou sujeito que os reúne.

⁸⁹ MM, 1-3/1-3. Todas as referências às obras de Bergson serão indicadas por abreviaturas segundo a edição crítica da PUF, com a referência à paginação original seguida da paginação das traduções em português.

⁹⁰ EP, p.243-244.

⁹¹ EC, p.1/1.

⁹² CAMOLESI, 2015, p.119.

⁹³ AT VIII A, p.7; AT VII, p.160.

⁹⁴ AT VIII A, p.7-8.

Em favor de Descartes, poder-se-ia dizer que tal objeção provavelmente soaria ininteligível à maior parte senão a todos os seus contemporâneos por que havia um consenso geral quanto ao axioma de que “não há atributo sem sujeito”⁹⁵. Uma vez que o “nada” não possui afecções ou qualidades, lá onde constatamos estas e aquelas “se encontra necessariamente uma coisa ou substância” à qual elas pertencem⁹⁶. Se o nada não pode ter atributos ou qualidades, ao se verificar que há pensamentos, segue-se, para Descartes, que há *algo* que pensa. Esse algo é o sujeito pelo qual concebemos aquele atributo, no caso, o pensamento. Como o sujeito não é predicado doutra coisa, é uma substância⁹⁷. Todavia, Descartes reconhece que não temos um acesso direto a nenhuma substância, cuja existência é uma inferência formal⁹⁸ ou, pelo vocabulário das *Regulae*, uma inferência imediata. Tudo se passa como se, para Descartes e seus interlocutores, aceitar que há pensamentos sem inferir uma coisa ou uma substância que pensa seria como assentir que há ideias ou volições circulando por aí sem ninguém que as pense ou sinta. Esse princípio é o motivo que faz Descartes conservar uma ontologia substancial que, a despeito de suas diferenças quanto a dos escolástico-aristotélicos, mantém a mesma exigência deles quanto a um suporte ou substrato para os atributos.

É justamente essa concepção de um substrato ontológico que Bergson, desde o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, põe em questão. Após reconhecer que a existência que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, Bergson retoma as conclusões daquele seu primeiro livro para se interrogar o que constatamos, ao nos voltarmos para nossa própria existência, quanto ao que seria “existir”⁹⁹. Para Descartes, “pensamento” e “existência” são “noções simplicísimas” das quais não cabe qualquer elucidação que elas próprias já não apresentem¹⁰⁰. Ao se perguntar o que significa “existir” segundo a nossa vivência interior, Bergson põe em questão muito mais do que Descartes estava disposto a duvidar. De início, auferimos internamente que passamos de um estado para outro, pois ora sentimos frio, ora sentimos calor, às vezes estamos alegres, noutras estamos tristes. Por conseguinte, percebemos que a nossa vida interior muda incessantemente¹⁰¹.

⁹⁵ AT VII, p.161.

⁹⁶ AT VIII A, p.8-9.

⁹⁷ AT VIII A, p.8-9.

⁹⁸ AT VIII A, p.8-9.

⁹⁹ EC, p. 1/1.

¹⁰⁰ AT VIII A, p.8.

¹⁰¹ EC, p. 1/1.

No entanto, Bergson nos previne que a mudança é bem mais radical do que essa descrição inicial faz parecer. Quando dizemos que passamos seguidamente de um estado para o outro, falamos destes estados como de um bloco ou um todo homogêneo, e costumamos acreditar que cada um deles, tomados em separado, permanece o mesmo. A mudança assim consistiria simplesmente na passagem de um estado a outro estado, os quais seriam exteriores entre si. Uma atenção mais acurada às mudanças que se passam em nós nos levaria a assimilar que não há percepção ou representação ou afeto que não mudem internamente a cada momento¹⁰². Seja a percepção visual de um dado objeto, por exemplo, uma pintura. Por mais que o quadro me pareça invariável e as condições de luz e perspectiva que o vejo permaneçam inalteradas, a percepção que agora tenho dele muda incessantemente por que trago comigo pelo menos a lembrança da visão anterior. Após algum tempo de observação, não obstante julgue que estou a ver a mesma pintura, o fato é que sempre se trata para mim de uma imagem diferente. Quando digo que a alegria que sinto hoje é igual ou dessemelhante da que senti ontem, a percepção presente não pode ser a mesma de antes, pois da própria comparação daquela com esta se segue que o estado de consciência atual é perpassado pela lembrança daquela sensação de outrora. De que a nossa consciência seja perpassada pela memória¹⁰³ segue-se que cada um de nossos estados psicológicos “é algo novo que se acrescenta àquilo que havia antes” e, por isso, “por mais que as circunstâncias sejam as mesmas, não é mais sobre a mesma pessoa que agem, uma vez que a tomam em um novo momento de sua história”¹⁰⁴.

Mais do que isso, percebo também que não há aqui limites precisos entre meus estados psicológicos. As ideias que tenho sobre um afeto se confundem com o próprio afeto, os quais as coloreem com diferentes matizes. Os estados de consciência se interpenetram uns aos outros, de maneira que a distinção rigorosa que faço entre uma ideia e um afeto não corresponde à sutileza do que vivencio. A conclusão, portanto, é que a mudança não se restringe à passagem de um estado para outro, que os próprios estados são moventes e heterogêneos, de modo que seria melhor tratá-los como “tendências”¹⁰⁵. É preciso então admitir duas formas de *multiplicidade*, uma “numérica” ou “quantitativa” e outra “qualitativa”¹⁰⁶. Sentimo-nos confortáveis quando lidamos com uma multiplicidade quantitativa, pois todas

¹⁰² EC, p.2/2.

¹⁰³ EC, p.6/6.

¹⁰⁴ EC, p.6/6.

¹⁰⁵ EC, p.2/2.

¹⁰⁶ DI, p.90/85.

ou quase todas as direções de nossa vida prática nos encaminham para discriminar individual e numericamente os objetos e processos ao nosso redor¹⁰⁷. Porém, a multiplicidade da vida interior é bastante distinta daquela que atribuímos, mal ou bem, aos objetos físicos. A sucessão de estados psicológicos que constatamos a cada momento indica um progresso qualitativo e não uma variação de grandeza¹⁰⁸.

A multiplicidade que o cartesiano identifica nos estados psicológicos é numérica, quantitativa, enquanto a multiplicidade entrevista pelo bergsonismo quanto à vida interior é qualitativa, dinâmica. Se o próprio estado já é uma mudança, ao dizermos que ele “permanece o mesmo” estamos apenas projetando-lhe uma homogeneidade antes representada do que vivida¹⁰⁹. Do ponto de vista dos dados imediatos da consciência, não há um suporte ou substrato imóvel e sim “uma zona movente que compreende tudo que sentimos, pensamos, queremos, tudo aquilo, enfim, que somos num dado momento”¹¹⁰. O cartesiano protesta que tal descrição é absurda, pois se o que há é apenas uma multiplicidade interna, uma transição contínua, como seria possível dizer que sou eu que sinto, penso ou quero num dado momento? Em primeiro lugar, se a vida psicológica se apresenta para nós como tendências ou uma mobilidade qualitativa, pressupor sob ela um suporte imóvel para explicá-la obtém o resultado oposto, no caso, obscurecer a percepção dos estados de consciência. Ao deixarmos em segundo plano a incessante e indefinida variação de nossa vida psicológica, habituamo-nos a ver “uma série de atos descontínuos ali onde há apenas um suave declive”¹¹¹. Como os estados psicológicos descritos pelo cartesiano são pontos imóveis, exteriores entre si, ele precisa supor uma linha que os entrelace e disso surge a necessidade de uma coisa ou substância que os una e os ponha em movimento¹¹². Noutras palavras, o “eu amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual pudessem desfilar ou no qual pudessem enfileirar-se os estados psicológicos” é uma exigência, na melhor das hipóteses, para explicar a mudança daquela vida interior erroneamente entendida como uma multiplicidade quantitativa de entidades independentes¹¹³. Entretanto, se tal multiplicidade não é o caso quanto à nossa vida psicológica, aquela exigência também a ela não se aplica.

¹⁰⁷ DI, p.90/86.

¹⁰⁸ DI, p.10/18.

¹⁰⁹ EC, p.2/2.

¹¹⁰ EC, p.3/3.

¹¹¹ EC, p.3/3.

¹¹² PM, p.194-196/201-202.

¹¹³ EC, p.4/4.

Mudança e duração. Se os estados se interpenetram uns aos outros e a mudança não é a rigor sequer uma passagem, mas o prolongamento de uma consciência cujo “caráter” é “a condensação da história que vivemos desde nosso nascimento”¹¹⁴, não é necessário um suporte para explicar a continuidade de nossa vida interior. Aliás, diz-nos Bergson, “se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós”, pois “um eu que não muda, não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo enquanto não é substituído pelo estado seguinte tampouco dura”¹¹⁵. Um exame de uma de suas provas da existência de Deus mostra que o próprio Descartes estava atento a esse problema e que, diante da impossibilidade de resolver o impasse com sua concepção de eu substancial, procurou os auspícios da divindade. Vejamos isso mais de perto.

Na terceira meditação, Descartes assume como premissa que a duração de nossas vidas “pode ser dividida em inúmeras partes, cada uma das quais não dependendo de modo algum das outras”¹¹⁶. Por isso, do fato de que nós existíamos há pouco não se segue que devamos continuar a existir, a menos que alguma causa conserve a nossa existência a cada momento¹¹⁷. Esta causa que cria e une os fragmentos de nossas vidas é Deus. O que requer uma força que esteja a criar as nossas existências individuais a cada momento é a premissa de que qualquer instante de nossas vidas é, além de separado um do outro, estático. Por conseguinte, quando estou atento à proposição “eu estou pensando, logo eu existo”, estou num estado, em si, inerte, o qual Deus conserva e justapõe ao estado seguinte, também inerte. Dessa doutrina da criação contínua se pode inferir a própria concepção cartesiana de tempo, no caso, que o tempo é uma justaposição de instantes em si estáticos e irreduzíveis uns aos outros, os quais se assemelham aos pontos de uma reta que Deus continua a rabiscar a cada momento.

Eis então a segunda e decisiva distinção da subjetividade em Bergson para com o cartesianismo. O que uma atenção apropriada aos estados psicológicos nos revela é que eles mudam incessantemente, o que o cartesiano também aceita. Contudo, diferente do que pensa o cartesiano, a mudança não é somente a passagem abrupta de um estado a outro, pois os próprios estados mudam intimamente, de modo que a passagem de um para outro é um prolongamento pelo qual a vida psicológica “avançando pela estrada do tempo,

¹¹⁴ EC, p.5/5.

¹¹⁵ EC, p.4

¹¹⁶ AT VII, p.48-49.

¹¹⁷ AT VII, p.48-49.

infla-se continuamente com a duração que ela vai juntando”¹¹⁸. Que se precise sobrepor à experiência de um pensamento que muda a cada momento a exigência racional de um suporte em si segue-se a incompatibilidade entre aquilo que o cartesiano vivencia e o que infere dessa vivência íntima. O tempo, para Descartes, possui as mesmas propriedades da linha geométrica pela qual o representamos. Como uma linha é constituída de pontos imóveis e exteriores entre si, o cartesiano ou bem aceita que o liame é um artifício convencional, como os empiristas¹¹⁹, ou alude, como efetivamente o faz, a um *deux ex machina* que recria a existência a cada instante. Entretanto, tais opções alternam respostas a um falso problema advindo de uma mesma concepção estática da duração de nossa vida psicológica.

Podemos então dizer, com inspiração bergsoniana, que Descartes, ao assumir que a duração é a justaposição de instantes em si imutáveis e irreduzíveis uns aos outros e que a mudança consiste na passagem de um estado de espírito imóvel para outro, sequer poderia concluir que a proposição “eu estou pensando, logo eu existo” é verdadeira enquanto a ela nos ativermos. Isso por que, para cogitar “eu estou pensando, logo existo”, há a passagem do tempo. Se a duração é a passagem de um instante a outro, de um ponto matemático a outro, então o ponto ou instante em que compreendo “eu” não é o mesmo em que compreendo “pensando”, que não é o mesmo em que compreendo “existo”. Se é assim, quando entendo “existo”, o “eu” e o “pensando” da proposição já são lembranças, não pertencem mais a este presente instantâneo em que compreendo o “existo”. Ora, como o próprio Descartes reconhece, o gênio maligno, sumamente poderoso, pode me incutir memórias falsas. Logo, ele poderia fazer com que eu me enganasse nas frações de segundo que em passo do “eu” ao “existo” e assim eu jamais conseguiria ter certeza sequer do que estou pensando.

Um ou outro cartesiano poderia alegar que a proposição “eu estou pensando, logo eu existo” não se confunde com uma sentença e, por isso, dá-se imediatamente¹²⁰. Se esse for o caso, então tal inferência imediata jamais

¹¹⁸ EC, p.2.

¹¹⁹ PM, p.194/201.

¹²⁰ Quanto à relação entre temporalidade e inferência, Milic Capek explica que “Every logical implication is admittedly timeless. It is a commonplace in logic to distinguish between the implication itself which is beyond time - 'tenseless' as it is fashionable to say today - and the psychological process of inference with its distinctive successive phases. The words 'antecedent', 'consequent', 'it follows', etc. are essentially metaphorical and misleading because of their obvious temporal connotations. The simultaneity of the conclusion with the premises may be illustrated and even visualized by analyzing the traditional categorical syllogism: All *M* are *P*, all *S* are *M*; therefore all *S* are *P*. By drawing conventional Euler's diagrams it becomes immediately obvious that the inclusion of the class *S* into *P* coexists with two previous inclusions, *Min P* and *S in M*. There is no succession here, not a trace of any movement,

poderia ser dita ou provada discursivamente, pois, tão logo fosse enunciada, a duração da frase excluiria qualquer imediatidade. O cartesiano assim, em seus próprios termos, ficaria condenado ao silêncio. No entanto, como para Descartes a autoevidência não está na proposição em si e sim na consciência que dela temos, e como toda consciência tem uma duração, então o cartesiano, mesmo calado, ainda estaria errado. Afinal, há a passagem do tempo quando temos consciência de que pensamos e, por isso, o gênio maligno poderia aqui nos enganar.

O que isso pode nos ensinar acerca de como a subjetividade moderna revestiu a reflexão sobre a nossa vida interior? Em primeiro lugar, que a subjetividade moderna se estrutura num eu enquanto um “estado”, rejeitando assim um estatuto ontológico à própria mudança, a qual permanece um atributo de um sujeito imóvel. Daí, por exemplo, que aquela exigência que se impôs a Descartes permaneça na necessidade kantiana de que um “eu” fixo ou epistemológico que precisa acompanhar todas as minhas representações. Dessa concepção de subjetividade, adveio, dentre outras, as críticas estruturalistas e lógico-linguísticas, pelas quais se contestou, e com razão, que o eu cartesiano ou kantiano seriam um produto histórico ou linguístico ou funcional, porém nada de verdadeiramente interior, introspectivo. Logo, para a crítica estrutural e lógico-linguística, convém abandonar a subjetividade ao estilo cartesiano-kantiano, já que a interioridade seria ali como que um simulacro gramatical ou conceitual.

A crítica que insurge do bergsonismo à subjetividade moderna, aqui representada pelo cartesianismo, concordaria com estruturalistas e filósofos analíticos da linguagem de que esse “eu” cartesiano seria uma ficção gramatical ou conceitual, uma transposição de hábitos de nossa ação a um âmbito especulativo. Discordaria, porém, que isso implica que não há uma interioridade em nossa vida espiritual, uma interioridade que se circunscreve aos meios da linguagem, pois aquela, ao ser dita, já se exteriorizou. Nesse sentido, a crítica de Bergson ao sujeito cartesiano não implica no abandono da subjetividade enquanto vida espiritual, mas em radicalizar o processo iniciado por Descartes até um patamar inaudito. Como ensinava o professor Bergson, num curso do qual se conservaram e publicaram as notas de seus alunos, a Filosofia antiga considerava que a Metafísica exigia um pensamento que se pusesse além do tempo e do espaço. A originalidade de Descartes consistiu em defender que a Metafísica exigia um pensamento além do espaço, porém

except the shifting movement of our attention which, after first noticing the first two inclusions, *perceives* finally the simultaneous inclusion of S into P. In other words, the conclusion does not follow from the premises in a temporal sense; on the contrary, it is tenselessly *contained* in them” (1971, p.106).

temporal¹²¹. O radicalismo de Bergson consiste em mostrar que o cartesiano ainda pensa no espaço quando trata do tempo. E a Metafísica, a qual tem por objeto justamente o sujeito ou a nossa vida interior, precisa aprender a pensar metodicamente os seus problemas mais em função do tempo do que do espaço¹²². Em que sentido Bergson não seria infiel ao cartesianismo? Na acepção de que, não obstante recuse seus métodos e resultados, esta recusa advém do prolongamento de uma direção espiritual familiar a do cartesiano. “Quem eu sou?”. Segundo Bergson, se me volto para aquela realidade que me é mais certa e melhor conhecida, a minha própria vida interior, constato que “para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer em criar-se indefinidamente a si mesmo”¹²³.

Há outro aspecto ainda mais crucial que, por um lado, aproxima, e, por outro, afasta Bergson e Descartes. Ambos assumem a Filosofia mais como uma maneira de viver do que como um discurso teórico. Pierre Hadot, cuja obra foi dedicada quase que exclusivamente à redescoberta desse sentido original de filosofar, conta-nos que despertara para tal orientação quando soube do adágio bergsoniano de que “a Filosofia não é uma construção de sistemas, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si”¹²⁴. Uma hipótese de Hadot é que, com autores como Bergson, essa concepção de Filosofia enquanto uma transformação da maneira de ver o mundo e de estar nele¹²⁵ deixou de ser algo residual ou subconsciente nas doutrinas para enfim vir à tona mais uma vez como o núcleo da atividade filosófica¹²⁶. Não obstante tornar-se um sábio era um ideal inatingível já para os antigos, pode-se dizer que os livros de Bergson são, pelo menos, um exercício sempre renovado da uma busca pela sabedoria¹²⁷. Por isso, a questão da fidelidade ao espírito da doutrina cartesiana não se dá principalmente pela concordância com os seus métodos, mas na simpatia e no prolongamento de uma escolha existencial.

Como ensina Hadot, os antigos filósofos praticavam exercícios espirituais. Os exercícios espirituais são aqueles atos “destinados a operar uma modificação e transformação no sujeito que os pratica” e podiam “ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a

¹²¹ Cours 3, p.221,

¹²² MM, p.74/75.

¹²³ EC, p. 8/8.

¹²⁴ HADOT, 2014b, p.15. Para um estudo das implicações para a Metafísica da concepção historiográfica de Hadot, veja Sampaio da Silva, 2016, p.75-86.

¹²⁵ HADOT, 2014b, p.15.

¹²⁶ HADOT, 2014b, p.65.

¹²⁷ HADOT, 2014b, p.313-314.

meditação; ou intuitiva, como a contemplação”¹²⁸. Não parece assim casual que Bergson tenha escolhido o “ensaio” como gênero privilegiado de seus livros¹²⁹. O caráter transitório desse modo de escrita é um reflexo da mobilidade que o bergsonismo atribui à própria realidade e, mais precisamente, a algo “tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo”, “e é por isso que falou por toda a sua vida”¹³⁰: a intuição filosófica. Talvez Bergson tenha hesitado bastante tempo em nomear de “intuição” essa maneira de pensar que constitui o “método” de sua Filosofia¹³¹ por que sabia da carga semântica que este termo traz consigo. Mas, certamente, também deveria estar ciente da libertação que ali se indicava. Tudo se passa como se o ensaio seja para Bergson aquele exercício espiritual sob a forma discursiva cuja vitalidade está em expressar tanto quanto possível o que se obteve por outro exercício espiritual, a “intuição”. Dada a incomensurabilidade entre a intuição filosófica e sua expressão simbólica, entende-se por que a Filosofia de Bergson não se restringe a um discurso teórico. Até um estudo denso e cientificamente bem documentado como o de *Matéria e Memória* adquire seu valor especialmente por que aponta para um “deslocamento de nossa atenção” que nos conduz a uma apreensão ampliada da realidade. Mesmo as imagens intermediárias¹³² e os conceitos flexíveis¹³³, assim como o acento e o ritmo da escrita e da fala¹³⁴ do professor, por mais indicativos que o sejam, são apenas a expressão, sempre transitória, de algo que supera o discurso. Logo, diferente da intuição cartesiana, a intuição filosófica, para Bergson, não é uma inferência, mesmo que imediata. E, se é assim, ser bergsoniano não é somente fazer a exegese do discurso do mestre, mas sobretudo viver em consonância com a direção existencial de sua Filosofia.

Quanto à questão da vida interior ou, melhor dizendo, sobre “quem sou eu?”, parece-me apropriado distinguir enfim duas direções com várias linhas teóricas divergentes e respectivas atitudes espirituais. Uma delas se poderia chamar de “paradigma da relação”, a qual reúne aqui estruturalistas, filósofos da linguagem e historicistas. O que os caracteriza, a despeito de todas as diferenças entre si, é que eles estão de acordo de que apenas conhecemos quem somos com relação ao ponto de vista pelo qual nos colocamos e pelos

¹²⁸ HADOT, 2014a, p.21

¹²⁹ Sobre as intermitências do gênero ensaístico, veja STAROBINSKI, 2011.

¹³⁰ PM, p.119/125.

¹³¹ PM, p.25/27.

¹³² PM, p.119/125.

¹³³ PM, p.192-193.

¹³⁴ PM, p.92-93/97.

símbolos com que nos exprimimos¹³⁵. Desse modo, temos de nós mesmos sempre um conhecimento exterior, relativo, e muitos viram nisso motivos suficientes para suspeitar até da inteligibilidade de uma pergunta pelo sentido da vida e do eu. Uma segunda orientação seria o “paradigma da intuição”, a qual entrelaça autores tão díspares quanto Descartes, Schelling, Schopenhauer, e Bergson¹³⁶. O que os aproxima é a ideia de que podemos ter um conhecimento de nós mesmos que dispensa quaisquer pontos de vistas ou símbolos, um conhecimento absoluto¹³⁷. Embora discordem sobre a maneira pela qual se pode chegar a um tal conhecimento que coincide com aquilo mesmo que se conhece, eles confirmam que apenas assim se pode intuir o sentido do eu e da vida. O que marca a singularidade de Bergson quanto a esse paradigma é que ele se inscreve num cenário já amplamente dominado pelo paradigma adversário, de maneira que precisou distinguir a intuição de qualquer sentimento ou mero raciocínio, elevando-a a um método para se reconquistar a vida interior, o qual implica na própria maneira de viver que se deve recomendar ao filósofo.

Referências Bibliográficas

ARIEW, R. “Descartes e o Escolasticismo: O Pano de Fundo Intelectual do Pensamento Cartesiano”. In: COTTINGHAM, J. (ORG.) *Descartes*. Trad. de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, p.77-114, 2009 [Coleção Companions & Companions].

_____; GRENE, M. *Descartes and his Contemporaries*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1995.

_____; COTTINGHAM, J.; SORELL, T. *Descartes' Meditations: Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

BERGSON, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. [DI] Paris: PUF, 2007.

_____. *Matière et Mémoire: Essai sur La Relation Du Corps à L'esprit*. [MM] Paris: PUF, 2009.

_____. *L'Évolution Créatrice*. [EC] Paris: PUF, 2007.

_____. *La Pensée et le Mouvant*. [PM] Paris: PUF, 2009.

¹³⁵ EC, p.177-178/184-184.

¹³⁶ PM, p.25/27.

¹³⁷ EC, p.177-178/184-184.

- _____. *Écrits Philosophiques*. [EP] Paris: PUF, 2009.
- _____. *Leçons d'Histoire de la Philosophie Moderne - Théories de l'âme*. Cours, tome 3. Paris: PUF, 1995.
- _____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e Memória: Ensaio Sobre a Relação Entre o Corpo e o Espírito*. 4ª. ed. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CAMOLESI, M. “Berson revisitado: entrevista com François Azouvi”. In: *Intelligere*, Revista de História Intelectual vol.1, n.1, 2015, p.116-125. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acessado em 01/12/2016.
- CARNEY, J. “Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans”. In: - *The Philosophical Review*, vol.71, n.4, Oct., 1962, p.492-496 (Reviewed works).
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Trad. de M. do Rosário Guedes. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- CLARKE, D. “A Filosofia da Ciência de Descartes e a Revolução Científica”. In: COTTINGHAM, J. (ORG.) *Descartes*. Trad. de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras. Coleção Companions & Companions, p.311-344, 2009.
- DELEUZE, G. “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?”. Trad. de Guido de Almeida. In: CHÂTELET, F. (org). *História da filosofia – idéias, doutrinas* (Vol 8) Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- DE LIBERA, A. *Arqueologia do Sujeito: O Nascimento do Sujeito*. Trad. de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Editora Unifesp, 2013.
- _____. *Inventio Subiecti: L'invention du Sijet Moderne* (20 mars 2014, 10:30, Cours Salle 2 - Marcelin Berthelot). Collège de France. Disponível em: <<https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2014-03-20-10h30.htm>>.
- DESCARTES, R. *Oeuvres* (Édition Adam & Tannery). 12 vols. Paris: Vrin, 1983.
- _____. *The Philosophical Writings of Descartes*. Ed. and transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugard Murdoch. 3 Vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.

_____. *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Trad. de Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1988.

_____. *Méditations Métaphysiques* (texte latin accompagné de La traduction du Duc de Luynes; avec une nouvelle traduction de Michelle Beyssade). Paris: Le Livre de Proche, 1990.

_____. *Princípios de Filosofia*. Trad. de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. de Guido de Almeida (coord.), Raul Landim, Ethel Menezes, Marcos Gleizer, Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (bilíngue). Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2008.

_____. *Discurso do Método*. Trad. de João da Gama (introd. e notas de Étienne Gilson). Lisboa: Edições 70.

DELEUZE, G. “Em que se pode Reconhecer o Estruturalismo?” Trad. de Guido de Almeida. In: CHÂTELET, F. *História da Filosofia: Ideias, Doutrinas* (Vol. 8). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.271-310, 1984.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988* (Tome 4: 1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.

FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*: Introdução e Tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

GAUKROGER, S. *Descartes: Uma Biografia Intelectual*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 1999.

_____. *Cartesian Logic: An Essay on Descartes’s Conception of Inference*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

_____. *Descartes’s System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

GILSON, E. *Études sur le Role de la Pensée Médiévale dans La Formation Du Système Cartésien*. Paris: Vrin, 1952.

GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. De Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão do Livro, 1963.

HADOT, P. *La Philosophie como Manière de Vivre*. Paris: Livre de Proche, 2001.

_____. *O que é a Filosofia Antiga?* 6ª. ed. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HATFIELD, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*. London/New York, 2010.

_____. “The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises”. In: RORTY, A (ed.) *Essays on Descartes’ Meditations*. Berkeley: Univ. of California Press, p.45-80, 2010.

HAMEL, J. *Reflexions Critiques sur Le System Cartesien de la Philosophie de M. Regis*. Paris:Edme Couterot, 1692.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche (Vol 2)*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HINTIKKA, J. “Ergo Sum: Inference or Performance?”. In: *The Philosophical Review*, vol.71, n.1, Jan., 1962, p.3-32.

JAEGER, W. *Aristoteles: Bases para La Historia de su desarrollo intelectual*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1997.

LEYDEN, W. “Cogito Ergo Sum”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol.63, 1963, p.67-82.

LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais*. 6ª. ed. Trad. de R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MARKIE, P. “O Cogito e sua Importância”. In: COTTINGHAM, J. (ORG.) *Descartes*. Trad. de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras. Coleção Companions & Companions, p.171-212, 2009.

McMULLIN, E. “Explicação como Confirmação na Filosofia Natural de Descartes”. Trad. de Ethel Rocha e Lia Levy. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. *Descartes*. Porto Alegre: Grupo A, p.95-112, 2011.

MONTAIGNE, M. *Ensaíos (3 vols.)*. Brasília: Editoria UnB/HUCITEC, 1987.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação: A Nona Retórica*. 6ª. ed. Trad. de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: WMF, 2005.

PERIN, C. “Descartes e o Legado do Ceticismo Antigo”. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. *Descartes*. Trad. de Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Grupo A, p.65-79, 2011.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates/Crítion*. Trad. De Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

POPKIN, R. *History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Expanded Edition). Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

ROBINSON, T. *As Origens da Alma: Os Gregos e o Conceito de Alma de Homero a Aristóteles*. Trad. de Alaya Dullius, Jonatas Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. Rio de Janeiro: Annablume, 2010.

RYLE, G. *The Concept of Mind* (60th anniversary edition). London / New York: Routledge, 2009.

SAMPAIO DA SILVA, E. “Metafísica, Discurso e Modo de Vida Filosófico”. In: *Prometheus*, vol.9, ano 9, n.21, 2016, p.61-86.

STAROBISNKI, J. “É Possível Definir o Ensaio?”. Trad. Bruna Torlay. In: *Remate de Males*. Campinas-SP, v.31, n.1-2, 2011 Jan./Dez., p.13-24.

STEENBAKKERS, P. *Spinoza's Ethic from Manuscript to Print*. Netherlands: Van Gorcum, 1994.

WILSON, M. *Descartes (The Arguments of the Philosophers)*. London / New York: Routledge, 1999.