

DUALISMO E INTROSPECÇÃO NO *FÉDON* DE PLATÃO E NAS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS DE DESCARTES

DUALISM AND INTROSPECTION IN PLATO'S *PHAEDON* AND DESCARTES' METAPHYSICAL MEDITATIONS

William de Jesus Teixeira¹

Resumo: O objetivo desse texto é discutir algumas semelhanças entre o dualismo alma-corpo de Platão apresentado no diálogo *Fédon* e a distinção entre mente e corpo avançada por Descartes em suas *Meditações metafísicas*. Eu argumento que, ao se recusarem a aquiescer ao conhecimento proveniente dos sentidos, tanto Platão, quanto Descartes adotam uma abordagem introspectiva em relação às questões filosóficas. Todavia, apesar dessa aparente concordância metodológica, veremos que suas respectivas finalidades na aplicação da abordagem introspectiva são bastante diferentes. Enquanto Platão emprega a abordagem introspectiva visando fins éticos e escatológicos, Descartes espera alcançar objetivos metafísicos e científicos com essa mesma abordagem metodológica.

Palavras-chave: Platão. Descartes. Dualismo. Introspecção.

Abstract: The aim of this text is to discuss some similarities between Plato's soul-body dualism presented in the dialogue *Phaedo* and Descartes' distinction between mind and body put forward in his *Metaphysical Meditations*. I argue that in refusing to trust in the knowledge got from the corporeal senses both Plato and Descartes adopt an introspective approach to philosophical issues. However, in spite of this apparent methodological agreement, we will see that their goals in applying the introspective approach is quite distinct. Whereas Plato's introspective approach has ethical and scatological goals, Descartes' has metaphysical and scientific goals.

Keywords: Plato. Descartes. Introspection. Dualism.

1. Introdução

Como é bem sabido “[...] O diálogo [*Fédon*] [foi] utilizado por toda a história do pensamento ocidental como pedra miliar para todas as formas de dualismo psico-físico” (CORNELLI, 2016, p. 206). Talvez tenhamos nessa apropriação dualista do *Fédon* uma instância de uma das maneiras através das quais a filosofia ocidental se constituiu escrevendo ‘notas de rodapé’ ao pensamento de Platão, conforme a famosa fórmula de Alfred Whitehead. Entre essas formas de dualismo se inclui naturalmente aquele propugnado por Descartes, o qual parece ter se tornado o modelo paradigmático do

¹ Universidade de Brasília (aluno do curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: william.unb@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8396-0423>

dualismo mente-corpo a partir da modernidade, tomando, de certo modo, a posição de influência que a doutrina do *Fédon* exercera até então no pensamento ocidental. No entanto, embora “O dualismo de Platão [esteja] longe de poder ser considerado um *substance dualism*, como aquele utilizado pela filosofia depois de Descartes” (Cornelli, 2016, p. 206), a análise da argumentação de ambos autores talvez possa mostrar que, em certo sentido e apesar dos resultados e objetivos distintos, os argumentos que ambos filósofos mobilizam em suas respectivas defesas do dualismo bastante se assemelham. Será precisamente a análise comparativa desses argumentos o objeto desse texto.

O dado primário ou fio condutor para essa análise comparativa consiste na constatação segundo a qual, tanto para Platão, quanto para Descartes, os sentidos são considerados como fontes de erro e engano. Logo, a consequência imediata dessa constatação é a exortação presente em ambos filósofos ao afastamento dos meios corpóreos enquanto vias de conhecimento e aquisição de sabedoria. No entanto, ao contrário de Descartes, o afastamento dos sentidos não leva Platão a nenhuma *démarche sceptique* que o conduziria a duvidar da ‘veracidade do mundo material’, não obstante sua Teoria das Formas, que conduz o fundador da Academia a sustentar que a verdadeira realidade das coisas reside nas Formas transcendentais. Outra diferença entre ambos autores, como veremos, agora em relação à finalidade, consiste no fato que o dualismo platônico no *Fédon* visa fundar uma ‘ética escatológica’, isto é, um modo de conduzir a vida presente, tendo em vista a ‘vida futura’ após a morte, quando a alma finalmente estará livre do corpo. O dualismo cartesiano, por sua vez, tem como objetivo a construção de uma metafísica sobre a qual uma ciência da natureza de caráter mecanicista será fundamentada e desenvolvida.

Consideremos agora um importante elemento ‘metodológico’ que, de acordo com minha hipótese interpretativa, é utilizado tanto por Platão, quanto por Descartes para alcançar a separação da alma do corpo. Esse elemento metodológico será ubíquo nesse texto, perpassando toda a análise que será empreendida na sequência². Justamente como consequência da necessidade de se afastar de tudo que seja de natureza corpórea, sensorial e material, em virtude de sua ‘perniciosidade’ e dos ‘danos’ que estes podem causar à

² No entanto, como acertadamente ponderado por um parecerista anônimo desse artigo, “É sempre prudente lembrar que não há em Platão um conceito claro de “método”, como ocorre na obra cartesiana, e que a própria ideia de que é preciso previamente estabelecer um método para a investigação da verdade também não parece típica de um pensador como Platão. Isso não inviabiliza a aproximação feita no artigo, mas torna necessário adotar cautela nessa aproximação”. Rogo, portanto, ao leitor desse texto que tome em consideração a cautela demandada pelo judicioso parecerista.

atividade do filósofo, vamos encontrar igualmente em Platão e Descartes a defesa de algo que talvez possamos chamar de ‘introspecção’. A ‘introspecção’ ou ‘método introspectivo’ consiste na atitude deliberada de abandonar as preocupações relativas ao mundo material e ao que é proveniente dele por meio dos sentidos corpóreos. Dessa maneira, torna-se possível ao indivíduo dirigir e concentrar a totalidade de sua energia e atenção no princípio imaterial que governa seu corpo, qual seja, a alma. Esse método introspectivo é expresso de maneira muito lúcida nas seguintes palavras de Santo Agostinho: “Não vás para fora, retorna para ti mesmo. No homem interior habita a verdade”³ (Agostinho, *De vera religione/Sobre a verdadeira religião*, XXXIX, 72). Trata-se, pois, do método que prepara e permite a separação da alma do corpo, ensinando o filósofo acerca da naturalidade da morte - no caso de Platão -, e que fornece as condições de elaboração e exposição da distinção entre mente e corpo - no caso de Descartes, como veremos.

2. A separação alma-corpo no *Fédon* e a introspecção

Apesar de Platão defender no *Fédon* a necessidade da separação da alma do corpo como um fato imprescindível, parece haver um certo paradoxo envolvido nessa questão. Com efeito, segundo Monique Dixsaut, famosa comentadora de Platão, “ele [o corpo] é, ao mesmo tempo, aquilo de que a alma deve cuidar e aquilo através do que ela se exprime” (Dixsaut, 2003, p. 186). Ou seja, a posse ou a associação a um corpo é uma *conditio sine qua non* para as ações da alma na vida presente terrena. Assim, tendo em vista essa inegável ‘utilidade’ do corpo para alma, não é sem razão que, na esteira de Dixsaut (2003), podemos nos colocar as questões seguintes a respeito da necessidade de separação da alma do corpo: do que exatamente deve a alma se liberar e quais são os meios que ela

³ “Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas”. Essa recomendação é baseada na distinção feita por Agostinho no *De Trinitate/Sobre a Trindade*, XII, 1, entre o ‘homem interior’ e o ‘homem exterior’. O homem exterior equivale ao corpo e, conseqüentemente, a tudo aquilo que nós temos em comum com os animais, mesmo os sentidos e até mesmo a memória derivada da imagem dos objetos sensíveis. O homem interior, por outro lado, corresponde à alma. Para Agostinho, que não era somente filósofo, mas também um padre da Igreja, essa distinção é primordial em virtude de suas conseqüências para os propósitos espirituais de nossas vidas, enquanto cristãos. Mais precisamente, como explica Taylor (1992, p. 129), em nossa jornada do terreno inferior do corpóreo e material para o terreno superior do divino e sagrado, a mudança crucial é decorrente precisamente de uma ‘guinada introspectiva’, ou seja, da concentração de nossa atenção e reflexão em nosso ser interior e imaterial, aquilo que constitui essencialmente nossa natureza.

possui para fazê-lo? Em que sua união com o corpo é causa de seu esquecimento e do desconhecimento que ela tem de si mesma?

Platão enxerga no corpo e nos órgãos sensoriais um obstáculo a ser superado por todo filósofo, isto é, por todo indivíduo que deseja aceder ao conhecimento da verdade. Nesse sentido, diz ele: “[...] Em que condições atinge a alma a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este o induz em erro [...]” (PLATÃO, 2000, p. 42). Com efeito, na visão platônica, o conhecimento obtido através de meios corpóreos é altamente problemático, visto que “[...] o corpo está na origem de sensações que não possui nem verdade, nem exatidão” (Dixsaut, 2003, p. 187). Na verdade, falando de forma rigorosa, a associação da alma com o corpo torna o conhecimento praticamente impossível: “Enquanto ela está fundida com ele [o corpo], a alma não aprende nada; ela se confunde com ele não somente quando ela sente, mas quando ela faz da sensação um conhecimento e a única fonte de conhecimento” (Dixsaut, 2003, p. 188). Assim, em seu estado de associação com o corpo, alma acaba por se tornar ‘escrava’ deste, tomando a medida sensorial e empírica deste como se fosse a única possível para a reflexão filosófica.

Portanto, ligada ao corpo, a alma se torna incapaz de acessar qualquer conhecimento que não esteja contaminado pela interferência dos órgãos da sensação e, por conseguinte, ela acaba por fazer da cognição sensível o mais alto nível de conhecimento que pode alcançar. Todavia, sendo os sentidos instrumentos falíveis e, por conseguinte, pouco fiáveis para a obtenção de conhecimento, seria necessário, como condição para superar as limitações cognitivas impostas pelo corpo, procurar outro instrumento de conhecimento que estaria isento dos problemas aos quais este está sujeito. Assim, ao contrário de Descartes, que considera a percepção sensorial uma das operações ou ‘modos’ do pensamento ou atividade mental, Platão, radicalizando sua oposição a tudo o que se relaciona com o material e sensível no processo de conhecimento, julga que “[...] evidentemente a sensação não é uma espécie de pensamento; comum a todos os seres vivos, ela representa a união máxima da alma e do corpo” (Dixsaut, 2003, p. 188). Logo, a sensação, por ser um produto da interação da alma com o corpo, deve ser rejeitada como modo válido para a aquisição de conhecimento

Ora, se todo o conhecimento que se produz por meios corpóreos e sensíveis é rechaçado por Platão, como, então, a autêntica atividade cognitiva deve ser conduzida? Tendo recusado a participação do corpo e dos órgãos a ele associados, resta a Platão sugerir a imersão do indivíduo naquilo que constitui sua própria natureza, ou seja, na

alma. Nesse sentido, ele vai defender, como uma resposta ao afastamento de tudo o que é material, corpóreo e sensível, um retorno do indivíduo ao seu interior em busca do pensamento puro, pois é através deste que se alcança o autêntico conhecimento. É por isso que ele sugere que se deve ir

[...] ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: [...] liberto, até onde lhe for possível, dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo - ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria [...] (PLATÃO, 2000, p. 42-3).

A justificativa avançada por Platão para postular o recurso ao pensamento puro como única forma de se alcançar o autêntico conhecimento é a seguinte: “A experiência mostra-nos efetivamente que, para conhecermos com clareza um dado objeto, é indispensável que nos libertemos de nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma” (PLATÃO, 2000, p. 43), visto que, com já mencionado, “Inúmeros são, de fato, os entraves que o corpo nos [im]põe [...]. [...] Sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar” (PLATÃO, 2000, p. 43).

Portanto, no limite e em última instância, só a morte, implicando na separação total e definitiva da alma do corpo, poderá criar as condições adequadas para o acesso ao verdadeiro conhecimento. Com efeito, “[...] se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existe em si e por si, independente do corpo” (PLATÃO, 2000, p. 44). Tomando essa conclusão acerca da separação da alma do corpo à ocasião da morte como premissa, podemos entender melhor por que “nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante nossa existência terrena, quanto mais reduzirmos ao indispensável o contato e o comércio com ele [o corpo], não permitindo que nos contamine e conservando-nos puros da sua natural corrupção [...]” (PLATÃO, 2000, p. 44). Em outras palavras, após a morte, a alma estará totalmente livre para pensar sem os impedimentos do corpo, visto que “Platão acredita que a alma pensa melhor quando dissociada do corpo” (BROADIE, 2001, p. 302). Disso segue-se que, “nessa vida, a alma funciona melhor, como intelecto, quando menos envolvida em atividades corpóreas e na sensação [...]” (BROADIE, 2001, p. 303). Por isso, “Platão conclui que a melhor coisa que pode acontecer à alma é separar-se do corpo à ocasião da morte” (BROADIE, 2001, p. 303).

Em consequência do que foi dito acima, torna-se clara a razão pela qual o verdadeiro filósofo não teme a morte. Consistindo esta na separação da alma do corpo, trata-se daquilo em que o verdadeiro filósofo passou toda sua vida encarnada a exercitar-se através da introspecção. Esta é a razão, como nos lembra Broadie (2001, p. 305), pela qual no *Fédon*, Sócrates, mesmo estando prestes a morrer, tenta consolar seus amigos, dizendo-lhes que, se a morte consiste na separação da alma do corpo, o filósofo deveria ficar contente na presença da morte, visto que ele viveu sua presente vida alegremente preparando-se para a morte ao entregar-se à atividade intelectual. Ou seja, a vida conduzida no e para o pensamento literalmente prepara o filósofo para a separação da alma do corpo à ocasião da morte, já que o corpo e tudo aquilo que é de natureza material nunca foram uma prioridade na vida do filósofo. Assim, a introspecção praticada pelo filósofo por meio da atividade noética serve como um meio de ‘purificação’ da alma em relação ao corpo:

Pois bem, e o que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma e a habitar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente, quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo? (PLATÃO, 2000, p. 44).

Eis, portanto, como o filósofo se distingue do restante da humanidade e em que consiste o principal de sua atividade: “[...] o empenho em libert[ar a alma] não dizemos nós que apenas existe de veras e de forma constante nos que praticam a fundo a filosofia, e que é certamente nessa libertação e separação da alma que o filósofo se exercita?” (PLATÃO, 2000, p. 44).

Por isso, a morte, isto é, quando finalmente ocorre a separação definitiva da alma do corpo, é precisamente aquilo para o que o verdadeiro filósofo se exercitara durante toda sua vida ‘encarnada’. Logo, quem se afasta dos sentidos e dos apelos corpóreos durante a vida encarnada terrena não teme a morte: “Bem vê, seria ridículo, como afirmava de início, que um filósofo se exercitasse toda a vida em viver da maneira mais próxima da condição de ‘morto’ para justamente se afligir quando vê chegada a sua hora” (PLATÃO, 2000, p. 45). E nessa empreitada a virtude principal do filósofo, em sua preparação para a morte, é a temperança, pois a prática dessa virtude “[...] consiste em refrear o ímpeto das paixões [corpóreas], em opor-lhes uma atitude de indiferença e comedimento [...]” (PLATÃO, 2000, p. 46), dado que são os “[...] filósofos, [...] aqueles

que no mais alto grau desprezam o corpo e vivem no amor da sabedoria [...]” (PLATÃO, 2000, p. 46). Conseqüentemente, a prática da temperança, isto é, o desprezo de tudo o que é corpóreo, conduz à introspecção e é disso que pode resultar uma alma pura, ou seja, uma alma que teve o mínimo possível de interação com o corpo. E seria precisamente essa alma pura, a alma do filósofo, aquela que estaria mais bem preparada para a morte.

Eis, em resumo, como Platão entende a função da filosofia para a separação da alma do corpo no *Fédon* e de que maneira a introspecção participa desse processo:

[...] Quando a filosofia toma conta de uma alma [...], eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la, demonstrando que tudo que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como ilusório é também o que indaga por meio do ouvido e dos restantes sentidos. E assim a convence a voltar lhes as costas, [...] exorta-a a isolar-se e a concentrar em si todas as forças, a não se fiar senão nela mesma em tudo que capte em si e por si pelo pensamento, quando toma por objeto a realidade dos seres em si mesmos (PLATÃO, 2000, p. 66).

Podemos ver, portanto, que todo esse apelo platônico à introspecção, isto é, ao afastamento dos sentidos corpóreos e a concentração da alma em si mesma pode ser resumido naquela famosa passagem de Santo Agostinho mencionada na introdução desse texto: “Não vás para fora, retorna a ti mesmo. No homem interior habita a verdade” (AGOSTINHO, *De vera religione/Sobre a verdadeira religião*, XXXIX, 72). Vejamos a seguir se o mesmo pode ser aplicado a Descartes.

3. Dualismo corpo-alma e Introspecção em Descartes

Parece haver certas evidências de que uma retórica e uma ‘proposta introspectiva’ de investigação podem ser identificadas em grande parte das *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes⁴. Já na Primeira Meditação, de modo similar a Platão, Descartes acusa sua percepção sensorial de enganá-lo e, desse modo, ela o estaria afastando do caminho da verdade: “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos

⁴ As *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes (doravante *Meditações Metafísicas* ou simplesmente *Meditações*) são compostas por seis curtas meditações, isto é, seis partes ou capítulos.

enganaram”⁵ (CASTILHO, 2004, p. 23). No entanto, ao contrário do que vemos em Platão, essa acusação contra a percepção sensorial leva Descartes a engajar-se em uma ‘análise cética’ contra os sentidos, a qual será decisiva para introduzir uma ‘guinada introspectiva’ em sua filosofia. De fato, “os exercícios céticos da Primeira Meditação [...] dão ao sujeito que medita uma técnica para ‘afastar a mente dos sentidos’ [...], revogando [assim] o assentimento a tudo que era percebido através das imagens corpóreas, de modo que a mente possa fazer uso de seu autoconhecimento interno” (MENN, 1998, p. 253).

Nesse sentido, em seu esforço de libertar-se das crenças habituais da vida cotidiana e concentrar-se em seu ‘eu interior’, Descartes se questiona na Segunda Meditação: “Acaso estou atado assim ao corpo e aos sentidos que, sem eles, não possa ser?” (DESCARTES, 2004, p. 25). Como sugerido anteriormente, o ato de “afastar a mente dos sentidos” é o mais importante passo para o estabelecimento de um método ou perspectiva introspectiva. Não é por outra razão que Descartes afirma:

[...] para que a mente possa perceber distintamente sua própria natureza, é preciso muito cuidado em mantê-la afastada da imaginação [...], porque imaginar não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. De sorte que reconheço que nada do que posso compreender com a ajuda da imaginação pertence ao conhecimento que tenho de mim (DESCARTES, 2004, p. 51).

É graças a esse movimento em direção à sua natureza interior, ao ‘eu’ ou *self*, que Descartes se imbuí em uma perspectiva introspectiva que, tendo sido empregada nas duas primeiras meditações, irá conduzi-lo da ‘dúvida cética’ à certeza de sua própria existência (representada pelo famoso argumento do *cogito*), a primeira verdade atingida através da abordagem introspectiva.

A seguir, após ter chegado ao argumento do *cogito*, ou seja, ter se descoberto como uma natureza essencialmente imaterial e pensante que pode existir de forma independente do corpo, a abordagem introspectiva continua a ser explicitamente anunciada logo no começo da Terceira Meditação, já sugerindo a maneira ‘introspectiva’ através da qual também a existência de Deus será provada a seguir nessa mesma

⁵ Na Sexta (e última) Meditação Descartes volta a reforçar essa constatação atinente aos sentidos: “É verdade que [...] muitas experiências foram abalando paulatinamente toda a confiança que tinha nos sentidos. [...] Depreendia eu que os juízos sobre as coisas dos sentidos externos eram errôneos” (DESCARTES, 2004, p. 165).

Meditação.⁶ Ecoando palavras semelhantes às pronunciadas por Sócrates no *Fédon*, Descartes, expondo claramente um ‘projeto introspectivo’, se propõe a seguinte tarefa investigativa baseada na exclusão de tudo o que é corpóreo e sensorial e no direcionamento do pensamento ao seu ‘eu’ interior:

Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou [...] passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas e, em solilóquio comigo mesmo, inspecionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo (DESCARTES, 2004, p. 69).

A seguir, também no início da meditação seguinte, a Quarta, Descartes volta a enfatizar seu compromisso aparentemente inquestionável com a abordagem introspectiva:

Nestes dias, acostumei-me de tal maneira a afastar a mente dos sentidos e tanto cuidado pus em notar que é muito pouco o que verdadeiramente se percebe sobre as coisas corporais, muito mais sobre a mente humana e mais ainda sobre Deus, que agora já não encontro dificuldade alguma em apartar o pensamento das coisas sensíveis, dirigindo-o às que são somente inteligíveis e separadas de toda matéria (DESCARTES, 2004, p. 109-111).

Após ter apresentado as evidências que permitem sugerir que Descartes adotou uma estratégia introspectiva bastante semelhante à de Platão e a aplicou em suas *Meditações* para conduzir a bom termo seu projeto metafísico, devemos nos perguntar qual teria sido a razão que levou o filósofo francês a fazê-lo. Em outras palavras, o que teria levado Descartes a recorrer a uma estratégia semelhante à de Platão no *Fédon* para estabelecer uma metafísica baseada no dualismo alma-corpo e na prova da existência de Deus? A hipótese interpretativa que pretendo avançar para explicar essa questão consiste em sugerir que o filósofo francês encontrou na introspecção, que resulta na distinção entre alma e corpo, uma maneira tácita e indireta de atacar o hilemorfismo aristotélico⁷.

⁶ Aqui parece ser mais uma vez válido a comparação com o ‘platônico’ Santo Agostinho. De acordo com Taylor, a principal razão que levou Agostinho a adotar uma perspectiva introspectiva foi para provar a existência de Deus: “Para Agostinho, o caminho para o interior era apenas uma etapa para o caminho rumo ao superior. Algo similar permanece em Descartes, que também prova a existência de Deus partindo do autoconhecimento do agente pensante” (Taylor, 1989, p. 156).

⁷ Digo ‘tácita e indireta’, pois Descartes não tematiza expressamente o ataque ao hilemorfismo nas *Meditações*, embora estivesse *prima facie* evidente a qualquer leitor – e isso as *Objecções* comprovam – que Aristóteles era abertamente o foco de toda a argumentação. Este é claramente o objetivo de se realizar uma distinção real entre mente e corpo. Assim, não parece ser por acaso que “Descartes sugere a Elisabeth que a interação entre a alma e o corpo opera de modo idêntico à relação entre a forma e a matéria na teoria do

A ontologia hilemórfica de Aristóteles, que foi amplamente aceita e desenvolvida durante a Idade Média pelos filósofos escolásticos, sobretudo através da doutrina das formas substanciais, sustenta que toda substância, isto é, tudo que existe, é um composto de forma e matéria. Em um ser humano, por exemplo, a forma corresponde à alma e a matéria equivale ao corpo⁸. Assim, a introspecção propugnada no *Fédon* e retomada por Descartes nas *Meditações*, sendo uma maneira de afastar o indivíduo dos sentidos corpóreos e do mundo material, afim de dirigir e concentrar a atenção e a reflexão do mesmo em seu interior, ou seja, na alma, permite a Descartes, por analogia, elaborar seu ataque ao hilemorfismo por meio de sua distinção entre corpo e alma, resultando no famoso dualismo de substâncias. Portanto, é o método da introspecção, que permite a Descartes “afastar a mente dos sentidos” (DESCARTES, 1996, Vol. 7, p. 12), o que, em termos aristotélicos, significa isolar a forma da matéria⁹. Portanto, vê-se claramente que o introspectivismo platônico se adequa perfeitamente bem às intenções cartesianas de atacar o hilemorfismo e propor a separação da alma/forma do corpo/matéria.

É nesse sentido da ruptura com o hilemorfismo e do consequente estabelecimento do dualismo substancial alma-corpo que pode ser entendida a seguinte afirmação do grande medievalista Étienne Gilson: [...] “a crítica às formas substanciais confere seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão” (GILSON, 1951, p. 189). Assim, a superação da ontologia hilemórfica, que tinha na doutrina das formas substanciais uma das suas principais manifestações, ocupa um lugar fundamental na construção de todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à refutação da filosofia natural escolástica, onde as formas substanciais eram fartamente empregadas. Por isso, estou plenamente de acordo com Gilson, visto que, em Descartes, a recusa do hilemorfismo/formas substanciais está na base da constituição das noções de substância pensante (*res cogitans*) e substância material (*res extensa*).

Além disso, embora Descartes tenha sugerido, em carta enviada aos teólogos da Faculdade de Paris em texto anexo às *Meditações*, que a metafísica seria a temática central

movimento dos escolásticos. Não se trata de analogia, mas de relação de identidade, uma vez que em ambos os casos há interações entre o pensamento ou forma e a extensão ou matéria” (CUSTÓDIO, 2015, p. 175).

⁸ “Nas substâncias compostas conhece-se a forma e a matéria, como no Homem a alma e o corpo” (AQUINO, *De ente et essentia*, Cap. II, prgf. 1, p. 8).

⁹ Sobre o hilemorfismo aristotélico, cf. Angioni, 2006, pp. 53-54.

das *Meditações* - “Sempre julguei, escreve Descartes, haver duas questões precípuas entre aquelas que devem ser demonstradas [antes] pela Filosofia do que pela Teologia: Deus e a alma” (DESCARTES, 1996, p. 1 [AT 7, *Meditações*]) -, seu verdadeiro objetivo era fundamentar, através da introspecção que destruiria a ontologia hilemórfica de Aristóteles, sua nova física mecanicista. Com efeito, acerca dos objetivos antes ‘científicos’ do que ‘metafísicos’ de se estabelecer uma distinção entre ‘corpo/matéria-extensão’ e ‘alma-pensamento/forma’, Forlin esclarece que

é comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está interessado é na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressupõem os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objetivo apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática (FORLIN, 2010, p. 89-90).

É dessa maneira, portanto, que se pode sustentar que a introspecção está na base da nova ciência física elaborada por Descartes, um propósito que manifestamente o distingue de seus predecessores Platão e Agostinho.

5. Considerações finais

Apesar das semelhanças e do parentesco que tentou-se evidenciar acima entre os ‘métodos introspectivos’ de Platão e Descartes, os propósitos ambicionados por ambos autores ao adotar essa abordagem visando a separação ou distinção da alma do corpo são notoriamente distintos. Em Descartes, claramente encontramos objetivos científicos no uso da introspecção. Com efeito, “seu [...] [de Descartes] propósito ao seguir nas *Meditações* o caminho da dúvida à [certeza] de si mesmo [*cogito*], e de si mesmo à [prova da existência de] Deus [...], é estabelecer algo de firme e duradouro nas ciências, isto é, [...] uma física matemática” (BROADIE, 2001, p. 13). No entanto, como se trata, de um projeto científico fundamentalmente anti-aristotélico, baseado na rejeição do hilemorfismo e das formas substanciais, esses propósitos não podem ser pública e abertamente admitidos, justamente por se oporem às doutrinas defendidas oficialmente

pela autoridade da Igreja Católica. Por isso, é em sua correspondência pessoal que Descartes dá vazão aos verdadeiros propósitos de suas *Meditações*, como o atesta a seguinte passagem de uma carta enviada ao seu amigo Marin Mersenne:

[...] Eu vos direi, entre nós, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas, por favor, não o digais a ninguém, pois aqueles que prestigiam Aristóteles talvez dificultem mais sua aprovação; eu espero que aqueles que as leiam se acostumem insensivelmente com os meus princípios e reconheçam sua verdade antes de perceberem que eles destroem os de Aristóteles (DESCARTES, 1996, Vol. 3, p. 297-8).

Em Platão, ao contrário e à diferença de Descartes, o tema da separação da alma do corpo está carregado com uma finalidade que poderíamos chamar de ‘ético-escolástica’. Por isso, o filósofo, praticando o ascetismo através da temperança, o que o coloca na rota da introspecção, é aquele que melhor está preparado para a morte, já que está habituado a se concentrar na atividade da alma e ignorar, tanto quanto possível, aquilo que diz respeito ao seu corpo e aos sentidos. Assim, a prática da introspecção seria uma espécie de ‘morte antes da morte’, pois “[...] não será isso que chamamos ‘morte’, quero dizer, a libertação e a separação da alma relativamente ao corpo?” (PLATÃO, 2000, p. 44).

Parece ficar claro, então, que, para Platão, a atividade noética, isto é, o exercício teórico que prepara a separação da alma do corpo constitui não somente o caráter distintivo, mas também o objetivo último do fazer filosófico, já que o próprio filósofo se define como sendo o mais hábil para implementá-la. Em Descartes, ao contrário, a distinção entre a alma e o corpo é certamente a primeira etapa do filosofar, visto que é esta distinção que estabelece os alicerces para todo o fazer filosófico que será posteriormente desenvolvido a partir daquela distinção, o que era entendido principalmente como prática científica. Assim, para Descartes, a distinção entre a alma e o corpo é apenas o ponto de partida da filosofia, ao passo que, para Platão - pelo menos tal como pode-se constatar no *Fédon* - ela seria, de acordo com o ponto de vista defendido pelo *morituro* Sócrates, o ponto de chegada da atividade teórica e prática do filósofo.

Referências

AGOSTINHO. *De vera religione/Sobre a verdadeira religião*. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm. Data do acesso: 10/09/2021.

- _____. *De Trinitate/Sobre a Trindade*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>. Data do acesso: 24/09/2021.
- ANGIONI, L. (2006). Necessidade, teleologia e hilemorfismo em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Vol. 16, pp. 33-57.
- AQUINO, T. *De ente et essentia*. Disponível em:
<https://www.corpusthomicum.org/oe.html>. Data do acesso: 12/05/2022.
- BROADIE, S. (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101 vol. 2, p. 295 - 308.
- CORNELLI, G. (2016). A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no Fédon. *Archai*, n. 16, jan. -apr., p. 203 -222.
- CUSTÓDIO, M. A. D. “A interação entre forma e matéria em Tomás de Aquino e as interações no sistema cartesiano”. *Kriterion* (UFMG), V. 56, pp. 173-189, 2015.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução, introdução e notas Fausto Castilho, edição bilingue. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004.
- _____. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam; Paul Tannery, 11 vols. Paris: Vrin, 1996.
- DIXSAUT, M. (2003). *Platon: Le désir de comprendre*. Paris, J. Vrin.
- FORLIN, E. “A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna”. *Perspectiva filosófica* (UFPE), V. 34, pp. 81-96, 2010.
- GILSON, É. (1951) *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- MENN, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, comentário e notas Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília, Ed. UnB, 2000.
- TAYLOR, C. (1992). *The sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em: 16/04/2022
Aprovado em: 20/05/2022