



***Descartes e a “reflexão espessa”:
Uma leitura merleau-pontiana do
dualismo cartesiano***

SILVANA DE SOUZA RAMOS*

Resumo: O artigo investiga os impasses do dualismo cartesiano a partir das reflexões de Merleau-Ponty acerca do papel do corpo na experiência.

Palavras-chave: Descartes, Merleau-Ponty, corpo, consciência, experiência.

Abstract: The article investigates the impasses of cartesian dualism regarding Merleau-Ponty’s reflections on the role of the body in the experience.

Key-words: Descartes, Merleau-Ponty, body, conscience, experience.

* * *

Em sua biografia intelectual de Descartes, Stephen Gaukroger narra ironicamente uma anedota que circulou a partir do século XVIII a respeito do filósofo (Gaukroger, 1999, p. 21):

Dizem que, no fim da vida, ele se fazia acompanhar em suas viagens por uma boneca mecânica em tamanho natural, a qual... ele mesmo havia construído, “para mostrar que os animais são apenas máquinas e não têm alma”. Descartes e a boneca seriam inseparáveis, e há quem diga

* Doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH – USP.

que dormia com ela a seu lado, guardada num baú. Um dia, durante uma travessia do mar da Holanda no começo da década de 1640, enquanto Descartes dormia, conta-se que o capitão do navio, desconfiado do conteúdo do baú, entrou furtivamente na cabine e o abriu. Horrorizado, descobriu a monstruosidade mecânica, retirou-a do baú, arrastou-a pelo convés e, finalmente, conseguiu atirá-la na água. Não nos informam se ela terá lutado para se defender.

A anedota testemunha uma das interpretações do dualismo cartesiano, cujo expoente máximo é o materialismo do *philosophe* iluminista La Mettrie. Segundo o autor, Descartes admitia secretamente o materialismo ao supor que a vida do corpo pode ser explicada unicamente por mecanismos naturais, independentemente da intervenção da alma. Tal interpretação visava estender a idéia cartesiana de que os animais não passam de autômatos, afirmando que ela poderia ser aplicada aos humanos de modo a produzir uma visão materialista da mente. Ora, no contexto do século XVIII, quando lutava-se contra o materialismo, Descartes era alvo de críticas sarcásticas, como a que transparece na anedota acima. Resta saber se uma leitura atenta às preocupações e aos impasses enfrentados pelo filósofo permite sustentar uma interpretação diversa. Neste sentido, longe de reduzir a visão de Descartes ao materialismo, cabe mostrar que os estudos cartesianos sobre o corpo e a consciência colocam em xeque e até mesmo ultrapassam o dualismo. Quer dizer, o filósofo não argumenta no sentido de privilegiar o corpo reduzindo a mente a uma espécie de produção da matéria extensa. Ao contrário, as reflexões de Merleau-Ponty — um dos maiores interlocutores contemporâneos de

Descartes — podem mostrar que para Descartes o corpo humano é mais do que um objeto na medida em que sua unidade se dá através da união com a alma, sem que esta encerre sua expressividade.

Ora, isto permite questionar uma outra leitura recorrente de Descartes. Trata-se da interpretação segundo a qual a subjetividade cartesiana estaria reduzida ao isolamento do *cogito*, a tal ponto que não se poderia explicar como a alma se comunica com o corpo. É certo que Merleau-Ponty admitiu esta posição em vários momentos, e dirigiu a Descartes severas críticas em relação à impossibilidade de se pensar, a partir do dualismo substancial, uma subjetividade encarnada. Entretanto, como pretendemos mostrar adiante, os impasses do pensamento cartesiano não deixaram de inquietar Merleau-Ponty. Neste sentido, o filósofo procurou apontar, no interior do próprio pensamento cartesiano, uma solução para os problemas que Descartes vislumbrara ao tentar explicar a experiência de sermos simultaneamente corpo e pensamento.

* * *

Como mostra Marilena Chaui, nas investigações merleau-pontianas d’*O Visível e o invisível*, o privilégio do corpo é uma ruptura com a tradição metafísica que lhe dera a função de suporte da consciência, o que permitia, ao mesmo tempo, denegá-lo e dar-lhe o estatuto de objeto da ciência. Entretanto, “Merleau-Ponty redescobre no empreendimento filosófico passado linhas de pensamento sobre o corpo que não ‘cabiam’ no discurso solene da metafísica, levando uma vida clandestina nos poros do discurso explícito” (Chaui, 2002, p. 141, nota). Neste sentido, as notas de trabalho d’*O visível e o invisível* mostram seu interesse pelo Descartes anterior e posterior ao *cogito*,

ou seja, pelo Descartes que se vê diante dos impasses do *logos* do mundo sensível que insistem em extrapolar o dualismo substancial para dar cidadania filosófica à reflexão espessa que Merleau-Ponty chamou de *carne*. Nestes termos, numa nota de trabalho d’*O Visível e o Invisível*, o filósofo afirma (Merleau-Ponty, 2000, p. 214):

A idéia cartesiana do corpo humano enquanto humano *não encerrado*, aberto enquanto governado pelo pensamento, é, talvez, a mais profunda idéia da união da alma com o corpo. É a alma intervindo num corpo que não pertence ao *em si* (se fosse *em si*, seria fechado como um corpo animal), que só pode ser corpo e vivente — humano concluindo-se numa “visão de si” que é o pensamento.

Ora, pode soar um tanto estranho este elogio a Descartes no terreno mesmo em que por tantas vezes Merleau-Ponty o acusou de impossibilitar-nos de compreender o corpo e de conseqüentemente explicar o fenômeno que nos insere no mundo e na experiência. Estaria Merleau-Ponty renegando o que defendera na *Fenomenologia da Percepção*? Lá, o filósofo argumentava contra o mecanicismo: “Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 114). Em outros termos, porque sou sujeito encarnado, por meio do corpo me abro ao mundo, me reconheço nele e o reconheço a partir de minha encarnação. Quer dizer, é a partir de sua própria espessura que o sujeito adentra a espessura do mundo. O sujeito não é, portanto, um *cogito* que se distingue substancialmente do corpo, e, enquanto sujeito cognoscente, sobrevoa o mundo. Ora, mas o dualismo cartesiano não nos condena exatamente a este passeio

aéreo do pensamento e, neste sentido, não é completamente alheio à espessura corpórea do sujeito? Como explicar então o inesperado elogio de Merleau-Ponty a Descartes n' *O visível e o invisível*?

Vejam os o problema mais de perto. É significativo que em “As relações entre a alma e o corpo”, último capítulo de sua primeira obra, *A estrutura do comportamento*, e no último ensaio publicado em vida, *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty marque incisivamente a ruptura de sua filosofia com a epistemologia e a mecânica de Descartes. Ao longo de suas demais obras, é constante a retomada crítica do que denomina a “herança cartesiana”, ou o racionalismo intelectualista (o predomínio da consciência sobre o corpo), cuja contrapartida é o empirismo (o predomínio das coisas sobre a consciência), ambos rejeitados por ele. Sendo assim, na *Fenomenologia da percepção*, onde se lê que somente por uma visão “pré-objetiva do mundo” pode-se distinguir o ser no mundo “de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*” (Idem, 2000, p. 77), o resultado da investigação fenomenológica dá ao corpo o estatuto de veículo do ser no mundo, o que abre uma perspectiva para a compreensão da subjetividade para além do dualismo cartesiano. Posteriormente, n' *O visível e o invisível*, a reflexão sobre o corpo se adensa de modo a corroborar no esboço de uma ontologia: “É preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, mas (...) como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser em geral” (Merleau-Ponty, 2000, p. 62). Através destas indicações, notamos o alcance anti-cartesiano da unificação merleau-pontiana do sujeito na experiência corpórea. A reconciliação com Descartes parece impossível. Mas será que a crítica ao dualismo esgota o pensamento de Descartes? Não haveria um *impensado* recalcado em sua filosofia? Dito de outro modo,

será que Merleau-Ponty condena Descartes pelas mazelas da modernidade, reduzindo a potência de seu pensamento àquilo que a tradição preservou dele, quer dizer, à sua “herança”?

Sabemos que em Descartes o trajeto que vai da dúvida à certeza passa pela desconfiança em relação aos poderes do corpo e dos sentidos. Sendo assim, somente o pensamento pode trazer luz à experiência. Diante da confusão fornecida pelos sentidos e pela imaginação, a razão encontra um trajeto próprio, dissipa os fantasmas, os equívocos e a dúvida, e impõe sua verdade; noutros termos, ao fechar os olhos do corpo, a razão encontra a verdade clara e distinta. Quer dizer, os olhos que vêm são os olhos do entendimento, capazes de nos dar a representação adequada dos objetos. Mas não é só isso. A centralidade da *intuição* abre caminho para a noção de corpo-máquina, objeto a ser manipulado e dominado pelo sujeito sob o paradigma da física mecanicista. Esta parece ser então a decisão final de Descartes a respeito do corpo e da subjetividade: o corpo-máquina é a contrapartida de um sujeito que se define como consciência idêntica a si mesma e coincidente consigo mesma (capaz de possuir o mundo pela representação), e marcada definitivamente por sua diferença com relação ao corpo e aos objetos do mundo. Duplo movimento, portanto: coincidência do sujeito consigo mesmo e poder da representação para dominar o mundo sensível sem ter de se misturar com ele.

Entretanto, a nota de trabalho citada acima parece indicar uma abertura para a experiência no interior do pensamento de Descartes. Parece indicar uma dimensão espessa na subjetividade cartesiana. Ora, para compreendermos tal abertura é preciso rever a posição de Merleau-Ponty frente a Descartes e lidar com os impasses que o autor reconhece no pensamento cartesiano, especialmente de acordo com as formulações d’*O visível e o invisível*. Para isso, devemos responder

as seguintes questões: afinal, qual a diferença, no contexto cartesiano, entre um corpo humano e um corpo animal? Essa questão se liga a uma outra: por que os homens que vejo atrás da janela não são marionetes movidas por molas, ou seja, não são autômatos desprovidos de alma?

Começemos pela primeira questão. O corpo animal, afirma Merleau-Ponty acerca de Descartes, é um puro *em si*. Quer dizer, ele participa apenas do mundo dos objetos, ou seja, da extensão. Enquanto tal, o mecanicismo dá conta de decifrar os operadores de seu corpo. Desprovido de linguagem e de pensamento, o corpo animal é fechado, quer dizer, seus comportamentos são regidos pelo paradigma da máquina: reduzido ao corpo, ele é uma figura do autômato, é como um artefato, e assim se dispõe ao nosso conhecimento. Carente de pensamento, o animal não pode reverter seu olhar em direção a uma *visão de si*. Seu fechamento é sua incapacidade de *ver-se*.

De fato, no universo cartesiano, o mecanicismo deve ser interpretado como critério capaz de explicar com clareza e distinção os fenômenos do mundo natural. Segundo Koyré, Descartes não pergunta pelo modo de ação que a natureza segue, mas pelo que ela deve seguir, já que o filósofo parte de leis determinadas segundo as quais o substrato da realidade pode ser explicado pelo espaço e pelo movimento. Quando Descartes investiga a constituição dos corpos, animais ou humanos, não há diferença essencial entre as máquinas, obra dos artesãos, e os corpos vivos. Isto significa que o filósofo submete os conhecimentos fisiológicos ao esquema mecanicista, já que a fisiologia é uma parte da física.

De acordo com a fisiologia cartesiana, a máquina corporal é explicada pela mudança de figura no interior da matéria extensa. Por esta razão, a noção de espíritos animais é privilegiada dentro da

fisiologia mecanicista. Os espíritos animais eram elementos do vitalismo anterior a Descartes. Introduzidos no mecanicismo cartesiano, eles são esvaziados de seus atributos tradicionais, que os tornavam seres misteriosos em meio a uma natureza indeterminada, e assumem, com exceção do pensamento, todas as funções anteriormente imputadas às partes da alma. É por isso que os espíritos animais atuam de forma decisiva na explicação do movimento corporal. A física cartesiana não admite o vazio. Esta regra, quando aplicada à fisiologia, faz com que os possíveis espaços sejam por assim dizer ocupados pelos espíritos animais, espécie de matéria sutil dotada de grande agilidade. Assim, as funções do corpo podem ser compreendidas sem que se necessite apelar para a alma. O corpo é um autômato que se movimenta por conta própria, como um relógio ou um moinho (Descartes in Marques, 1993, p. 200):

que se movimenta pelo contrapeso de suas molas, de modo que não é necessário, neste caso, conceber nesta máquina uma alma vegetativa ou sensitiva, nem outro princípio de movimento e de vida, senão seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de natureza diversa dos outros fogos que estão nos corpos inanimados.

Entretanto, um corpo humano não pode ser apenas isso. Um animal, sim. A unidade da máquina corpórea animal reside nela própria, daí que o modelo do autômato baste para explicá-la. Mas a unidade do corpo humano se dá por sua integração à alma. Que isto quer dizer?

Chegamos, assim, à segunda questão. O corpo humano não é também uma máquina, espécie de marionete movida por molas? Não

funciona como um autômato ou um animal na medida em que seus movimentos não dependem dos comandos anímicos, e seguem somente as leis da extensão? Sim, todavia, um corpo humano *vivente* só existe na medida em que está unido a uma alma. E é nisto que reside a sua *abertura*, segundo Merleau-Ponty. É isto que o faz um *para si*, uma *visão de si*. *Visão de si*, quer dizer, consciência que é ao mesmo tempo abertura? Estranho paradoxo. *O voltar-se para si é experiência de abertura para o mundo*. O que isto significa? Certamente, essa *visão de si* não pode ser reflexividade acabada, coincidência consigo, fechamento sobre si. Então, essa *visão de si* não pode ser o *cogito*, não é nele portanto que encontraremos o *impensado* de Descartes. Retomemos o problema: o corpo é, pela união com a alma, *visão de si* que se abre para o mundo. Toda a questão se resume pois em explicar que relação há entre a alma e o corpo. Estamos diante de um velho problema: o que acontece quando Descartes é obrigado a superar o dualismo?

A questão célebre sobre a possibilidade da unidade e da interação entre o corpo e a alma foi colocada a Descartes pela princesa Elisabeth, numa carta de 16 de maio de 1643. A cisão do homem em duas substâncias realmente distintas, a extensão e o pensamento, parecia inviabilizar a interação entre o corpo e o espírito. Conseqüentemente, Descartes encontrava dificuldades para explicar a experiência imediata que nos dá a certeza de nossa unidade (o que é um homem vivo?), o que implicava dificuldades para explicar fenômenos ulteriores como os que se referem às paixões. Descartes é constrangido pela pergunta: o que afinal é um corpo unido a uma alma? Sabia que não bastava restringir a certeza da união à experiência imediata da mistura de movimentos anímicos e corporais pois explicá-la exigia superar o dualismo e adentrar o terreno confuso da

imaginação, da percepção e das paixões. O fato é que Descartes investigou o problema e as formulações presentes no tratado sobre *As paixões da alma* dão o testemunho de seu esforço para responder às inquietações da princesa. Nele, o filósofo define a paixão como uma realidade psicofísica. Sendo assim, o conceito de paixão pode nos ajudar a encontrar um caminho para explicar os impasses do dualismo.

Descartes não despreza, lamenta ou ri das paixões humanas; ao contrário, quer compreendê-las. Vale dizer, o filósofo anseia encontrar as “primeiras causas” das paixões e mostrar como o espírito pode ter um “império absoluto” sobre elas. O estudo das paixões da alma deve seguir um método rigoroso: Descartes as estuda como um “físico”. Nos *Princípios da filosofia* o filósofo anuncia que a física é a ciência da natureza inteira por determinar os verdadeiros princípios das coisas materiais. Ela comporta três aspectos: “o exame geral da maneira pela qual o universo é composto, o estudo particular da terra e de todos os corpos, e, enfim, a conhecimento da natureza das plantas, dos animais e dos homens” (Jaquet, 2004, p. 31). A física pode obter um conhecimento das paixões na medida em que elas são paixões na alma mas não provém dela: elas têm uma causa física que é o corpo. Deixando de lado a discussão sobre as paixões, como a admiração, por exemplo, que nascem na própria alma, podemos dizer que, no sentido estrito do termo, a paixão tem por causa, em Descartes, uma ação do corpo. “No sentido mais preciso e mais determinado, as paixões da alma são causadas pelo movimento dos espíritos animais (...) que se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado” (Idem, p. 35). Esta formulação aparece mais claramente no artigo 27 d’ *As paixões da alma*, quando Descartes afirma que “podemos defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são

causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (Descartes, 2005, p. 47).

Neste contexto, que poder a alma pode ter sobre as paixões? Ora, a alma, porque dotada de livre arbítrio e de vontade infinita, possui um poder absoluto e direto sobre suas ações, e um poder indireto sobre suas paixões. Sendo assim, pela vontade e pelo hábito, ela pode adquirir um poder de governar o corpo para dissipar ou controlar os movimentos passionais que nascem no corpo pela agitação dos espíritos. Noutros termos, o império sobre as paixões é um império da alma sobre o corpo: por intermédio de seu posicionamento na glândula pineal, a alma pode reverter os processos passionais. Sabemos que o objetivo da medicina cartesiana é o de combater a doença de modo a prolongar a vida. A realização deste empreendimento se reduziria ao estudo mecânico do corpo se a união não implicasse o poder das paixões para molestá-lo. A medicina cartesiana terá então de irmanar-se à moral já que o bem estar do corpo não depende apenas dele. Sendo assim, a insuficiência da explicação mecanicista exige considerar o homem do ponto de vista da encarnação, o que leva Descartes a misturar o homem às coisas, o que pode ser explicitado se nos ativermos a uma passagem do artigo 52 d’*As paixões da alma* (Descartes, 2005, p. 68):

(...) os objetos que movem os sentidos não excitam em nós paixões diversas na medida de todas as diversidades que existem neles, mas somente na medida das diversas maneiras como eles podem prejudicar ou beneficiar, ou em geral nos ser importantes.

Apenas sua união com uma alma confere ao corpo humano uma verdadeira unidade, capaz de perpetuar-se no tempo, mesmo

quando ele não conserva mais qualquer parte da matéria que o constituía inicialmente. Paralelamente, julgar que é um bem a conservação do corpo, ou o que contribui para ela, só tem sentido para a alma. Portanto, é unicamente através de sua união com uma alma que o corpo adquire uma integridade que é importante conservar, e que aquilo que o ameaça constitui um mal. Neste sentido, para associar um determinado movimento dos espíritos animais a uma determinada paixão, é preciso partir da união entre a alma e o corpo, do interesse que temos em conservá-lo como um todo e conseqüentemente do fato de que o que é um bem para ele deve ser também um bem para nós. Portanto, apenas a experiência, sensível e anímica simultaneamente, impossível de se reconstruir *a priori*, está apta a superar a dualidade entre alma e corpo e a concretizar, *para nós*, a união, a integridade e a felicidade de ambos.

Voltemos então ao problema da *visão de si* colocado por Merleau-Ponty. Vimos que o centro da crítica de Merleau-Ponty a Descartes é a insuficiência da explicação dualista: o *cogito* não dá conta de meu ser no mundo, já que ele é reflexão acabada (que garante a objetividade do mundo através da representação) e isolamento do sujeito no *cogito*. A união com o corpo complexifica a investigação: insere o homem no mundo e o sujeita à promiscuidade com os objetos exteriores. Daí a necessidade de se colocar, a partir do próprio Descartes, a possibilidade de se compreender o sujeito através da encarnação. Desse modo, contrariando diversas interpretações do pensamento cartesiano, o pensamento é *visão de si*, mas não somente no modo do *cogito* ou da *intuição*; ele é também reflexividade inacabada apenas compreensível pela interação com o corpo, já que a encarnação do sujeito subverte o dualismo e faz da *visão de si* uma abertura para o mundo e para a experiência.

Bibliografia

Alquié, F. *La Découverte Méthaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Brunschvicg, L. *Descartes*. Paris: Rieder, 1937.

Chauí, M. *Experiência de pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Descartes, R. *Obra escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Gaukroger, S. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

Guérout, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons* (2 vol.). Paris: Aubier, 1953.

Jaquet, C. *L'unité du corps e de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

Marques, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2000.