

# O corpo cartesiano entre Platão e Ponty

João Batista Prates<sup>1</sup>

Cleo Leiva Soares<sup>2</sup>

## RESUMO

Este texto pretende situar, em panorama, a posição de Descartes entre o paradigma antigo e o contemporâneo para a filosofia: se está distante do ascetismo platônico, todavia, ao afastar-se da tradição de um lado, quando nos aduz a possibilidade de pensarmos por nós próprios e, assim, concebermos o mundo sem o auxílio de outrem, por outro, aproxima-se dela, ao relegar o corpo a uma posição inferior em relação à alma. Merleau-Ponty, em uma tentativa de superação, tenta escapar ao reducionismo cartesiano, ao expressar que nós enxergamos com o corpo, com a visão. Para este último, no traço das filosofias vitais e das fenomenologias que animam o contemporâneo, o corpo está implicado no conhecimento.

**Palavras-chave:** História da Filosofia. Cartesianismo. Fenomenologia.

## Cartesian concept of body between Plato and Ponty

### ABSTRACT

This paper intends to draw a panorama of the Cartesian discussion through the history of philosophy. Descartes moves away from the platonic ascetism and from the ancient philosophy as he defends our capacity of think for ourselves, but also, by doing so, moves closer to it by diminishing the body in relation to the spirit. Ponty, in an attempt of surpassing Descartes, express a philosophy of the body by affirming that we can only think by, with and trough the body. Following the new paradigm for philosophy, given by the vitalisms and the phenomenologies, body is now implied in knowledge and through the senses we can not only acess them, but process them also.

**Keywords:** History of philosophy. Cartesianism. Phenomenology.

## 1 INTRODUÇÃO

“A meu ver, nem é preciso destruir nada, mas só e unicamente destruir na humanidade a ideia de Deus, eis de onde é preciso começar! É daí, é daí que se precisa começar – oh, os cegos, que nada compreendem! Quando a humanidade, sem exceção, tiver renegado Deus (e creio que essa era – um paralelo aos períodos geológicos – virá), então cairá por si só, sem antropofagia, toda a velha concepção de mundo e, principalmente, toda a velha moral, e começará o inteiramente novo. Os homens se juntarão para tomar da vida tudo o que ela

---

<sup>1</sup> Bacharel e licenciado em Filosofia pela UNIFESP (2018); especialista em docência com ênfase na Educação Básica pelo IFMG (2020); mestrando em Filosofia pela UNIFESP. E-mail: Batistaprates1@gmail.com.

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Federal de São Paulo, em Psicologia (bacharelado) pela Universidade São Marcos e com pós-graduação no curso de especialização em Psicopatologia e Saúde Pública, pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. Experiência nos âmbitos da psicologia clínica, saúde pública e educação. E-mail: cleoleivasoares@gmail.com.

pode dar, mas visando unicamente à felicidade e à alegria neste mundo. O homem alcançará sua grandeza imbuindo-se do espírito de uma divina e titânica altivez, e surgirá o homem-deus.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 840).

A primeira parte deste trabalho tem por escopo passar concisamente pela Primeira, Segunda e Terceira Meditações, em **Meditações Metafísicas**, de Descartes, aduzindo as principais concepções. A segunda parte consiste na tentativa de discussão desses conceitos à luz de outros autores, como Platão e Merleau-Ponty, para dar um panorama do desenvolvimento da filosofia em sua história, notadamente da noção de deidade e criação, temas clássicos de metafísica. Inicialmente, é mister situar Descartes numa corrente filosófica, a saber, o racionalismo, que pressupõe a existência de conhecimentos dissociados e independentes da experiência ou dos dados dos sentidos. Para Descartes, através da luz natural (pensamento), é possível discernir o verdadeiro do falso, e, para tanto, faz-se necessário enveredar por um caminho determinado, neste caso, um método. O método cartesiano tem por características os seguintes aspectos: o critério norteador é o da verdade, clareza e distinção; deve-se analisar o objeto de estudo, ou seja, fragmentá-lo para analisar suas partes; uma ordem deve guiar o pensamento, por meio dos elementos mais simples aos elementos mais complexos; e, ao final, é preciso realizar revisões e enumerações plenas.

## 2 RACIONALISMO CARTESIANO

Na Primeira Meditação, vemos que é necessário desfazer-nos de todas as opiniões anteriores, uma vez que encerram dúvida ou mesmo falsidade, para que se possam alcançar os saberes indubitáveis, perscrutando, assim, os princípios que alicerçavam tais conhecimentos e opiniões. Tais conhecimentos e opiniões foram adquiridos através dos sentidos, todavia estes não satisfazem o critério de verdade e indubitabilidade, pois não se pode confiar plenamente em algo que já nos impeliu ao engodo. É possível duvidar não somente dos sentidos, como também de tudo que nos circunda, e até mesmo da própria existência, como a dimensão onírica assim o comprova, visto que amiúde não conseguimos discernir o sonho da realidade.

Ao expressar que um Deus (como representação teórica, não o Deus teológico judaico-cristão) teria criado o universo, Descartes exprime que Ele é bom por natureza e, por conseguinte, não o levaria ao erro, destarte, é necessário o advento de outro conceito. O gênio maligno então aparece como um recurso psicológico, podendo conduzir a razão ao engodo e à dúvida. O gênio maligno é o recurso do psiquismo que garante a existência da dúvida plena, uma vez que, até este momento, não fora possível chegar a algum conhecimento indubitável. O gênio maligno tem por função colocar tudo o que se pensa existir em dúvida, como recurso metodológico de contestação às

ideias anteriores, para que se possa chegar à certeza. Esse recurso psicológico faz com que a razão fique em constante alerta, ao duvidar radicalmente de tudo; essa enorme manutenção da dúvida poderá engendrar uma grande certeza, pois quanto maior a dúvida, maior será o conhecimento indubitável.

Já na Segunda Meditação, chega-se à primeira certeza: ao refutar a existência de qualquer corpo ou sentido, isto é, qualquer objetividade, e com base no recurso da dúvida, apresenta-se o conceito de que “sou porquanto penso”, visto que, não obstante os ardis empregados pela entidade enganadora, tal afirmação é necessariamente verdadeira em todos os momentos em que a enuncio ou em que a concebo em minha mente. Assim, é a capacidade de pensar que garante a existência do ser, porquanto ele pensa, ele existe. A capacidade de duvidar, por meio do recurso psicológico do gênio maligno, garante a existência do ser; é por possuir o atributo de duvidar, um apanágio do pensamento, da razão, da luz natural, que o ser pode atestar sua existência com plena certeza, de modo indubitável, satisfazendo, assim, os critérios do método cartesiano.

Por meio do argumento da cera, Descartes reafirma que os sentidos podem induzir ao erro. Se a cera é submetida ao fogo, por exemplo, suas qualidades, percebidas pelos sentidos, se modificam, pois todas as características que anteriormente se apresentavam aos sentidos se transformam, mas a mesma cera, modificada, permanece. Desse modo, a cera aparece como um corpo extenso, flexível e mutável, suscetível a uma grande variedade de modificações. Não é através dos sentidos que se pode conhecer a cera, pois ora a cera aparece de uma maneira, ora de outra maneira, mas por meio da razão.

Pode-se concluir que os corpos induzem ao erro e por isso mesmo não satisfazem o critério de clareza e distinção. De acordo com as circunstâncias, as substâncias extensas podem surgir, à mente, das mais variadas formas. A razão concebe o corpo enquanto extensão. Por meio dos sentidos somente é possível observar as características das substâncias extensas, suas modificações. Entretanto, nos sentidos não estão contidas as ideias. Destarte, os sentidos diferem-se da razão. O espírito concebe os corpos por meio de seu apanágio imanente, que é o pensar, e não por meio da imaginação ou dos sentidos.

Descartes conclui, assim, que não há nada mais fácil de conhecer do que o próprio espírito. Aqui, mais uma vez podemos perceber a incidência do método, pois o caminho cartesiano trilhado até então fora do elemento mais simples ao mais complexo. As ideias dos sentidos são provenientes da razão, uma substância imaterial, em contraste com a coisa extensa, o corpo, substância material. Fica ressaltado mais uma vez, conforme Descartes, que o alicerce para todo e qualquer conhecimento se encontra no pensamento e não na experiência.

Uma vez abandonado o recurso do gênio maligno, como dúvida constante, na Terceira Meditação, buscar-se-á a comprovação da existência de um Deus que não é enganador. Chegamos a uma subdivisão do conceito de ideia: há ideias que são imagens, representações, das coisas extrínsecas ao ser; outras são vontades ou afecções, que dizem respeito ao desejo e aos sentimentos vivenciados pelo sujeito, como o temor, por exemplo; por fim, as ideias como juízos. Os dois primeiros grupos de ideias, imagens e vontades, não podem ser falsos. Não se questiona aqui se o objeto representado existe ou não, pois sua representação pela razão é verdadeira, assim como a vontade também é verdadeira, mesmo que coisas nocivas ou inexistentes sejam desejadas. Os juízos podem incorrer em erro, visto que é possível julgar que há conformidade entre as ideias presentes em si mesmo e as coisas extrínsecas. Sem julgamento entre a correspondência das ideias contidas no sujeito e entre as coisas do mundo, da realidade objetiva, não haveria erro; se o sujeito, neste caso, considerasse apenas as ideias contidas em si, sem tentar encontrar correspondência com a objetividade.

Descartes aduz a concepção de que há ideias congênitas, nascidas com o sujeito, como há ideias que são extrínsecas, de fora do sujeito, e ideias engendradas pelo próprio sujeito. Segue-se que existe uma realidade objetiva que fora engendrada por uma substância infinita (Deus), que, por ser a causa de tudo, possui mais realidade objetiva que o seu efeito, as substâncias finitas, as coisas do mundo. Desse modo, é possível pensar que o menos perfeito não pode engendrar o mais perfeito, tampouco que o nada pode gerar alguma coisa. A substância infinita, perfeita, contém em si as substâncias finitas, e tal asserção está de acordo com o critério de clareza e distinção. Portanto, as ideias ou representações das coisas extrínsecas, como as aduzidas por Descartes, calor, pedra, por exemplo, não podem ter sido inoculadas no sujeito senão por uma causa que possua tanta realidade quanto o seu efeito.

Descartes ressalta que isso é verdadeiro porquanto não há necessidade de transmissão da realidade formal ou atual da substância infinita, pois a ideia é uma produção da mente e por isso mesmo não pressupõe uma existência para além do que um modo de pensar. Tais ideias possuem em si realidade objetiva. Aqui temos a primazia da subjetividade diante da objetividade; a subjetividade, a razão, o pensamento e seus atributos, como o pensar, através de sua natureza, que é proveniente de uma substância infinita, determina a objetividade, pois a primeira, ao ter como causa uma substância infinita que contém em si mais realidade formal e objetiva, engendra a segunda.

Destarte, o homem só pode conceber a ideia de uma substância infinita por ser ele mesmo uma substância finita. O infinito é anterior ao finito. Por conseguinte, o sujeito deseja porquanto lhe falta algo, pois ele é imperfeito e incompleto, em comparação com a concepção que ele tem de uma substância perfeita e completa. Não há necessidade de compreensão do infinito para que tal

concepção seja verdadeira, visto que seria impossível uma substância de natureza finita elucidar a substância infinita. A substância infinita é ato, ela é, em contraste com a substância finita, que contém em si a potencialidade inata, proveniente da substância perfeita, para a aquisição de conhecimento. Todavia, a substância finita não pode alcançar o estado da substância infinita, como já fora supracitado, por sua natureza imperfeita, potência e ato, em comparação com a substância perfeita, que é somente ato. Por conseguinte, a realidade objetiva de uma ideia não pode ser engendrada por uma substância que existe em potência. Daí, uma vez mais, a concepção de que a substância infinita engendrou todas as substâncias finitas, inclusive as ideias inatas que o sujeito carrega em si.

Caso fosse o sujeito o criador de si mesmo, ele não seria um ser desejante, incompleto e imperfeito. As ideias inatas, como a ideia da substância infinita, são como a nódoa do artífice em sua obra. Essa substância infinita, Deus, não pode ser enganadora, visto que o engodo advém de uma carência, de uma imperfeição. Por fim, chega-se à conclusão de que o sujeito não está sozinho no mundo, não obstante o espírito ser a causa da ideia e, respectivamente, de sua realidade objetiva, pois uma causa perfeita e infinita engendrou as ideias que contêm maior realidade objetiva. O ser não é a causa de si mesmo, tampouco da realidade objetiva.

### **3 LIBERDADE E MUNDO SENSÍVEL**

Através da criação continuada, o infinito, que é atual, nos é dado continuamente; a substância infinita (Deus), enquanto causa que nos põe, mantém a nossa existência, de modo que não somos o nosso corpo, senão nosso espírito, e necessitamos ser mantidos porquanto somos finitos. Como vimos na experiência que Descartes aduz em relação à cera, a nossa relação com a coisa extensa se dá por meio da ideia que concebemos dos objetos, ao passo que seus apanágios sensíveis são atinentes à realidade material, finita. Mesmo que os objetos do mundo sensível sofram modificações, se nós os concebemos por meio da ideia, que é a forma geral do pensamento, estamos em contato com a sua realidade objetiva. O pensamento não é figurativo, é imanente e opera em si mesmo, sem necessitar de imagens, tampouco do corpo. Desse modo, qual é a função do mundo sensível nas *Meditações Cartesianas*?

Conforme o inatismo cartesiano, carregamos em nosso espírito, desde o nascimento, as ideias de todas as coisas, pois somos seres dicotômicos: embora sejamos finitos, somos, outrossim, portadores de um quinhão, a saber, o pensamento, que é infinito e, por conseguinte, atual. Nós vemos com os olhos do espírito, de acordo com Descartes. Para Platão, *mutatis mutandis*, a verdade e a realidade não estão na esfera do sensível (aqui, de certo modo, o pensamento platônico e

cartesiano convergem, visto que a coisa extensa não conduz ao conhecimento verdadeiro), senão na dimensão do inteligível.

O mundo sensível, todavia, para Platão, tem uma função que está ligada à memória. Tanto no Fedro (pp. 60 a 67, entre 245d e 251a) como no Fédon (pp. 84 e 85, entre 74d e 76a), vemos que a alma está atrelada à teoria das reminiscências: para Platão, as ideias eternas são o verdadeiro ser, são as formas verdadeiras, ideias em si que se encontram num mundo suprassensível, e as almas, antes de sua corporificação, contemplaram as ideias (em si) eternas e a percepção sensível dos objetos materiais lhes desperta uma recordação dessas ideias, restabelecendo o elo com o verdadeiro conhecimento. No **Fédon**, Platão expressa que o aprendizado verdadeiro é uma reminiscência (76a-b), destarte, a palavra grega que designa a verdade é *ἀλήθεια* (*alêtheia*), que significa literalmente ausência de esquecimento. A lembrança, como faculdade da memória, leva ao conhecimento verdadeiro, ou seja, é preciso enveredar pelo caminho da realidade objetiva (via contato com as coisas materiais) para ascender à verdade, às ideias eternas, simples e imutáveis. Enquanto, em Platão, o infinito é transcendente e presente no ser em forma potencial, uma vez que ele precisa rememorar para acessar o conhecimento, para Descartes, o infinito é imanente, atuando no ser através do pensamento. É possível pensar que estamos no terreno do solipsismo, em que toda a realidade se reduz à experiência do pensamento enquanto atividade atrelada ao infinito.

Deus, como substância infinita, e causa de mim mesmo, proporciona liberdade, ao colocar-me, através do pensamento, em contato com o infinito. É curioso como esta perspectiva com relação à deidade metafísica difere daquela que encontramos em **Os Irmãos Karamázov**, de Dostoiévski, onde Deus impõe um limite moral às ações humanas. Caso Deus não existisse, tudo seria permitido ao homem. Tal liberdade, porque amoral, seria deletéria, na visão (teológica) de Dostoiévski.

Não obstante a liberdade que a concepção cartesiana apresenta, visto que não é possível pensar através do outro – não há heteronomia nas Meditações – desagrilhoar-se da tradição e da transcendência custou a separação da alma e do corpo, e, como corolário dessa dissociação, o rebaixamento do mundo sensível a um espaço indefinido, quase esmaecido. Recrudesce a concepção, judaico-cristã (e platônica, portanto), do corpo como mero repositório da alma. No diálogo Fédon, Platão (1972, p. 73), em 66b, por meio do personagem Sócrates, expressa que a ascensão às coisas verdadeiras, em si, somente é possível após despojarem-se os seres dos sentidos:

Sim, é possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca. E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! O corpo é o cárcere da alma. Descartes está distante do ascetismo platônico, todavia, ao afastar-se da tradição de um lado, quando nos aduz a

possibilidade de pensarmos por nós próprios e, assim, concebermos o mundo sem o auxílio de outrem, por outro, aproxima-se dela, ao relegar o corpo a uma posição inferior em relação à alma. Merleau-Ponty tenta escapar ao reducionismo cartesiano, ao expressar que nós enxergamos com o corpo, com a visão. O corpo está implicado no conhecimento, é através dos sentidos que podemos acessá-lo:

Meu movimento não é uma decisão do espírito, um fazer absoluto, que decretaria, do fundo do retiro subjetivo, uma mudança de lugar milagrosamente executada na extensão. Ele é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão. Digo de uma coisa que ela é movida, mas, meu corpo, ele próprio *se move*, meu movimento *se desenvolve*. Ele não está na ignorância de si, não é cego para si, ele irradia de um si. (PONTY, 2013, p. 19)

Dando continuidade à crítica ao solipsismo engendrada por Descartes, ou, em outras palavras, a seu subjetivismo como criador da realidade, Merleau-Ponty ressalta que o ser é, concomitantemente, aquele que vê e aquele que é visto, por si próprio e pelo outro, e seu corpo encontra-se entre os objetos materiais, é parte indissociável do mundo. Como ser movente, as coisas do mundo são como uma extensão do corpo, à medida em que nos movimentamos deslizando por algo que é parte constitutiva de nossa compleição. A visão, por conseguinte, incide no mundo e é inerente a ele, espalha-se em meio às coisas. Não há dissociação entre subjetividade e objetividade: o corpo está atrelado à realidade onde as coisas se nos apresentam como que imbricadas; a pintura, para Merleau-Ponty, torna visível aquilo em que nos imiscuímos e, portanto, não conseguimos vislumbrar à primeira vista, por estarmos justamente misturados. A pintura organiza esse imbricamento e a torna visível.

Assim, conhecemos o mundo por meio da visão corpórea, e não da alma, como nos informou Descartes. Não nos é possível deslocarmo-nos do mundo para contemplá-lo através dos olhos do espírito, visto que o tecido do mundo está presente em nós, somos extensão da realidade objetiva. Nossa visão exerce sua função em meio às coisas; estamos para os objetos como eles estão para nós, somos visíveis e videntes, num mesmo ato, simultaneamente.

Não é fácil evidenciar a intencionalidade motora pura: ela se esconde atrás do mundo objetivo que contribui para constituir. A história da apraxia mostraria como a noção de representação quase sempre contamina e finalmente torna impossível a descrição da Práxis. (...) Todo o aparelho sensoriomotor de um membro está, por assim dizer, desarticulado do processo fisiológico total (ibid., pp. 40-41). Normalmente, portanto, toda fórmula de movimento, ao mesmo tempo em que se oferece a nós como uma representação, se oferece ao nosso corpo como uma possibilidade prática determinada. A apraxia só se tornará compreensível, só se fará justiça às observações de Liepmann se o movimento a fazer puder ser antecipado, sem sê-lo por uma representação, e exatamente isso só é possível se a consciência é definida não como posição explícita de seus objetos, mas, mais geralmente, como referência a um objeto prático tanto quanto teórico, como ser no mundo, se o corpo, por seu lado, é definido não como um objeto entre todos os objetos, mas como o veículo do

ser no mundo. Enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações. A consciência será motora enquanto ela se der uma "representação de movimento". O corpo executa então o movimento copiando-o da representação que a consciência se dá e segundo uma fórmula de movimento que recebe dela. Resta compreender por qual operação mágica a representação de um movimento suscita justamente no corpo esse próprio movimento. O problema só se resolve se deixamos de distinguir o corpo enquanto mecanismo em si e a consciência enquanto ser para si. (PONTY, 1999, p. 630-1).

Merleau-Ponty diz que a visão, para Descartes, era um processo autômato, em que os objetos aduzidos pelos quadros nos fazem entrar em contato com os objetos ausentes; ou seja, um processo mecânico, um simulacro, um jogo de presença-ausência; não há criação, mas apenas a reprodução das coisas existentes, como coisas extensas. A visão não conduziria à verdade. Todavia, conforme Merleau-Ponty (2013, p. 39), não contemplamos as coisas de ponto de vista de seus limites, a visão não é um instrumento de acesso à borda do mundo; estamos, pois, imersos nele, contemplamo-lo de seu interior e ele nos circunda: “Pensando bem, o mundo está ao redor de mim, não diante de mim”. Por fim, em alusão à potência do olho empírico em tornar visível aquilo que subjaz à realidade e que está também oculto em nós, Merleau-Ponty (2013, p. 53) assevera: “A visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do ser”. A fenomenologia pretende superar, assim, a dicotomia cartesiana clássica da História da Filosofia.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Entendamos Filosofia como uma atividade específica do homem; podemos dizer que fizemos (e fazemos) uso da mesma como instrumento ou ferramenta para a busca ou produção de conhecimento (efêmero e relativo) e que, ao mesmo tempo, já constituiu a via para que alcancemos um outro tipo de conhecimento, supostamente universal e que diga respeito ao que é necessário, e não meramente particular ou contingente. Utilizando a filosofia tornamos um discurso esclarecido, e livre dos vícios que carregam quando estão separados da lógica discursiva e do antidogmatismo que só a reflexão filosófica aponta e contra que só ela vacina. Filosofando junto aos textos clássicos somos capazes de atribuir significados ao mundo e quiçá explicá-lo.

Essa vontade parece contraditória e no percurso da história a filosofia já foi vista em dois extremos. Sob a primeira acepção, nos aproximamos muito dos antigos gregos e da sua concepção de logos, matéria prima do desenvolvimento da Filosofia: a lógica Aristotélica quase resumiu a filosofia a um tratado gramático e da argumentação correta, catalogando todos os possíveis esquemas válidos de se referir a qualquer coisa, se valendo da básica predicção a um sujeito qualquer como padrão inevitável para produção de conhecimento, que é tão somente o dizer de algo



que é ou que não é. Nascida para combater o dogmatismo autoritário do mito e, depois, o relativismo aproveitador dos sofistas. Nos dois casos, buscava-se prevenir a ilusão disseminada por discurso, fazendo uso da sabedoria, aplicada a todos os objetos.

Após um novo processo de dogmatismo, agora cristão, chegamos à modernidade com o modelo aristotélico remexido de todas as maneiras, mas conservando os silogismos como verdade. A modernidade, como uma vez fizeram os antigos, se desvencilhou dos dogmas, mas negou a tradição lógica junto e o que era fundamental à filosofia parece se esvaír; agora já não delimitada, ela passa a ser uma reflexão de outra ordem, buscando teorias gerais do funcionamento das coisas, já aqui se misturando e se tornando quase indistinguível da ciência (a não ser justamente pelo caráter geral da investigação). Falava-se (e ainda se fala) de metafísica, mas simplesmente não havia meios de fornecer a prova definitiva de que os argumentos eram mais que válidos, verdadeiros, o que nos levou à conclusão lógica de Kant, a saber, que a metafísica era impossível como ciência, saber ou certeza. Para Kant, reais mesmo eram os “juízos sintéticos *a priori*”, e caberia à filosofia a tarefa final de explicar como estes eram possíveis, e a resposta seria, já sabemos, devida à estrutura do nosso entendimento (veja: no primórdio, o conhecimento era resultado da estrutura da linguagem; agora, ele o é da estrutura do entendimento humano. Este, por sua vez, não é construído por nós como a linguagem, sendo forçoso falar em criação ainda).

Definirmos a filosofia e o que ela é por natureza depende das circunstâncias temporais em que nos inserimos. Definir filosofia, assim como definir qualquer outra coisa, será sempre uma definição relativa, de alguma pequena faceta do real que a nossa subjetividade capta e concentra. Não faz muito tempo que o foco da reflexão filosófica deixa de ser o sujeito e se torna mais uma vez a linguagem do sujeito. Ora, se foi a comprovação de que, na lógica aristotélica, havia falhas irremediáveis e o seu modelo não englobava a totalidade das coisas às quais podemos nos referir que praticamente enterrou a reflexão acerca do logos como era compreendido, na modernidade, é justamente a nossa incapacidade postulada de nos referirmos às coisas que conhecemos, mas, simplesmente, não podem ser apreendidas pela linguagem como se dá agora que a reviveu. Pela linguagem, não pelas faculdades intelectivas do homem, como propôs Kant, porque foi Wittgenstein quem nos mostrou finalmente que tudo o que fazemos é utilizar representações de relações entre objetos para nos referirmos à outra relação entre objetos e que perguntas ontológicas em si careciam de sentido.

Se nos perguntarmos pela natureza última do tempo, por exemplo, essa clássica pergunta da ontologia, diremos que o tempo é uma sucessão de instantes em um período que chamamos de história. E quanto a um instante? Um instante é um segundo passado, talvez. E o que é segundo, por sua vez? Se respondermos que é “a menor unidade do tempo”, levamos a conversa a uma regressão

infinita. Podemos mostrar, ostensivamente, um relógio e dizer “olhe, o passar de um ponteiro é um segundo”, mas isso ainda não responde “o que é”, só “como se dá, se mede ou representa um segundo”. Podemos facilmente estender a dificuldade linguística a toda ontologia.

A única solução possível é definir tudo o que há como experiência. Eis o que é um instante em última instância: experiência. Toda a realidade é experiência, e é experiência de um sujeito particular que experiencia com os seus sentidos: assim as filosofias vitais nos lançam em novo paradigma para a reflexão filosófica. Podemos discutir mesmo se há um sentido superior na realidade entendida como “objetiva” ou se a experiência nos prende definitivamente na “subjetividade”. Talvez o “interior” não esteja tão “dentro” de nós assim: nas fenomenologias a mente aparece como uma experiência relacional, mais do que como uma coisa. Nesse sentido, Descartes foi pioneiro; para aquele que experiencia a mente, simplesmente basta a sua certeza. Nem que quiséssemos, nunca poderíamos dizer o que é esse som particular que ouvimos, nem o descrever como experienciamos. Mas em o experimentar há a certeza, pelo menos, da experiência, que supõe dois objetos em relação, no mínimo, e os temas cartesianos são atualizados em outras bases na discussão contínua das ideias.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- DESCARTES, RENÉ. **Meditações Metafísicas**. Col. Os pensadores, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- KANT, I. Prefácio A; Prefácio B; Introdução B e Doutrina Transcendental do Método (B 736-766). In: **Crítica da razão pura**. Trad. M.P. Santos & A.F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 2013.
- LAPOUJADE, D. **Potências do tempo**. São Paulo: N-1 edições, 2013.
- LANIER ANDERSON, R. The Introduction to the Critique: Framing the Question. In: Guyer, P. (ed.) **The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**. Cambridge University Press, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PLATÃO. **Fédon**. Os pensadores, vol. III. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009
- PLATÃO. **A república**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.