

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

JOÃO GABRIEL DA VEIGA DE NOCE

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A PERCEPÇÃO NA FILOSOFIA DE DESCARTES

URBERLÂNDIA

2025

JOÃO GABRIEL DA VEIGA DE NOCE

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A PERCEPÇÃO NA FILOSOFIA DE DESCARTES

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

UBERLÂNDIA

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

N756 2025	<p>Noce, João Gabriel da Veiga de, 2001- Uma Investigação sobre a Percepção na filosofia de Descartes [recurso eletrônico] / João Gabriel da Veiga de Noce. - 2025.</p> <p>Orientadora: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.194 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de ,1971-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDU: 1</p>
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 008/25, PPGFIL				
Data:	Trinta de abril de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	2312FIL005				
Nome do Discente:	João Gabriel da Veiga De Noce				
Título do Trabalho:	Uma Investigação sobre a Percepção na Filosofia de Descartes				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Estudos Cartesianos: Descartes, cartesianismo e neo-cartesianismo				

Reuniu-se na Sala CEPFI (5M), Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Luís César Guimarães Oliva (USP); Sacha Zilber Kontic (UFAL); Alexandre Guimarães Tadeu de Soares orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Sacha Zilber Kontic, Usuário Externo**, em 30/04/2025, às 16:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luís César Guimarães Oliva, Usuário Externo**, em 01/05/2025, às 15:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Professor(a) do Magistério Superior**, em 01/05/2025, às 18:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6258099** e o código CRC **4A30C041**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe, Andreza da Veiga, que nunca mediu esforços para me criar e me ver feliz. A minha tia materna, Andrea da Veiga, pelo amor e apoio para seguir a carreira acadêmica sem o qual essa dissertação teria sido impossível. A meu irmão mais novo, Marco Aurélio, por ser meu melhor amigo ao longo de toda a minha vida e pelo constante esforço para me ver feliz. A meu tio e a minha avó paternos, Felipe Bittar De Noce e Marilene Bittar De Noce, pelo esforço e boa vontade de sustentarem um ambiente familiar saudável e amoroso após a morte de meu avô.

Sou grato aos professores que nesses dois anos tornaram a realização dessa dissertação possível. A meu orientador, o professor Alexandre Soares, por me receber com cordialidade e carinho e por sempre fazer o máximo possível para oferecer as melhores condições acadêmicas para o desenvolvimento intelectual de seus alunos. A meu amigo e fiador de minha carreira, o professor Djalma Medeiros, por ter sido o professor que me abriu as portas e por ter-me apresentado e posto no caminho da pesquisa séria. Ao meu professor de latim e grego, Dionatan Acosta Tissot, que me acompanha desde a graduação e sempre faz o máximo por meu desenvolvimento intelectual, também pela amizade e paciência em me ouvir. Também agradeço ao professor Fernando Martins Mendonça que participou de minha qualificação pela recepção calorosa entre seus alunos, pelas ótimas aulas e pelas prazerosas conversas.

A minhas amigas da época de escola que ainda me acompanham Clara Noriega e Helena Simionato dos Santos pelo apoio, paciência e carinho. A meu amigo, Arthur Ianhis, pela duradoura amizade. Também a meu amigo, Victor Formigoni, por ter-me feito rir tantas vezes.

Sou grato a Davi Ayres Ferreira por alguns dos melhores momentos que já passei e a Luiz Guilherme de Oliveira por ter-me ensinado algumas das lições mais valiosas dessa vida, desejo-lhes sucesso na vida e nas carreiras que seguem, tenho certeza de que ajudarão a aplacar a dor de muitas pessoas.

Agradeço a meus colegas e amigos de profissão cujas conversas foram de grande contribuição para a dissertação: Suellen Teixeira, Mateus Patrício, Sunkey, Ryan Pablo, João Lázaro Caixeta, Luísa Aquino Mariano e tantos outros.

Aos membros da banca, o professor Sacha Kontic e o professor Luís César Oliva, pela disponibilidade e prontidão com qual aceitaram ler o meu trabalho e participar de sua arguição.

Por fim, a Universidade Federal de Uberlândia e a Fapemig cuja estrutura e o apoio financeiro permitiram que pesquisa fosse feita de forma intensa.

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma possível leitura para textos em que Descartes trata da percepção sensível. Descartes parece sempre apresentar a percepção segundo uma distinção chave entre percepções e vontades ou entre ideias e outros tipos de pensamento. O objetivo aqui é esclarecer no que essa distinção consiste e se ela é a mesma ao longo da obra de Descartes. Além disso, o trabalho visa explorar como essa distinção é usada por Descartes em pontos importantes de sua filosofia, tais quais: sua teoria do juízo, a prova da existência das coisas materiais, a explicação a interação da alma com o corpo e a definição de paixão da alma. O objeto imediato da investigação é *a Terceira e a Sexta meditações, a Parte um dos Princípios da filosofia e a Primeira Parte das Paixões da alma*. Outros textos como *a Segunda, a Quarta e a Quinta meditações, as Primeiras e Quartas Respostas e correspondência com Elisabeth* são usadas para auxiliar nessa interpretação.

Palavras chaves: percepção, ideia, vontade, corpo, paixão e ação.

ABSTRACT

This paper presents a possible reading for texts in which Descartes deals with sensible perception. Descartes always seems to present perception according to a key distinction between perceptions and wills or between ideas and other types of thought. The aim here is to clarify what this distinction consists of and whether it is the same throughout Descartes' work. In addition, the paper aims to explore how this distinction is used by Descartes at important points in his philosophy, such as: his theory of judgment, the proof of the existence of material things, the explanation of the soul's interaction with the body and the definition of the soul's passion. The immediate object of investigation is the Third and Sixth Meditations, Part One of the Principles of Philosophy, Part One of the Passions of the Soul. Other texts such as the Second, Fourth and Fifth Meditations, the First and Fourth Replies and correspondence with Elisabeth are used to aid this interpretation.

Key words: perception, idea, will, body, passion and action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS PERÇÕES EM DESCARTES A PARTIR DE TRÊS PASSAGENS	12
1.1 Apresentação das três passagens e alguns problemas iniciais de sua interpretação.....	12
1.2 Sobre a percepção e as ideias a partir da Terceira Meditação.....	15
1.3 Ideia ou percepção?	24
1.3.1. O que a ideia é?	24
1.3.2 A realidade das ideias (ou a realidade das coisas possíveis)	32
1.4 O sentido geral de ação e paixão e o sentido restrito da paixão da alma a partir da Primeira Parte das <i>Paixões da Alma</i>	35
1.5 O problema do corpo e sua importância para explicar a percepção sensível	47
2. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL COMPREENDIDA A PARTIR DA AÇÃO E DA PAIXÃO	51
2.1 Os atos passivos da mente: a percepção intelectual ativa, a percepção sensível passiva e o problema da agência.....	51
2.2 O corpo e a estrutura do sentimento.....	59
2.3 O sentimento e os outros corpos	68
2.4 A realidade das ideias sensíveis	75
CONCLUSÃO	84
BIBLIOGRAFIA	87

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar é preciso esclarecer que fiz uma opção por traduzir do original todas as passagens que citei. Ao longo desses dois anos, procurei me tornar proficiente em latim, aproveitei a oportunidade de executar aquilo que aprendi tentando traduzir o máximo possível (o mesmo vale para o francês). Isso, no entanto, não deve ser entendido como uma recusa ou mesmo crítica das traduções existentes em língua portuguesa para os textos que utilizei.

Muitos desses textos foram de especial utilidade na execução das traduções e ajudaram muito no aprendizado do latim. A tradução das *Meditações de filosofia primeira* feita pelo professor Fausto Castilho foi de grande utilidade, não tenho grandes discordâncias com as opções adotadas pelo professor. Outras traduções formam igualmente úteis, a tradução das *Paixões da alma* feita por Bento Prado Junior, a tradução do *Tratado da luz* feita pelo professor Cesar Augusto Battisti. Há também uma tradução da primeira parte dos *Princípios da filosofia* a que não tive acesso. De qualquer forma, quero agradecer aos colegas.

Outros textos de que não há tradução para o português obrigaram a enfrentar diretamente no original. Portanto, a tradução das passagens citadas das *Objeções e repostas* bem com a *Resposta a Burman* são traduções que fiz sem poder contar com a comparação de outras.

Em segundo lugar, a intenção inicial desse trabalho era uma investigação das *Paixões da alma*, mas essa ambição se tornou infactível quando me deparei com um problema específico que julguei dever ser explorado antes que pudesse adentrar profundamente a referida obra. Sob o pressuposto de que o objeto das *Paixões da alma* é um tipo de percepção sensível, tentei mostrar o que é para Descartes a percepção sensível. No *art. 17*, em que Descartes distingue as funções da alma em “percepções” e “vontades”, encontrarei um ponto de partida para a investigação. Mas esse artigo impõe uma pergunta que motivou toda a investigação subsequente: essa divisão entre as funções da alma é uma característica particular desse texto ou encontra base em outras obras de Descartes? A dissertação, portanto, é uma tentativa de elucidar algumas questões que surgem ao longo da leitura de Descartes tendo seu fio condutor a percepção e, mais especificamente, a percepção sensível.

1.1 é uma síntese das três distinções que Descartes faz ao longo de suas principais obras. De fato, há outras passagens em que distinções semelhantes aparecem. No entanto, parece que se reduzem a uma dessas três apresentadas.

A maior diferença está contida na *Terceira meditação* que faz uma divisão entre ideias e outros tipos de pensamentos. Essa divisão se diferencia das outras pelo vocabulário, já que ‘percepção’ está totalmente ausente. Procurei mostrar nos itens 1.2 e 1.3 que essa diferença não é apenas uma variação de léxico, mas que se fundamenta em conceitos diferentes e que tem implicações e usos diferentes. Também tentei explorar em 1.2 o modo como Descartes introduz as ideias sensíveis à reflexão da *Terceira meditação* já que objetivo do trabalho é explorar mais especificamente a percepção sensível.

A comparação das duas passagens me forçou a tentar elucidar os sentidos ‘percepção’ e de ‘ideia’ e, além disso, mostrar como os dois conceitos não são coextensivos, apesar de haver um cruzamento entre eles. Depois mostro que há duas categorias nas passagens dos *Princípios* e das *Paixões* que não estão presentes na *Terceira meditação* e que são o que fundamenta a distinção entre ‘percepção’ e ‘vontade’.

O tópico 1.3 .1 tenta mostrar qual a diferença que há entre a percepção e a ideia a partir da função que esses tipos de pensamento exercem na capacidade de julgar. Essa maneira de mostrar a diferença entre as duas é justificada pelo fato de que tanto nos *Princípios* quanto nas *Meditações* a distinção entre os tipos de pensamento é feita com o objetivo de mostrar que o erro se encontra na capacidade de julgar. Já em 1.3.2, o texto explora algumas implicações dessa distinção e o que é aquilo que faz a percepção ser o que ela é.

Em 1.4, o tema principal é o caminho que Descartes faz para chegar à definição de paixão da alma e, sobretudo, o que permite com que ele chegue à distinção do art. 17. O texto deixa claro que alguns dos pressupostos (a existência do corpo, a distinção dele com alma, e sua união com ela) que Descartes usa para definir o que é uma percepção não estão presentes nas outras duas passagens que são objetos do capítulo 1.

As *Paixões da alma* começam por uma apresentação das categorias mestras: ‘ação’ e ‘paixão’. A articulação dessas duas categorias parece apontar para dois referentes claros, a *alma* e o *corpo*. Quando a alma age o corpo padece, quando o corpo age a alma padece. Portanto, o objeto das *Paixões da alma* seria as ações da alma que fazem a alma padecer.

Essa conclusão é, a princípio, correta. No entanto o caminho que leva até ela é não tão simples. O art. 19 apresenta uma dificuldade, a possibilidade de que ações da alma possam ser também paixões nela. Pode-se dizer que também é o caso que quando a alma age, ela própria também padece. Sendo esse o caso as duas categorias que guiam a leitura das *Paixões* não podem ser entendidas pela atribuição de sua origem ao sujeito ou ao paciente. Uma paixão da

alma não é necessariamente uma ação do corpo. Por isso, é preciso saber o que “paixão da alma” significa independentemente de estar ligado a algum agente, isto é, independentemente do corpo e da alma *qua* agentes.

O art. 17 também associa diretamente a percepção à paixão da alma e à vontade. O art. 32 da *primeira parte dos Princípios da filosofia* também faz uma distinção entre as faculdades da mente entre percepções e vontades, mas sem fazer referência às categorias de paixão e ação. Acredito que a menção não explícita a essas duas categorias não implica sua não utilização e pressuposição. A passagem até parece uma lista arbitrária de faculdades divididas sem justificativa. A elucidação das categorias de paixão e ação e do seu uso para entender as faculdades da alma é o que permite entender essa classificação dos *Princípios*.

Ao tomar essas categorias como pressuposto, torna-se necessário também elucidar como elas são compreendidas sem referência ao corpo, uma vez que a essa altura do texto dos *Princípios* a existência do corpo não está dada, mas é tomada como algo a ser provado. Portanto entender o sentido das duas categorias é duplamente importante, tanto para entender o texto das *Paixões* quanto o dos *Princípios*.

Por fim, o cap. 1 da dissertação acabada por um problema: entender como a análise internalista das faculdades da mente feita na *Parte um dos Princípios* e na *Terceira meditação* resulta na análise das faculdades da alma em conjunto como um corpo.

Esse corpo que atua junto da alma para dar efetividade a todas as suas potências é considerado, ao mesmo tempo, como um outro. O art. 2 das paixões diz explicitamente que o corpo é o sujeito mais imediato que age contra alma é o corpo. Para completar a leitura das *Paixões da alma* bem como para entender os usos das categorias de ação e paixão é preciso fazer uma investigação sobre sentido de “corpo” que Descartes usa como conceito fundamental das *Paixões da alma*, mas que ainda é ausente para as outras duas passagens. O corpo põe quatro problemas: (i) a sua realidade (o que o corpo é), (ii) sua existência extra mente (já que é patente sua existência como ideia), (iii) sua existência distinta da mente, e (iv) sua união com ela.

Em 2.1, o objetivo é entender o sentido em que a passividade da percepção pode ser entendida sem o corpo e qual é a contraparte ativa que ela atualiza a capacidade de perceber. Isto é o que chamei de “o problema da agência”.

O centro do capítulo 2 é o argumento da *Sexta meditação* para a distinção real entre o corpo e a mente. A questão do corpo é especialmente importante já que ela é necessária para explicar a espécie de percepção que é mais cara ao trabalho, a percepção sensível.

O que a difere da percepção em geral é um tipo de passividade que só pode ser explicada pelo corpo. Ao mesmo tempo, esse tipo passividade específico da percepção sensível é o argumento central da *Sexta meditação* para provar a existência ontologicamente independente do corpo.

O objetivo em 2.3 é justamente mostrar como a distinção real entre o corpo e a mente não se funda somente na pressuposição de que as duas naturezas (a do corpo e a da mente) que podem ser concebidas distintamente enquanto ideias. Mas no fato de que toda a faculdade passiva da mente (a percepção) precisa de uma contraparte ativa que a atualize. O tópico 2.1 fala das percepções que podem ser atualizadas sem corpo, 2.3 trata da percepção que precisa do corpo para serem atualizadas.

2.4 trata da união da mente e do corpo que traz dificuldades especiais para ser entendida a partir do argumento para existência do corpo na *Sexta meditação* que pressupõe uma independência ontológica do corpo.

2.2 já dá algumas pistas de como essa tensão poderia ser resolvida. Descartes parece fazer um uso polissêmico da palavra corpo que, apesar de conservar um foco de sentido, não se refere sempre a uma mesma coisa. A discussão dos vários sentidos de corpo é indispensável para o desenvolvimento de 2.4.

2.4 tenta desenvolver os possíveis problemas que o conceito de homem tem dentro da filosofia de Descartes. Longe de tentar resolver, o único objetivo é explorar as dificuldades que um ente formado de duas coisas ontologicamente distintas e independentes pode gerar. Também procurei apontar para a força dessa posição e mostrar algumas das razões pelas quais ela pode ter perseverado na história da filosofia.

Em suma, este trabalho, muita antes de ser uma tentativa de resolução de um problema específico já bem delimitado antes de sua escrita, é uma tentativa de mostrar como o tópico a respeito de percepção sensível foi tratado ao longo de algumas das obras do *corpus cartesiano*, principalmente naqueles textos relacionados com sua filosofia primeira. Espero que o texto tenha jogado luz a respeito do tema e tenha trazido ganhos para a discussão.

1. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS PERÇÕES EM DESCARTES A PARTIR DE TRÊS PASSAGENS

1.1 Apresentação das três passagens e alguns problemas iniciais de sua interpretação.

Os sentimentos em Descartes podem ser compreendidos a partir de uma divisão mais fundamental: aquela feita no art. 32 dos *Princípios da Filosofia* entre “*perceptio*” e “*uolitio*”. A sensação é, pois, um tipo de percepção. Há, partindo disso, duas questões a serem respondidas. A primeira é: por que Descartes divide os pensamentos em vontade e percepção? A segunda é pelo critério que distingue a sensação das outras percepções. Mas, antes, apresento a passagem à qual fiz referência e que, por isso, servirá como ponto de partida para minha investigação:

É certo que todos os modos de pensar, que em nós experimentamos, podem ser referidos a dois gêneros: dos quais, um é o ato de perceber, ou a operação do intelecto, o outro é o ato de querer [*uolitio*], ou a operação da vontade [*uoluntatis*]. Pois sentir, imaginar e inteligir puramente são apenas diferentes modos de perceber; e como desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar são diferentes modos de querer (DESCARTES, AT VIII-A, 17; minha tradução).¹

Outras duas passagens serão igualmente indispensáveis a essa discussão; a primeira delas é aquela que aparece na *Terceira Meditação*:

Mas, agora, a ordem parece exigir que eu, primeiro, distribua meus pensamentos em certos gêneros e inquirir em quais deles está a verdade ou [*aut*] a falsidade. Alguns desses são como [*tanquam*] imagens das coisas, aos quais só convém propriamente o nome de ideia: como quando penso num homem, numa quimera, no céu, num anjo ou [*ue*] em Deus. Outros, na verdade, têm, além disso, certas formas: como quando quero, temo, afirmo, nego, sempre, de fato, aprendo alguma como sujeito de meus pensamentos, mas, também, abarco com o pensamento algo além da própria similitude da coisa. E destes alguns são chamadas vontades ou [*siue*] afetos, outros juízos (DESCARTES, AT VII, 37; minha tradução)²

¹ *Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad dous generals referri possunt: quorum unus est perception, siue operatio intellectus; alius uero uolitio, siue operatio uoluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diuersi modi percipiendi; ut cupere, auersari, affirmare, negare, dubitare, sunt diuersi modi uolendi.*

² *Nunc autem ordo uidetur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusma ex illis ueritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, uel Chimaeram, uel Coelum, uel Angelum, uel Deum cogito. Aliae uero alias quasdam praeterea formas habent: ut, cum uolo, cum timeo, cum afirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem cum afirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae coginationes apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae uoluntates, siue affectus aliae iudicia appellatur.*

Por fim, a divisão que é feita entre *perception* e *volunté* no artigo 17 das *Paixões da Alma*:

Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil conhecer que não resta em nós nada que devamos atribuir à nossa alma senão nossos pensamentos, os quais são principalmente de dois gêneros: a saber, uns são ações da alma, outros são suas paixões. Aqueles que nomeio suas ações são todas as nossas vontades, porque nós experimentamos que elas vêm diretamente de nossa alma, e parecem só dependerem dela. Como, ao contrário, pode-se geralmente nomear suas paixões, todos os tipos de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós, porque frequentemente não é nossa alma que os faz tais como são e que sempre ela as recebe de coisas que são representadas por elas (DESCARTES, AT XI, 342; minha tradução).³

Começo, portanto, medindo a diferença que há entre essas três apresentações. É claro que há uma diferença considerável na maneira de se apresentar a distinção percepção-vontade, do primeiro texto (a maneira dos *Princípios*) para os dois últimos. Trata-se, no primeiro caso, sob um primeiro olhar, de uma simples enumeração: os modos de pensar podem ser referidos a dois gêneros, são estes o ato de perceber e o ato de querer. Na *Terceira Meditação* e em *Les Passions de l'Âme*, há uma tentativa de subordinar essa distinção a um critério; no entanto, esse critério evidente não é o mesmo nos dois textos, tanto que o produto da divisão será diferente para cada uma das passagens. Ainda há mais uma diferença aparente da segunda para a terceira. A segunda passagem considera primeiramente o que são os pensamentos (*cogitationes*), para depois lhes distribuir o gênero. Considero que um tipo de pensamento que é como imagem das coisas, estes são ideias. Considero que há certas formas, que são pensados sobre as ideias; estas; vontades ou juízos. A terceiro, na verdade, apresenta primeiro a distinção para depois justificá-la: os pensamentos são vontades ou percepções; vontades são ações, porque sentimos que só dependem da alma; percepções são paixões, pois a alma sempre recebe de outro.

Ressalta-se também que, entre a segunda passagem (da *Terceira Meditação*) e as outras duas, há uma diferença, ao menos, vocabular. O trecho das *Meditações* fala em “ideias”, e em “outros pensamentos que contêm certas formas” (DESCARTES, AT VII, 37) mas não fala, como nas outras duas passagens, de percepção e vontade.

³ *Après avoir considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, e semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes de perceptions ou connaissances que se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme que les fait telles, et que toujours elle les reçoit des choses que sont représentées par elles.*

Dessas diferenças, a primeira pergunta natural a se fazer é: há uma diferença no conteúdo dessas distinções? Deixando a primeira passagem, por agora, de lado, já que só distingue sem justificativa, há, no que tudo indica, uma diferença de tratamento da questão. Diz-se, no segundo, que alguns pensamentos são imagens das coisas e outros, abarcam junto do pensamento (junto daquilo que é sujeito do meu pensamento), algo além da similitude das coisas. O terceiro diz que os pensamentos classificados por serem ações ou paixões, as vontades, ações, as percepções, paixões.

Começando pelas *Meditações*, Descartes diz: “mas agora a ordem parece exigir [*Nunc autem ordo uidetur exigere*]” [...] (AT VII, 37, minha tradução); pois é esse começo que revela, as pretensões de argumentativas de Descartes com divisão dos pensamentos. A própria referência a “uma ordem” que exige se faço tal coisa pode cair num certo lugar comum interpretativo. Pode-se pensar que isso faça referência a tal “ordem das razões, a forma pela qual Descartes teria escrito o texto, em oposição a tal ordem geometria. Não gostaria de me comprometer com nenhuma tese geral de interpretação das *Meditações*. Apenas afirmo que pequena passagem, referida no começo do parágrafo, parece indicar que essa divisão dos pensamentos feita na *Terceira meditação*, não tem, pelo menos a princípio, pretensões definitivas de classificar em última instância quais os tipos de pensamento. A divisão, feita aqui, parece ser apenas em vista de uma etapa de seu argumento:

No entanto, antes admiti muitas coisas como de todo certas e manifestas [...]. Quais foram elas, pois? Em verdade, o céu, a terra, as coisas siderais e as outras que obtinha pelos sentidos. Mas o que sobre elas percebia claramente? Que as ideias ou pensamentos de tais coisas apresentavam-se a minha mente. Mas agora certamente não nego que aquelas ideias estejam em mim. Mas era outra coisa que afirmava, e que por hábito de crer julgava perceber claramente, mas que na verdade não percebia: haver coisas além de mim, de que estas ideias procediam, e de que eram inteiramente semelhantes. E era isto o que errava ou acertava, se o julgava por verdadeiro, não o alcançava a partir da força de minha percepção (AT VII; 35, minha tradução).⁴

Para o texto, o objetivo é um só: descobrir no que repousa o erro. “Não nego que as ideias estejam em mim”, essa afirmação repousa sobre uma característica ontológica da ideia que lhe conferem uma condição epistemológica especial. A ideia é o objeto imediato do pensamento, tudo aquilo que é pensamento é pensando segundo a ideia, que é o sujeito de topo

⁴ *Uermtamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi [...] qualia ergo ista fuere? Nempe terra, coelum, sydera et caetera omnia quae sensilibus usurpabam. Quis autem de illis clare percipiebam? Nempe ipsas talium rerum ideas, siue cogitationes, menti meae obversari. Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior. Aliud autem quiddam erat quod tamen reuera non percipiebam: nemper res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant. Atque hoc erat, in quo vul fallebar, uel certe, si uerum iudicabam, id non ex ui meae perceptionis contingebat.*

o pensamento. Descartes já estabeleceu a essa altura que não se pode duvidar do pensamento, isso parece ser conversível com: “não se pode duvidar daquilo que é pensamento”, ou seja, não se pode duvidar das ideias. Portanto, o erro deve estar em algum outro lugar que não as ideias. Esse lugar é o juízo, que afirma ou nega algo a respeito das coisas. Quando Descartes diz não nego que essas ideias estão em mim, o que está dizendo não nego que penso e que esse pensamento pode conter conteúdos distintos. Para Descartes, o fato de ser o objeto imediato do pensamento é o que autoriza a afirmar, sem qualquer dúvida, que as ideias estão de fato em mim e que são de fato alguma coisa. Explorarei mais à frente em quais juízos pode haver erro e em quais não e quais as razões que Descartes usa para justificar isso.

Mesmo não sendo possível separar cada trecho do texto de sentido concreto dado por cada obra como um todo, meu objetivo é dar uma interpretação em sentido mais amplo, isto é, tentar entender o que o desenvolvimento de cada trecho traz para uma compreensão mais geral sobre a natureza da mente. Portanto, deve-se colocar as questões de modo mais geral possível: (i) O que o pensamento de Descartes tenta descrever ao subdividi-lo? (ii) Qual o critério dessa subdivisão? (iii) Qual a validade desse critério?

1.2 Sobre a percepção e as ideias a partir da Terceira Meditação

Retomando a passagem: “Alguns desses são como [*tanquam*] imagens das coisas, aos quais só convém propriamente o nome de ideia: como quando penso num homem, numa quimera, no céu, num anjo, ou [*uel*] em Deus”⁵ (DESCARTES, AT VII, 37). Cada um dos conteúdos de pensamento traz também uma espécie de ideia, ou melhor, distingue as ideias por aquilo que eles contêm, por aquilo que representam. O parágrafo apresenta a ideia como uma multiplicidade. Pensar numa quimera certamente não é o mesmo que pensar em Deus. Há diferença no ato de representar que é traduzido pelo que é representado, como se cada tipo de ideia envolvesse um tipo de ser distinto, para além de sua realidade formal como ato imediato do pensamento. No entanto, se há uma polissemia no significado de ideia, há também uma unidade que torna cada uma dessas representações um mesmo tipo de ato de pensamento.

⁵ O texto latino apresenta uma curiosa construção, mas que é, em certo sentido, bastante esclarecedora: *aliae voluntates, siue affectus, aliae autem iudica appellantur*. Se, por um lado, o uso de “*aliae*” em dois pontos estabelece um nível maior de distinção entre vontades ou afetos e juízos [*aliae voluntates, siue affectus, aliae iudica*], o uso de *siue affectus* é bastante obscuro já que permite interpretar que afetos e vontades ou são uma mesma coisa ou são duas coisas diferentes. Esse problema me interessará muito ao confrontar o texto das *Paixões* com a *Terceira Meditação*.

Imaginar uma quimera é, em um sentido, a mesma coisa que representar Deus. Perguntar-se por aquilo que unifica duas coisas tão distintas é perguntar-se o que significa o ato de representar.

Descartes parece já ter respondido: ter a ideia de algo é receber algo que é como que a imagem das coisas. Mas a expressão “como que imagem” denota duas coisas: a primeira, mais marginal, é aquela que permite dizer que tanto homem como Deus são ideias. A segunda, esta central, é aquela que se denota do sentido mais forte da expressão *tanquam*. Nos dois casos não se está falando, de fato, de uma imagem das coisas, mas da expressão “como que imagem das coisas”, que tem a função de expor a natureza de ideia, isto é, o sujeito imediato do pensamento. Por isso, ideia não é imagem das coisas nem no sentido de que é necessariamente imagem — uma representação visual das coisas —, já que a ideia de Deus — e talvez nem mesmo a de homem — não precisa ser a própria figuração enquanto imagem, isto é, objeto da visão. Também é ideia no sentido em que é entendida apenas como mera coisa-para-a-mente. Aquele que tem uma ideia se depara com uma ideia não como uma representação visual pela qual a mente pode atingir a forma da coisa representada. Ideia é apenas o objeto direto do intelecto.⁶

Quanto à segunda parte do texto⁷, da mesma forma, afirmar, negar, temer e querer são espécies de um gênero — ou, neste caso, de dois: vontades ou [*siue*] afetos e juízos. Se há aqui explicitamente a mesma intenção de classificar segundo certos gêneros, há também uma diferença na apresentação da coisa que revela implicitamente uma distinção daquela feita para o gênero da ideia. Descartes faz uma escolha: quando apresenta o gênero das ideias, não o faz dizendo “imagino, concebo, sinto”; fá-lo dizendo: “Penso numa quimera, em Deus, no céu”. Isto aponta para um pressuposto necessário a esse tipo de construção. Cada ideia é dada com algo concreto, cada faculdade que é dela apreendida nada mais é do que a apreensão de uma diferença da própria ideia: sei que imagino porque me defronto com uma coisa imaginada; sei que concebo puramente porque me defronto como a coisa concebida, e não o contrário.⁸ No

⁶ Jean-Luc Marion apresenta a ideia da seguinte maneira: “[I]deia põe em forma não a coisa como essência ou como seu código, mas já a percepção mental desta coisa, como forma da representação imediata e não mais do representado” (1991, p. 78).

⁷ Outros, na verdade, têm, além disso, certas formas: como quando quero, temo, afirmo, nego, sempre, não só apreendo alguma como sujeito de meus pensamentos, mas também abarco com o pensamento algo para além da própria similitude da coisa. E destes alguns são chamadas vontades ou [*siue*] afetos, outros juízos (DECARTES, AT VII, 37; minha tradução).

⁸ Jean Laporte foi muito feliz quando disse: “[...] concebe-se bem que possa haver para nosso espírito diversidade de coisas a conhecer. Mas seu poder de conhecer deve sempre ser identificado a ele mesmo e suas “faculdades” não significarão nada mais que sua aptidão de apreender essas coisas diversas” (1988, p. 49, minha tradução). Aquilo que Laporte chama de conhecimento é sempre identificado com uma passividade do espírito com relação àquilo que é conhecido, desta maneira não há diferentes maneiras de conhecer, mas diferentes coisas conhecidas a sua maneira, o conteúdo da coisa conhecida é idêntico à potência que o espírito tem para conhecê-lo. E, por isso: “como se, por que a cera pode receber uma infinidade de figuras, dissesse-se que ela tem em si uma infinidade de faculdades para as receber” (ibidem).

entanto, haja a diferença que houver entre as coisas imaginadas, sei que imagino; haja a diferença que houver entre as coisas concebidas, sei que concebo. A unidade das coisas representadas é dada não por aquilo que é representado particularmente, mas pelo próprio ato de representar, mesmo que de uma imaginação em concreto ou de uma concepção intelectual em concreto. Quando nego, por outro lado, o ato de negar não se distingue da própria negação. Não existem várias negações, uma vez que a negação é sempre em concreto idêntica a si mesma em sua natureza. Pode haver várias coisas negadas, mas sempre será uma mesma negação que as nega. Alguém pode pensar numa cabra que põe ovos ou numa montanha de ouro, e ele, assim dirá pelo ato de fazer se apresentar à mente estes pensamentos de coisas que imagina. Alguém que, no entanto, tema algo, por mais que possa temer muitas coisas, não dirá que o temor é de alguma maneira diferente, nem que o objeto temido é pensado pela capacidade de temer; pela capacidade de temer nada se realiza senão o mesmo temor. Aquilo que se teme não é dado pela capacidade de temer, mas pela capacidade de se fazer representar uma ideia. Pode-se imaginar muitas coisas, mas só se pode temer temendo, assim como só se pode negar negando e afirmar afirmando.

A relação da ideia com o ato de temer é a seguinte. A ideia é o sujeito direto do pensamento, alguma coisa para a mente que é um algo de algum tipo determinado. O ato de temer é aquilo que acontece quando o pensamento junto da ideia traz alguma diferente da própria ideia, a ideia que é temida tem um conjunto determinado de características que a fazem ser o que é, o medo é um tipo de pensamento que ocorre sobre a ideia, mas que não pertencem a ela. Por exemplo, a ideia de ‘x’ tem as características ‘y’, a ideia de ‘z’ tem as características ‘a’. Supondo que z seja um ato mental do mesmo tipo do ato de temer. Quando alguém tem a ideia de ‘x’ percebe ‘y’. No entanto, ele pode também tê-la junto de ‘z’. Assim quando alguém teme ‘x’, percebe ‘y’ junto de ‘z’. No entanto, a ideia de ‘z’ é distinta da ideia de ‘x’. Se tiver a ideia de ‘z’, ele perceberá ‘a’. Por isso, temer algo não é o mesmo que ter a ideia do temor, já que temer pode ser temer algo distinto da ideia de temor.

Essa exposição separa, portanto, os pensamentos em dois tipos mais fundamentais. Um desses pensamentos é o puro ato de pensar algo. Outro é algo que acontece junto do pensar-algo. Enquanto o primeiro é a apreensão de uma coisa, o segundo é o que se dá sobre a apreensão de alguma coisa. A ideia é como o substrato sobre o qual se dão os outros pensamentos. Por exemplo, uma ideia de cadeira não abarca nada além de si mesma; o ato de julgar — “essa cadeira existe” — abarca não apenas a aceitação de que isto é, de fato, o caso, mas precisa abarcar também o pensamento da coisa, na medida em que só se pode aceitar ou negar que tal coisa existe se há, para a mente, a coisa pensada como tal.

Mas não há somente juízos nos atos do pensamento que acontecem sobre a representação. Por isso, o trecho subsequente fará mais uma subdivisão entre os pensamentos do segundo gênero: vontades ou [*siue*] juízos; em vontades, de um lado, e juízos, de outro. A *Terceira Meditação* trata de fazer uma tripartição das operações do pensamento: ideias, vontades e juízos. Descartes é breve nessa distinção e apenas diz que mesmo que queira, uma coisa que não exista ou que é má não é menos verdade que a que queira (AT VII, 37, l. 18-20). O mais interessante aqui, contudo, é notar que há uma bipartição mais fundamental entre os tipos de pensamento que consiste na ideia de algo e naquilo que pode ou não vir junto da ideia de algo e que tem um conjunto de características que diferem das características que fazem a ideia de algo ser ideia de algo.

Depois, o que se segue disso é uma famosa distinção entre os pensamentos segundo sua origem. Eu não seria inovador, dentre os comentadores,⁹ se apresentasse que essa distinção é apenas provisória, isto é, não constitui uma teoria da ideia em Descartes, mas apenas uma tese que detém, sobretudo, um caráter contrafactual. Mesmo assim, essa parte do texto ainda pode ser útil: “Dessas ideias, no entanto, parecem-me [ser] algumas inatas, algumas adventícias e outras inventadas de mim mesmo” (DESCARTES, AT VII, 38; minha tradução).¹⁰ O importante aqui é perguntar-se pelo sentido de “me parecem” [*mihi uidentur*]. A resposta é dada não muito adiante: “Com efeito, pareço instruído pela natureza” (ibidem).¹¹ Até aí, o problema foi descolado do sentido de “me parecem” para “natureza” [*natura*]; não há um grande ganho. Mas a tese da tripartição das ideias segundo sua origem é recusada pela passagem: “Quando digo, aqui, ser instruído pela natureza, entendo que um certo ímpeto espontâneo me leva a acreditar nisso, não que alguma luz natural me mostre ser verdadeiro” (ibidem).¹²

Este trecho dá o exemplo para entender de que maneira a partição entre ideias e certas formas que se dão sobre as ideias pode servir para se acautelar do erro. Os parágrafos anteriores (AT VII, 37, 18-27) dão conta de estabelecer a verdadeira problemática que permite objetar a separação das ideias (pensamentos de coisa) segundo sua origem. Descartes estabelece que a fonte de erro é o juízo. Para entender isto, é necessário entender qual a natureza do juízo e como

⁹ Citando o célebre comentário *Descartes selon l'ordre des raisons*; em que Gueroult diz: “Essa classificação se faz do ponto de vista da origem das ideias. Porém, o problema que se trata de resolver não é, de jeito nenhum, aquele de sua origem [...] No entanto, como o senso comum acredita poder resolver esse problema se referindo à origem, supostamente conhecida, das diversas ideias, é necessário seguir sobre esse terreno [...] e conceder, consequentemente, provisoriamente às ideias adventícias o privilégio do valor objetivo” (GUEROUT, 1956, p. 168; minha tradução).

¹⁰ *Ex his autem ideas aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi uidentur.*

¹¹ *Nempe ita uideor doctus a natura.*

¹² *Cum hic dicto me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontanea quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine naturali mihi ostendi esse uerum.*

se distingue das ideias. Vontades (ou afetos) e juízos são pensamentos pós-representativos (ou suprarrepresentativos). Eles se diferem da ideia na medida em que esta é condição necessária para sua efetivação, mas que, também por se darem sobre ela, lhe são algo a mais que a ultrapassam. O segundo gênero de pensamento sempre se dirige a algo para além de si mesmo. No entanto, Descartes diz que o erro só reside no modo de pensar do juízo, isto é, os problemas relativos à verdade e à falsidade são indissociáveis dos atos de aceitação ou rejeição. A mera justaposição de ideias não constitui um problema para o erro, nem tampouco o ato da vontade que é associado a um objeto pode ser considerado falso por um erro moral (desejar algo que é mau) nem por um erro, por assim dizer, factual (desejar o que não existe de fato); se desejo uma representação má e que a nada corresponda fora de mim, não é menos verdade que a deseje. No caso da vontade, a aceitação e a rejeição não dizem respeito à existência da coisa, mas à constatação imediata de um ato mental, que se pode traduzir no seguinte juízo: “É verdade que odeio tal coisa”. Ainda assim, esse juízo não é o mesmo que odiar, pois odiar se distingue do ato de afirmar que odeia. Por isso, não pode haver erro nem nos afetos, nem nos juízos que descrevem esses atos imediatos da mente para mente, e mesmo que estes últimos sempre sejam verdadeiros, os primeiros (os afetos) nunca são nem verdadeiros, nem falsos. Afirmar, porém, não é meramente justapor ou desejar, mas dizer que uma relação de ideias, de fato, é o caso. O ato mental de aceitar que algo pertença a alguma coisa é justamente o que constitui a essência do juízo cartesiano.¹³ Por isso, pode-se dizer a alguém que conceba uma tal cadeira como existente: essa cadeira existe, mas lhe não confira a aceitação, isto é, não julgue ser verdade que tal cadeira exista.

Afirmar que as ideias podem ser divididas segundo sua origem é proferir um juízo. Trata-se, portanto, de estabelecer o fundamento desse juízo, isto é, os motivos que levam a aceitá-los como verdade. O resultado da investigação é dizer: até tenho uma propensão a acreditar nisto, mas esta propensão nada garante que seja assim necessariamente. Aqui é preciso buscar, como nas duas *Meditações* anteriores, um juízo que se apresente à mente como

¹³ Brentano, em *L'origine de la connaissance moral* (1889), faz o seguinte comentário acerca dos juízos cartesianos: “Antes de Descartes, pensava-se que essa segundo classe [o juízo] só fazia uma mesma coisa com o primeiro [a representação]; e depois dele, é claro que recaímos uma vez mais no mesmo erro. Acreditava-se, com efeito, que o julgamento consistia essencialmente na justaposição ou no pôr em relação representações. Isso era um erro grosseiro de sua verdadeira natureza. Nós podemos sempre justapor ou pôr em relação representações, como quando dizemos uma árvore verde, uma montanha dourada, um pai de cem filhos, um amigo da ciência: na medida em que não vamos mais longe, não fazemos nenhum julgamento. De fato, é verdade que há uma representação no princípio de todo o julgamento como de todo o desejo [...]. Para a representação (para o objeto representado) vem se juntar, então, uma segunda relação intencional, aquele da aceitação ou da recusa. Aquele que nomeia Deus exprime uma representação de Deus, aquele que declara que há um deus exprime a crença nele (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p. 40, minha tradução).

verdadeiro necessariamente. Esta busca levará Descartes a tratar das ideias, não a partir daquilo que se percebe junto deles, dos pensamentos abarcados para além da similitude das coisas (por exemplo, a propensão que leva a acreditar que elas provêm de coisas fora de mim), mas pelo que é imediatamente percebido nelas, sem nada daquilo que as modifica ulteriormente. O sentido das expressões *mihi uidentur*¹⁴ e *natura* é justamente este: um pensamento que modifica a representação enquanto tal. É, neste caso, o que leva a fazer um juízo. Será, desta maneira, uma investigação pelo ser da coisa pensada.

Para essa investigação, há, portanto, mais um juízo que sustenta o procedimento subsequente da *Terceira Meditação*. *Iam uero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa eficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectui*¹⁵ (Agora verdadeiramente é manifesto pela luz natural¹⁶ que deve haver, no mínimo, na causa eficiente e total tanto quanto no efeito da mesma causa) (DESCARTES, AT VII, 40). As ideias podem ser, portanto, hierarquizadas por suas causas, pelo seu ser objetivo que exige uma causa que lhe contenha, pelo menos em mesmo grau de realidade. O problema poderia ser formulado de uma maneira um tanto diferente: se há ideias de coisas diversas, isto é, já que as ideias representam coisas diversas, estas coisas devem conter alguma realidade, mas toda a realidade deve ser provida por alguma outra realidade. Por isso, o objeto de cada ideia permite inquirir por sua causa. Descartes apresenta uma lista do conteúdo de suas ideias (AT VII, p. 42, 29-30, p. 43, 5-9): ideia de mim, de Deus, de coisas corporais e inanimadas, de anjos, de animais, de homens semelhantes a mim. Nesta mesma passagem, ele descarta homens, animais e anjos, pois podem ser compostas a partir de outras, isto é, podem ser compostas de mim, de Deus e das coisas corporais. Descartes, portanto, segue sua análise a partir de noções mais simples. Mais à frente, ele acrescenta:

¹⁴ A expressão “me parecem” ressalta o que chamei de essência do juízo, a aceitação. “Parece-me”, isto é, “algo me leva a aceitar que”. Importante é dar-se conta também que, nesse caso, aquilo que parece me levar a acreditar em algo, ou seja, as razões que achei que tinham para me levar a assentir podem ser dissolvidas pelas outras razões que a sequência do texto vai retomar.

¹⁵ Este caso é especialmente ilustrativo: o que leva a dar aceitação para essa sentença difere daquilo que apenas me parece ser verdade. Aquilo que é manifesto pela luz é tão irresistível que não posso não dar assentimento, e diferentemente do caso anterior não se encontram razões para duvidar que isso seja falso (deixando de lado as críticas, sobretudo as posteriormente formuladas por Hume, ao princípio da causalidade, para apenas compreender o conteúdo do argumento de Descartes). “*E magna luce in intellectu, manga sequitur propensio in uoluntate*”.

¹⁶ Há uma grande discussão sobre o fundamento da verdade em Descartes. Em verdade, a discussão sobre o problema da luz natural (clareza e distinção ou o problema da evidência) poderia não só render uma dissertação, mas uma tese por inteiro. O que me interessa aqui é apenas expor o fundamento da distinção entre os tipos de ideia na *Terceira Meditação*. Para um comentário mais detalhado sobre o problema da luz natural em Descartes, recomendo Gilles Olivo em *Descartes et l'essence de la vérité*.

Quanto, porém, às ideias de coisas corporais, nada nelas ocorre que não pareça que tenha podido provir de mim, pois se inspecionar mais de perto e examinar sozinhas daquele modo que ontem examinei a ideia de cera, apercebo-me que são muito poucas as coisas que percebo clara e distintamente nelas: a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e profundidade, figura, que surge da própria determinação da extensão, situação, que se obtém das coisas figuradas diversamente, movimento, ou a mudança da própria situação, às quais posso acrescentar substância, duração e número. Quanto às outras, no entanto, como luz e cores, sons, odores, sabores, calor e frio, e outras qualidades táteis, só são pensadas por mim muito confusa e obscuramente, a ponto de ignorar que sejam verdades [...] (DESCARTES, AT VII, 43; minha tradução).¹⁷

Esta passagem distingue, retomando explicitamente a *Segunda Meditação*, três tipos de ideias. Uma estão incluídas nos pensamentos de coisas corporais, outras podem ser acrescentadas a elas e outras as acompanham, mas podem ser retiradas delas — toda a classificação das ideias segundo sua realidade. A pergunta é, pois, como classificar as ideias segundo sua realidade, isto é, qual a medida dessa mensuração. O metro para o ser dos pensamentos de coisas é dado ao mesmo passo em que se tenta responder à pergunta: há alguma ideia cujo ser não possa provir de mim? Portanto, a régua é o próprio ego. As noções de extensão contêm menos ser que o ego e podem, desta maneira, ser produzidas por ele. As noções de substância, número e duração podem ser derivadas do próprio ego, de suas variações e de sua própria natureza enquanto substância.

Trata-se aqui de um processo judicativo complexo. O primeiro pressuposto da argumentação é aquele enunciado pela proposição: “[...] deve haver no mínimo na causa eficiente e total tanto quanto no efeito da mesma causa [...]”, sua aceitação é dada pela força com que esta formulação se apresenta à mente. Não só parece irresistível dar assentimento a essa proposição, mas também não se encontra razão que dissuada essa propensão de julgá-la verdadeira. A outra parte deste processo consiste numa busca pela necessidade, isto é, dar-se-á por convencido que há algo, de fato, fora de mim (*existit*) quando se encontrar algo que não possa provir de mim. Daí a formulação modal “isso pode provir de mim” já é razão suficiente para não assentir à afirmação de que há algo para além da mente. A negação de uma possibilidade implica uma necessidade, por isso, a busca pela representação cuja causa não pode ser o próprio ego: “Isso não pode provir de mim, portanto, é necessário que isso provenha

¹⁷ *Quantum ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit, quod fit tantum ut non uidentur a me ipso potuisse proficisci; nam si penitus inspiciam, et singulas examinem eo modo quo heri examinaui ideam cerae, animaduerto perpauca tantum esse quae in illis clare et distincte percipio: nempe magnitudinem, siue extensionem in longum, latum, et prosundum, figuram, quae ex terminatione istius extensionis exsurgit; situm, quem diuersa figurata inter se obtinent; et motum, siue mutationem istius situs; quibus addi possum substantia, duratio, et numerus: caeter autem, ut lumen et colores, soni, odores, sapor, calor, frigus, aliaeque tactiles qualitates, nonnisi ualde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem na sint uerae [...].*

de outro lugar” . Essa busca pela impossibilidade de ter o ego como causa leva a uma constante comparação do ser das ideias com a ideia do ego, e é nesse sentido que se pode dizer que, nesse momento, o ego é como que a régua do ser das coisas.

O que mais interessa aqui é a última parte, em que Descartes dá um critério para distinguir os pensamentos de coisas sensíveis dos outros. A ideia sensível é aquela cujo conteúdo representa uma quase não-realidade. Nos três casos, porém, ressaltam-se as expressões textuais nas quais Descartes identifica o ser da coisa pensada com a clareza pela qual ela é pensada. Indica-se, com muita evidência, que — e sobretudo no caso da sensação — a clareza da ideia é indicativa de seu ser. Concebo tão obscuramente as sensações que é como se apresentassem um não-ser (AT VII, 43, l. 21-26).

Portanto, há uma classificação entre os tipos de ideia. Esta divisão é feita de acordo com a natureza do conteúdo apreendido. Alguns conteúdos são puramente mentais; outros, sensíveis; outros que podem ser mentais ou imateriais; e, por fim, alguns conteúdos são sensíveis. O que possibilita, no curso das *Meditações*, uma tal classificação é o ganho da *Segunda Meditação*, que permite reduzir o conteúdo da percepção às suas noções constitutivas mais fundamentais. O exemplo da cera é justamente aquele que permite encontrar o que há de mais geral aos pensamentos de coisas corporais, e determinar também o que não pode ser atribuído a estes conteúdos. As ideias se compõem a partir de noções constitutivas mais fundamentais.¹⁸

A respeito das ideias sensíveis na *Terceira Meditação*, ainda há mais uma dificuldade; a falsidade material (AT VII, 43-44, l. 30-8) das qualidades sensíveis se apresenta como um problema bastante particular. Na verdade, se se prestarmos atenção, o que há de se constatar é que a própria ideia abarcada enquanto representação da coisa como tal, isto é, quando é percebida sem nenhum outro pensamento que lhe acrescente, pode representar algo que efetivamente é um não-coisa. É difícil perceber o que realmente isso pode significar. Descartes estabeleceu, como já explicitiei, que a verdade e a falsidade estão circunscritas à operação do juízo, que sempre se dá sobre uma ideia. Como pode, então, estabelecer que a percepção livre de afirmação ou negação pode, por si só, levar ao erro? A resposta revela mais um traço essencial da ideia: tudo o que é percebido como ideia é como um algo, isto é, todo o pensamento de coisa é, em verdade, a apresentação mental de algo enquanto é como que imagem da coisa — *quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt*; porque não pode haver nenhuma ideia senão como coisa (AT VII, 44, 4). Deste modo, admitir uma falsidade material da ideia é admitir

¹⁸ Por ora, não vou me estender muito mais a respeito disso, mas indico, para uma discussão mais detalhada deste problema, o artigo de J-L, Marion, *Quelle est la Méthode dans la Métaphysique? Le rôle des natures simples dans les Meditations*, in *Questions cartésiennes*, em especial os tópicos 5 e 6.

que a percepção não pode ser purificada de uma maneira mais fundamental de apresentação de seus conteúdos: todos as ideias são representadas como algo. O não-frio é o calor; o não-calor é o frio. Sejam os dois verdadeiros, ou apenas um deles, admitir-se-á que algo se apresentará enquanto coisa, mesmo sendo apenas uma não-coisa. De alguma maneira, o problema da falsidade material é apenas uma consequência da estrutura da ideia. Quando Descartes diz que só pode haver ideia como coisa, ele afirma que a ideia apresenta seus conteúdos contendo uma certa perfeição, a perfeição de ser um algo.

Em síntese, a *Terceira Meditação* estabelece uma distinção, como nas *Paixões* e nos *Princípios*, mais fundamental entre os gêneros do pensamento. Seguindo o vocabulário do próprio texto: ideia [*idea*] e aqueles que têm certas formas [*quasdam formas habent*]. O critério desta distinção, na *Terceira Meditação*, é dada em dois níveis. No primeiro, a ideia é, em certo sentido, a forma primitiva do pensamento. Isto quer dizer que outro pensamento se dá sobre a ideia, que é dada como aquilo que se julga, aquilo que se quer, aquilo que se teme etc., e os atos de querer, de julgar, de temer, que são aquilo que se faz posteriormente, uma vez que já se tem a ideia. No segundo nível, as ideias também têm uma outra característica, que é o que se traduz, no texto, por realidade objetiva. A ideia de alguma coisa é sempre um certo conteúdo delimitado, entretanto é sempre ideia. Muitas coisas podem ser ditas ideias, mesmo que se separe esta ou aquela ideia de acordo como o modo como ela é pensada, se é imaginada ou sentida. Por exemplo, sempre é possível estabelecer uma unidade do que é ideia, mesmo que ideia possa ser muitas coisas diferentes. Em posição, todos os outros pensamentos que se fazem sobre a ideia são uma mesma coisa idêntica a si mesma em natureza. Mesmo que se possa amar muitas coisas diferentes, o que difere não é propriamente o amor, mas o que é amado, que é a ideia à qual o amor se dirige. Para além disso, Descartes vai distinguir as ideias pelo seu conteúdo, por aquilo que é percebido na ideia e que a distingue das outras. O critério dessa outra distinção é bem menos claro de se perceber, mas aponta diretamente para a maneira como cada conteúdo se apresenta essencialmente. Cada ideia se apresenta como coisa, sujeito direto de um ser. Este ser é composto por uma maneira objetiva de apresentação. Assim, é possível distinguir as ideias entre aquelas que têm um conteúdo cuja natureza é material, comum, mental ou sensível. A sensação, na *Terceira Meditação*, é um tipo de representação cuja característica do ser é a qualidade sensível. No entanto, esse critério de distinção segundo seu ser sempre parece estar relacionado com seu modo de aparição para a percepção. Por exemplo, o que caracteriza o ser qualitativo da ideia é a confusão e a obscuridade (AT VII, 43, 23).

Até aqui, parece-me bem claro que Descartes encontrou uma diferença bastante profunda para subdividir o pensamento. Essa divisão se sustenta na própria relação interna entre

os pensamentos. Os pensamentos que são imediatamente reconhecidos em si que são aquilo que ele chama de ideia. Os outros (pensamentos) podem ser dispostos em duas partes: (i) seus conteúdos internos (ii) seus conteúdos externos; por exemplo, a ideia do temer e a ideia do objeto que é temido quando se teme. A ideia é coisa dada para mente primeiramente, os outros pensamentos a constituem externamente.

1.3 Ideia ou percepção?

1.3.1. O que a ideia é?

Descartes faz uma apresentação semelhante no texto dos *Princípios*. Ressalto que essa apresentação tem o mesmo objetivo expresso da *Terceira Meditação*, isto é, descobrir em que reside o erro. Retomando a passagem:

É certo que todos os modos de pensar, que em nós experimentamos, podem ser referidos a dois gêneros: dos quais, um é o ato de perceber, ou a operação do intelecto, o outro é o ato de querer [*uolito*], ou a operação da vontade [*uoluntatis*]. Pois sentir, imaginar e entender puramente são apenas diferentes modos de perceber; e como desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar são diferentes modos de querer (DESCARTES, AT VIII-A, 17; minha tradução).

Aqui o texto tem uma leve diferença na maneira de apresentar o problema: em vez de notar que há uma diferença entre os pensamentos e depois lhe atribuir o nome, ele avança primeiro pela classificação e depois a justifica. No entanto, o que mais chama atenção é a ausência do termo “ideia”. Há, ao contrário, em seu lugar, um outro termo: “Percepção”. O que desempenha o papel de suas vontades — grupo ao qual os juízos pertencem — é a percepção. Isto leva imediatamente à pergunta: para Descartes, são as percepções e as ideias equivalentes e, portanto, intercambiáveis em seu sentido?

Uma primeira abordagem, que leve em consideração somente os trechos apresentados, faz crer que sim. O argumento, desta maneira, poderia se constituir assim: já que essa distinção, que parece ser uma e a mesma, dos tipos de pensamento aparece em dois textos centrais do *Corpus cartesiano* e parece ter um mesmo objetivo argumentativo, portanto, parece razoável afirmar que “ideia” e “percepção” se referem a uma mesma coisa. O problema é que nem o texto dos *Princípios*, nem o das *Meditações* são coerentes quanto a esse uso do termo “percepção”, que, em diversos momentos, parece querer denotar um sentido diverso daquele de “ideia”. O art. 14 da Parte Um dos *Princípios*:

E depois examinando entre muitas ideias, as quais têm em si, ela [*mens*] encontra uma que é de um ente maximamente inteligente, maximamente potente, maximamente perfeito, que dentre todas é a mais perfeita, não em sua própria existência, tanto possível como contingente, da mesma maneira que nas ideias de outras coisas, que percebe distintamente, mas inteiramente necessária e eterna. E por isso, por exemplo, na circunstância em que percebe na ideia de triângulo estar necessariamente contido que três ângulos dele são iguais a dois lados, persuade a si mesma plenamente que o triângulo tem três ângulos iguais a dois lados: assim, somente a partir disso, quando perceber estar contido na ideia de um ente maximamente perfeito a existência necessária e eterna, deve concluir plenamente que um ente maximamente perfeito existe (DESCARTES, AT VIII-A, 10; minha tradução).¹⁹

E o acréscimo da tradução francesa:

[...] ela julga facilmente, pelo que ela percebe nessa ideia, que Deus, que é esse Ente absolutamente perfeito, é ou existe: pois, ainda que ela tenha ideias distintas de muitas outras coisas, ela não nota nada que a assegure de existência de seu objeto [...] (DESCARTES, AT IX-B, 31, minha tradução).²⁰

Aqui, “ideia” e “percepção” aparecem como elementos separados dentro do processo judicativo. Dois trechos explicitam bem essa diferença. No texto latino: “[...] na circunstância em que percebe na ideia”; no texto francês: “[...] ela julga facilmente pelo que ela percebe na ideia” [...] Desta maneira, “perceber” é o ato de constatar, e ideia é o “objeto” que é percebido. Com um pouco mais de precisão, a ideia é aquilo a partir do qual se percebe algo. Por isso, “perceber na ideia”, e não “perceber a ideia”, o objeto do ato de perceber não é, nestes dois exemplos, propriamente a ideia, mas algo que nela está contida.

Pelo que vinha construindo até agora, não é pouco notável a dificuldade que trechos como esse representam. É fato que identificar a percepção à ideia torna-se uma tarefa um tanto mais trabalhosa. Ainda mais uma pergunta, se há essa tão evidente dificuldade, se Descartes, dispondo de seu próprio vocabulário, emprega os dois termos em sentidos distintos, por que, então, ele escolhe apresentar quase a mesma classificação dos pensamentos nos *Princípios* e nas *Meditações*, apenas substituindo um termo pelo outro?

¹⁹ *Confiderans deinde inter diuerfas ideas, quas apud se habet, unam effe entis summe intelligentis, summe potentis & fummè perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distindè percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulos aequales esse duobus redis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam & aeternam in entis summe perfexti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere.*

²⁰ ... elle juge facilement, par ce qu'elle apperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet Être tout parfait, est ou existe: car, encore qu'elle ait des idées distindes de plusieurs autres chofes, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existance de leur objet [...].

Essa prova para existência de Deus não é a mesma presente na *Terceira Meditação*, mas vai aparecer na *Quinta Meditação*. O que o texto contém e sua estrutura são especialmente esclarecedores. Descartes apresenta essa prova da existência de Deus nos mesmos termos dessa sua apresentação dos *Princípios*:

Uma vez que verdadeiramente posso extrair a ideia de alguma coisa do meu pensamento, apenas disso segue que todas estas coisas, que percebo clara e distintamente pertencerem a esta coisa, realmente a ela pertencem. Poderia, daí, ser obtido também um argumento pelo qual seja provada a existência de Deus? Certamente não encontro menos em mim a ideia d'Ele, isto é, de um ente sumamente perfeito, do que a ideia de alguma figura ou [*aut*] número, nem entendo [*intelligo*] menos clara e distintamente que pertença à natureza d'Ele aquilo para que sempre exista, do que aquilo que demonstro, a respeito de alguma figura ou [*aut*] número, também pertencer à natureza dessa figura ou número. Por conseguinte, mesmo que nem todas as coisas, que meditei nos últimos dias, fossem verdadeiras, pelo menos no mesmo grau de certeza deve estar em mim a existência de Deus do que no qual têm estado as verdades da matemática (DESCARTES, AT VII, 65-66, minha tradução).²¹

A comparação dos juízos a respeito das ideias dos objetos da matemática e da existência necessária de Deus são a marca do argumento. Tanto a existência de Deus quanto as propriedades, por exemplo, de um objeto matemático são afirmados, deles, a partir de suas ideias, por uma operação idêntica e, por isso, têm, tanto uma como outra, um mesmo valor para a verdade. Os trechos não deixam dúvida: Descartes está falando de um tipo de operação da mente.²²

Mas, então, no que consiste essa operação da mente? A resposta a essa pergunta pode levar a uma real solução para o problema dos usos dos termos de “percepção” e de “ideia”. Os elementos desse processo são: (i) a ideia; (ii) a percepção (clara e distinta) do que está na ideia, isto é, a constatação que tal predicado pertence a tal coisa; (iii) a persuasão (ou a força de persuadir) que provém dessa percepção; e, por fim, (iv) o assentimento de que essa percepção

²¹ *Jam vero si ex eo solo, quod alicuius rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare & distincte percipio revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? Certe eius ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cuiusvis figurae aut numeri; nec minus clare & distincte intelligo ad eius naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates.*

²² É nesse tipo de dado textual que Kasimir Twardowski (1866-1938) baseia sua posição que distingue ideia de percepção. Sua proposta é, sobretudo, aproximar a percepção do juízo. Essa posição tem um certo sentido, e ganha muita força com esses dados textuais. No entanto, essa posição torna-se insustentável, a meu ver, face aos textos já aqui apresentados dos *Princípios* e das *Paixões*. Na verdade, o maior dos problemas não está em distanciar a ideia da percepção, mas em não encontrar um lugar para a representação no pensamento de Descartes. Da mesma maneira, ele também busca aproximar a percepção do juízo, ao mesmo tempo que o distancia da vontade, posição que ele mesmo admite não poder ser sustentada, mesmo que ele acredite ser dela uma consequência forçosa a partir obra de Descartes. Cf. *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung Descartes*, de 1892.

sobre a ideia de coisa é, de fato, o caso, o juízo propriamente dito é o passo iv. O exame desse processo parece elucidar muito bem o que é a percepção, mas, por outro lado, obscurece o significado do termo de ideia. A percepção, desse ponto de vista, é uma tomada de consciência a respeito de algo que se faz a partir da representação — por exemplo, que, da ideia (representação) de triângulo, se constate que “três ângulos são iguais a dois lados”. Por isso, essa é uma percepção na ideia, e não da ideia. Percebo que, na ideia de triângulo, dois lados são iguais a três ângulos. Mas, então, as representações, que são, como dito na *Terceira Meditação*, como que imagens das coisas, têm uma extensão que permite que elas sejam abarcadas pela mente de maneira, por assim dizer, parcial, e, por isso, uma outra percepção, que não somente o ato de representar, mas um apreender a partir do representado, é necessária para revelar algo sobre sua natureza antes oculto?

Pensando dessa maneira, é claro que ideia e percepção têm significados distintos, mas em que medida? Ou será possível estabelecer uma unidade, ou até mesmo uma subordinação entre as duas? E ideia? Já que se pode fazer algum ganho sobre o conteúdo do representado depois de representado, o que realmente significa, se não é simplesmente uma apreensão absolutamente imediata da totalidade da coisa representada?

Mas o que se constata do triângulo? Algo a respeito de seu todo, uma realidade que se faz necessária na medida em que o triângulo é concebido e, uma vez que *ideam essa ipsam rem cogitatam* [ideia é a própria coisa pensada],²³ assim, tudo aquilo que torna possível a realização da ideia de triângulo pode também ser afirmado de sua natureza enquanto ideia. Trata-se, portanto, não de um acréscimo ao conteúdo da ideia, isto é, de um ganho de atributos para aquilo que já foi concebido, mas de uma mera constatação daquilo que, em alguma medida, já tinha sido percebido no momento da concepção da ideia, mas que se torna mais evidente na medida em que a mente se torna mais atenta a determinado aspecto da coisa percebida, isto é, da ideia.²⁴ A ideia é, desta maneira, um ato de perceber algo como um todo, mas a percepção não se reduz a apenas conceber um algo, mas também a constatar tudo o que é necessário à concepção desse todo.²⁵

Ainda há mais um argumento textual que pode servir para indicar que Descartes distingue as percepções das ideias. No art. 48 dos *Principia* cujo título é “Todas as coisas que

²³ Cf. *Primeiras respostas*, AT VII, 102.

²⁴ Para uma discussão sobre a analiticidade e sinteticidade desse tipo de operação do pensamento em Descartes, cf. Jean Laporte op. cit. 87-90

²⁵ Cf. *Primeiras respostas*, AT VII, 103.

caem sob nossa percepção são vistas como coisas ou como afecções das coisas, ou como verdades eternas; e a enumeração d[estas] coisas”, ele faz a seguinte consideração:

Qualquer coisa que cai sob nossa percepção, ou [são] como que coisas [*tanquam res*], ou [são] certas afecções das coisas; ou como que [*tanquam*] verdades eternas, que não têm nenhuma existência fora de nossa mente (DESCARTES, AT VIII-A, 22, minha tradução).²⁶

Ora, como expus no item anterior, toda ideia é como que uma coisa: *quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt*; porque não pode haver nenhuma ideia senão como coisa (AT VII, 44, 4). Portanto, no mínimo, as verdades eternas, que não são percepções de coisas, mas que se caracterizam pela percepção de verdades necessárias (ou relações verdadeiras) expressas por sentenças como: “o todo é maior que a parte”; não são ideias, mas um outro tipo de percepção.

Mesmo assim, a pergunta retoma seu problema inicial: por que Descartes, para um mesmo fim, utiliza de duas coisas realmente distintas se, na *Terceira Meditação*, ele opõe ideias a afetos ou vontades e, nos *Princípios*, percepções a vontades? A pergunta, que antes parecia desconcertante, pode agora, no entanto, ser respondida. Ideia nada mais é do que uma espécie de percepção. Isto é o mesmo que dizer que a percepção abarca algo maior do que a simples representação de algo, mas também a realidade a respeito da representação desse algo.

Deste modo, a *Terceira Meditação* não opõe percepções a vontades, mas um tipo de percepção a todos os outros pensamentos. O que difere a ideia de todos os outros pensamentos é que a ideia é a percepção de uma coisa,²⁷ ou melhor, o pensamento que se apresenta como um algo. A ideia de triângulo é a representação da coisa triângulo, isto é, uma percepção de coisa, a percepção de que a ideia de triângulo tem certas propriedades não é uma percepção de coisa, mas uma percepção a respeito de uma percepção de coisa. Este tipo de percepção não é propriamente a representação de um algo, mas a mera inspeção atenta daquilo que deve compor a ideia, isto é, aquilo que deve compor uma coisa quando esta for representada. A ideia sempre

²⁶ *Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, uel tanquam res, reumue affectiones quasdam, consideramus; uel tanquam aeternas ueritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes.*

²⁷ Compreender a ideia como substrato ou como percepção de um algo é também o caminho para dar a correta interpretação da falsidade material. Na medida em que toda ideia é a apresentação da coisa por uma certa unidade, ela sempre apresenta aquilo que é apreendido positivamente, isto é, pode, por exemplo, apresentar a privação de alguma coisa enquanto alguma coisa. Por isso o problema da ideia de frio ou de calor: se o frio é uma ideia, então se apresenta como um algo para a mente, mesmo que possa ser nada mais do que a privação do calor.

pressupõe uma determinada unidade de certas características em torno de algo,²⁸ características que podem ser percebidas na coisa. Assim, alguém que pode ter a ideia de um triângulo circunscrito em um quadrado, pode também ter a ideia de triângulo e de quadrado, e também pode ter a ideia da reta que compõe o triângulo e o quadrado, mas não pode ter a primeira ideia sem a segunda e a terceira, nem a segunda e a terceira sem a quarta. Perceber que o triângulo é sempre composto de retas é perceber, portanto, que não se pode ter a ideia de triângulo sem ter a ideia de reta. Não é a mesma coisa que ter ideia de triângulo ou de reta, mas simplesmente perceber que uma depende da outra. E somente disso é possível perceber em que medida a percepção se distingue da ideia, na mesma medida em que se pode perceber em que sentido toda a ideia é uma percepção.

A própria *Terceira Meditação* não prescinde da percepção como meio para sua prova da existência de Deus. Na verdade, ela encontra o erro nos juízos e depois descobre qual o caminho para que se possa evitar o erro nele próprio. Para isso, a percepção do real desempenha um papel fundamental ao constatar isto que “[...] verdadeiramente é manifesto pela luz natural que deve haver, no mínimo, na causa eficiente e total tanto quanto no efeito da mesma causa (DESCARTES, AT VII, 40). O juízo segundo o qual a partir de ideia de Deus se pode concluir que Ele existe realmente nada mais é do que um juízo que repousa na percepção da ligação necessária da ideia de Deus à existência.

A partir disso, a percepção desempenha uma função para o processo judicativo. Na verdade, ela o faz em dois níveis, fornecendo a matéria da qual se julga (a ideia) e a razão (a apreensão da verdade da coisa) para julgar que algo pertence a tal coisa. A vontade vem completar a lacuna que há entre a apreensão da verdade na ideia e o assentimento que é própria do juízo.²⁹

A *Terceira Meditação*, quando divide os pensamentos entre ideias e outros que abarcam alguma coisa para além da similitude da coisa, não está distinguindo a percepção da vontade, mas está distinguindo a matéria do conteúdo mental de suas formas de apreensão, isto é, a ideia,

²⁸ É nesse sentido que compreendo a afirmação central de Twardowski de que “[a]s ideias são o substrato do julgamento, elas são o objeto de que alguma coisa é afirmada ou negada; a percepção, por outro lado, é o que determina a vontade a julgar. A ideia é — para empregar os próprios termos de Descartes — a *matéria*; a percepção, quanto a ela, é a razão do julgamento” (TWARDOSKI, 2017, minha tradução). À diferença dele, prefiro identificar ideia a um tipo de percepção do que, como fez ele, transformá-la em algo completamente distinto e aproximar a percepção do juízo e, conseqüentemente, da vontade, posição textualmente insustentável.

²⁹ Para Lívio Texeira, o segundo elemento necessário é o da volição, o ato da vontade, que se encontra no assentimento ou na negação. É necessário a intervenção da “faculdade de eleger” ou do “livre-arbítrio” para que se realize o juízo (cf. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, 1990). Também Laporte entende o julgamento de modo semelhante: “O julgamento resulta do concurso de dois fatores: o fator *conhecimento*, que é a percepção de um objeto ou de uma relação entre dois objetos, e o fator *vontade*, que é o assentimento. A percepção pertence ao entendimento (LAPORTE, 147, op. cit., minha tradução).

como primeira percepção, a qualquer operação que possa se dar sobre ela, seja ela volitiva (como quando se julga), seja essa operação perceptiva (como quando se percebe a ligação necessária de um predicado à coisa). Mas, para o erro, ainda é necessário fazer uma ressalva: não é propriamente o ato perceptivo que é sua causa, mesmo que, em certo sentido, ele seja a razão pela qual se julga algo, mas o próprio ato da vontade. Também não somente o ato da vontade, mas o ato da vontade sobre uma percepção. Como sugere o texto:

Já aquilo que atine às ideias, se são consideradas só em si mesmas, não àquilo a que elas se referem, não podem ser propriamente falsas; pois imagine uma cabra ou [*siue*] uma quimera, não é menos verdade que eu imagine uma quanto a outra. Também nenhuma falsidade na própria vontade, [*siue*] ou nos afetos, deve ser temida; pois (que) eu possa almejar quer coisas más, quer coisas que não são em lugar nenhum, no entanto não é igualmente não verdadeiro que as almeje (DESCARTES, AT VII, 37; minha tradução).³⁰

“As ideias consideradas em si mesmas” — isso nada mais quer dizer do que a sua apreensão primeira enquanto coisa considerada como tal. Por outro lado, a vontade não é causa de erro por si só. Na verdade, o que o Descartes quer mesmo ressaltar é que é preciso uma conjunção entre duas operações para que haja o erro. Assim, há atos de vontade que não podem ser considerados erros, já que almejar nada mais é do que um ato apenas de vontade. Também uma percepção não pode ser considerada um erro por si só, já que perceber que uma cor está de fato no mundo não é assentir que essa percepção seja verdadeira. A essa altura da *Terceira Meditação*, a exposição do processo judicativo tenta mostrar que sua essência reside na conjunção de duas operações bem delimitadas: (i) a percepção de uma ligação entre ideias; (ii) o assentimento que tal ligação é de fato o caso. Por isso, é necessário primeiro delimitar o que é ideia, depois os outros tipos de pensamento, que são outras percepções, afetos e vontades, depois separá-los adequadamente, para se encontrar no ato de assentir a partir de um certo tipo de percepção o que é propriamente um juízo: um assentimento orientado pelo intelecto. O erro se torna um problema de descobrir a partir de qual percepção se está autorizado a assentir, isto é, que tipo de percepção da coisa dá razão suficiente para afirmar ou negar.

A apresentação dos *Princípios* pretende examinar esse problema mais detidamente. Essa apresentação faz a divisão entre vontades e percepções. “*Sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diuersi modi percipiendi*” (DESCARTES, AT VIII-A, 17) (“Sentir, imaginar e

³⁰ *Jam quod ad ideae attinet si solae in se spectentur nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt; nam siue capram, siue chimaeram imaginem nom minus uerum est unam imaginari quam alteram. Nulla etiam in ipsa uoluntate, uel affectibus, falsitates est timenda, nam, quamuis praua, quamuis etiam ae quae nusquam sunt, possim optare, non tamen ideo non uerum est illa me opare.*

inteligir puramente são modos de perceber”); Ela, no entanto, parece ter uma grande proximidade com aquela da *Terceira Meditação*, já que todos esses modos de perceber parecem não se distinguir do ato de ter uma ideia, isto é, do ato de representar. Por um lado, isso só pode corroborar uma das partes de minha interpretação, segundo a qual as ideias são um tipo de percepção; por outro, ela parece colocar o problema de volta ao identificar exatamente a percepção com a ideia.

O artigo subsequente, no entanto, dá conta de expandir o sentido de perceber pelo uso da expressão em um sentido mais amplo:

Quando percebemos alguma coisa, é manifesto, se não negamos ou afirmamos nada desta mesma coisa, que não erramos, do mesmo modo que afirmamos ou negamos algo, quando percebemos clara e distintamente que deve ser assim afirmado ou [*aut*] negado, mas apenas quando, apesar de não percebermos algo retamente, no entanto julgamos a respeito dele (*ibidem*).³¹

Se percebemos alguma coisa (isto é, se temos a ideia de algo), ou se afirmamos ou negamos algo que percebemos clara e distintamente ser assim (isto é, se afirmamos algo a partir de uma percepção sobre a coisa), a percepção é, portanto, tanto o ato de representar quanto o ato de se dar conta de que algo pertence a alguma coisa representada. Se o que distingue a percepção (tomada de maneira mais ampla) da ideia (ato de representar, de perceber um algo) é justamente a função que elas desempenham no processo judicativo — a primeira é a razão do julgamento, e a segunda, a matéria desse julgamento —, o que, então, as unifica em torno de um mesmo gênero de pensamento?

Outras duas categorias que são especialmente importantes para compreender o pensamento em Descartes: ação e paixão. Distingui-los entre vontades e percepção desempenha justamente esse papel: mostrar que uns pensamentos são atividades da alma e outro suas paixões. Tanto a percepção da ideia quanto a percepção de algo que pertence à ideia são percepções, isto é, formas passivas do pensamento, em contraposição à forma ativa por excelência: a vontade. Mas em que consiste a atividade e passividade da mente?

³¹ *Cum autem aliquid percipimus, modo tantum nihil plane de ipso affirmemus uel negemus, manifestum est nos non fallim; ut neque etiam cum id tantum affirmamus aut negamus, quod clare et distincte percipimus esse sic affirmandum: sed tantummodo cum (ut sit), etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus iudicamus.*

1.3.2 A realidade das ideias (ou a realidade das coisas possíveis)

Na verdade, a questão pode ser articulada em dois níveis. Os dois momentos, tanto na *Terceira Meditação* quanto nos *Principia*, tratam de um em detrimento de outro. Pode-se tratar da passividade das percepções a partir de gênese ou a partir de sua realidade. Essa divisão em dois níveis, embora verdadeira e com desenvolvimentos reais para o pensamento de Descartes,³² é impossível à altura em que esses dois textos se encontram.³³ A *Terceira Meditação* dá conta de formular a dificuldade e de pôr a necessidade de tratar das percepções por sua realidade:

Pois frequentemente, mesmo involuntariamente, se fazem ver, como agora, quer queira ou não, sinto calor e, por isso, penso que esse sentimento, ou essa ideia de calor [...] me advém a partir de alguma coisa diversa de mim [...]. [Mas], embora essa ideia não dependa de minha vontade, não por isso consta que elas procedem necessariamente de coisas postas fora de mim [...]. Mas ainda me ocorre um outro caminho [...] na medida em que uma representa uma coisa e outra, outra coisa e patente que são muito diversas uma da outra (DESCARTES, AT VII, 38, 39 e 40; meus recortes e tradução).³⁴

Esse texto põe em questão justamente a centralidade do problema. Não que as ideias só não dependem da vontade na medida em que aparecem à mente, mas que o que aparece à mente já tem, por si só, uma realidade que se dá. A percepção apreende essa realidade, mas não a constitui. Esse é o aspecto essencial de toda a percepção: sua passividade. A percepção ou a ideia não deixam de ser, mesmo quando são provocadas por uma vontade, uma mera defrontação com o real de alguma coisa. Mas que real? No mesmo sentido em que se diz que uma cadeira existe quando é percebida pelos sentidos? Não, a realidade aqui não é compreendida através do prisma da existência, mas do prisma da essência. Trata-se da mesma

³² Os textos sobre física (*Le Monde* e as partes II, III e IV dos *Principia*), a *Sexta Meditação* (que trata também da existência dos entes materiais postos fora da mente os *aliqua corpora*) e as *Paixões da Alma* são as obras que vão dar conta da origem adventícia de certos pensamentos. No entanto, para isso, Descartes vai ter de investigar a percepção segundo o modo do sentir.

³³ O que quero ressaltar aqui é que passividade (como ficará transparente após um primeiro exame da Primeira Parte das *Paixões da Alma*) pode ter dois sentidos. Um deles se refere à ação direta de algum outro ente sobre o intelecto que faz com que se pense tal ou tal coisa. Outro é a constatação de que mesmo aquilo que é pensado a partir da vontade tem uma realidade anterior a essa vontade que pode conceber tal ou tal coisa, mas que não fazer que tal coisa seja uma não tal coisa. Por exemplo, posso formar a imagem de um triângulo quando quiser, no tamanho que quiser, mas não posso fantasiar um triângulo que não tenha três lados.

³⁴ *Saepe enim uel inuito obsersantur: ut jam, siue uelim, siue nolim, sentio calorem, et ideio puto sensum illum, siue ideam caloris, a re me diuersa [...] mih aduernire [...] quamuis ideae illae a uoluntate mea non pendeant, non ideio constat ipsas a rebus extra me positis necessario procedere. [...] Sed alia quaedam adhuc uia mihi occurrit ad inquiredum an res aliquae, [...] quantenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab inuicem ualde diuersas.*

operação do texto da *Quinta Meditação*, com uma diferença fundamental: a operação do princípio de causalidade eficiente.³⁵

O complemento necessário a essa discussão se encontra nas *Quartas Respostas a Arnauld*. Lá, pode-se encontrar o conceito de coisa completa que é o exemplo perfeito da realidade imanente à ideia que permeia neste meu exame.

Pois, em primeiro lugar, mesmo que um triângulo possa ser tomado em concreto por uma substância que tem uma figura triangular, certamente a propriedade de ter o quadrado da base igual aos quadrados dos lados não é uma substância, nem, portanto, cada um desses dois pode ser inteligido como coisa completa, do mesmo modo que são inteligidos a *Mente* e o *Corpo*; nem, de fato, a coisa pode ser chamada, no sentido que disse *ser suficiente que eu possa inteligir uma coisa* (isto é, coisa completa) *sem outra*. Pelas palavras que se seguem, para que fique manifesto: *e também encontro em mim faculdades*, nem, por isso, disse que essas faculdades são uma coisa, mas as distingui precisamente das coisas ou [*siue*] da substância (DESCARTES, AT VII, 224, minha tradução).³⁶

Descartes, de fato, distingue três níveis no texto: um para a substância concreta do triângulo, a figura que tem três lados; as propriedades que se podem perceber da substância (ou coisa) triângulo; e, por fim, a mente e corpo. Mas o que as difere? Nada além de uma única regra que esse texto enuncia: a capacidade de ser concebida sem outra: “*Satis esse quae possim unam quae rem absque altera intelligere*”. Essa mesma relação é o que difere o triângulo de suas propriedades. As propriedades do triângulo pressupõem o triângulo para serem concebidas, mas não o triângulo das suas propriedades. Trata-se de um processo de decomposição até os constituintes elementares. Por isso, a relação é unilateral, na medida em que a propriedade de ter o quadrado da base igual aos quadrados dos lados é depende do triângulo, mas o triângulo não é dependente destas propriedades para ser concebido. *Mente* e *Corpo* são aqui apresentados como substâncias, já que são os verdadeiros elementos das coisas que podem ser concebidas. Na mesma medida em que são o que constitui as representações, também são aquilo que se

³⁵ A complicada prova da existência de Deus da *Terceira Meditação* parece atingir uma boa conformidade com interpretação que proponho, se se levar em conta a interpretação de Laporte: “A impossibilidade para os seres finitos serem suficientes por eles mesmos. Se eles não são suficientes, eles não são, portanto, coisas por eles mesmos completas. Eles são, desta maneira, abstratos nesse sentido, que só ascendem à realidade se apoiando em Deus. Trazer de volta a esse fundamento, de onde ele tira sua característica de ligação necessária, a causalidade só é, assim como todas as *conjunções necessárias* ele também, uma relação do abstrato ao concreto” (LAPORTE, 103, op. cit. minha tradução).

³⁶ *Nam primo, quamvis forte triangulus sumi possit in coconcreto pro substantia figuram habente triangularem, certe proprietas habendi quadratum basis aequale quadratis laterum, non est substantia; nec proinde unumquodque ex his duobus potest intelligi ut res completa, quemadmodum intelliguntur Mens et Corpus; nec quidem potest res uocari, eo sensu quo dixi satis esse quae possim unam rem (nempe rem completam) absque altera intelligere, ut sit manifestum ex verbis quae sequebantur: Praeterea invenio in me facultates. Neque enim istas facultates dixi effe res, sed ipsas accurate a rebus siue substantiis distinxi.*

predica delas. Assim, toda a faculdade é mental, ou pertence ao gênero de coisas que se predica da mente, e toda a figura é corporal, ou pertence ao gênero de coisas que se predica do corpo³⁷. Isto é, na mesma medida em que são a realidade a partir da qual as outras coisas são (ou seja, propriamente substâncias), também são aquilo a partir do que as coisas se geram (gêneros, propriamente).

A percepção, pois, nesse caso, atua, como já disse, em dois níveis: o primeiro é o de conceber a coisa — por exemplo, o triângulo —, e o segundo é o ato o de dar-se conta da ligação necessária entre o triângulo e a extensão. A percepção dá a ligação necessária entre o triângulo e a extensão e é o que faz julgar retamente, a partir de uma realidade que é necessária à ideia de triângulo: que o triângulo é extenso.

Deve-se, disso, extrair dois pressupostos. Mais uma vez, essa percepção não é definitivamente uma ideia, mas simplesmente a constatação de uma realidade da ideia. A outra é o que desta última se desdobra: que toda a ideia tem uma realidade que é, pelo menos logicamente, anterior à própria percepção. Algo como tudo o que é percebido é percebido segundo um modo, e este modo é o que faz da coisa tal qual é.

É essa característica que aponta para essência da percepção em Descartes. Sua essência, na verdade, é uma certa impotência da alma, isto é, da passividade da mente frente a suas ideias. Assim, Descartes pode fazer sua exposição a respeito da possibilidade dos entes materiais antes de considerar a sua existência. A realidade das ideias que representam coisas corporais é o que orienta a *Quinta Meditação*.

É verdade que o problema não se dissolve assim, mas apenas se desloca para a seguinte questão: se as ideias contêm em si uma realidade para a qual a mente é imponente, isto é, que, para ela, só cabe dar-se conta e não fabricar, qual a fonte da qual provém o conteúdo real das ideias? E isso ainda fica um pouco mais sério pelo fato de que as ideias não são mais do que aquilo com que o pensamento se relaciona mais intimamente, isto é, sua apreensão imediata.

³⁷ Descartes faz uma lista na qual ele já enumera não dois elementos, mas três, que são os gêneros para as representações (ideais) a partir de sua realidade objetiva. O primeiro: (i) *illam [idea] quae me ipsum mihi exhibet* (aquela ideia que mostra para mim eu mesmo)...; (ii) *aliae res corporeas et inanimae* (outras coisas corporais e inanimadas); ... (iii) [...] *caetera autem, ut lumen et colores, soni, odores, sapor, calor et frigus, aliaeque tactiles qualitates* ... (as outras, porém, como luz e cores, sons, odores, sabores, calor e frio, e outras qualidades sensíveis). A primeira se refere às coisas que são constituídas pela natureza mental; a segunda, pela natureza material; e a terceira, por uma outra ainda, que pode ser aqui nomeada de qualidades sensíveis. O interessante é o texto de um parágrafo que se encontra entre eles: “*Et quantum ad ideas quae alios homines, uel animalia, uel angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo, mei ipsius et rerum corporalium et Dei posse componi*” ... (E, quanto às ideias que exibem outros homens, ou animais, ou anjos, facilmente entendo que elas podem ser compostas a partir daquelas tenho de mim mesmo, das coisas corporais e de Deus) (DESCARTES, AT VII, 41-42, minha tradução). Daqui, de maneira um tanto tácita, é verdade, pode-se entender que as ideias podem ser reduzidas a um número menor de outras que são como que os elementos daquelas que compõem. Esses elementos são a maneira pela qual cada coisa é concebida, da qual dependem, uma realidade que se imprime em cada ideia a partir de seu gênero.

Como, então, pode haver algo que é produto do próprio pensamento, mas que não é por ele totalmente determinado? O pensamento passivo, cujo gênero é a percepção, parece estar em uma posição paradoxal, já que, ao mesmo tempo que é produto do próprio pensamento, se constitui como uma ação que é exercida sobre ele, isto é, uma paixão em seu sentido mais forte, já que a realidade das ideias é dada de antemão. Tendo posto o problema, quero ressaltar que, por agora, o que importa é o caráter essencial da percepção, que nada mais é do que a sua passividade, que pode ser compreendida da seguinte maneira: toda a percepção é apreender em ato uma certa realidade que pode ser tanto a ligação entre duas ideias quanto as próprias ideias. Isto é o mesmo que dizer que a sua essência nada mais é do que a própria coisa percebida enquanto tal. Quanto ao problema do agente, isto é, daquilo que causa a percepção, a paixão do pensamento, isto será objeto de um desenvolvimento posterior no interior deste mesmo trabalho.

1.4 O sentido geral de ação e paixão e o sentido restrito da paixão da alma a partir da Primeira Parte das *Paixões da Alma*

O texto que articula de modo mais completo sobre as categorias ação e paixão é a Primeira Parte das *Paixões da Alma*. O art. 17 articula a percepção e vontade a partir dessas categorias:

Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil conhecer que não resta em nós nada que devamos atribuir à nossa alma senão nossos pensamentos, os quais são principalmente de dois gêneros: a saber, uns são ações da alma, outros são suas paixões. Aqueles que nomeio suas ações são todas as nossas vontades, porque nós experimentamos que elas vêm diretamente de nossa alma, e parecem só dependerem dela. Como, ao contrário, pode-se geralmente nomear suas paixões todos os tipos de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós, porque frequentemente não é nossa alma que os faz tais como são e que sempre ela as recebe de coisas que são representadas por elas (DESCARTES, AT XI, 342; minha tradução)³⁸.

Como já fiz notar, em minhas observações preliminares, o critério para essa classificação é diferente daquele que é apresentado na *Terceira Meditação* e nos *Princípios*.

³⁸ *Après avoir considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, e semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes de perceptions ou connaissances que se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme que les fait telles, et que toujours elle les reçoit des choses que sont représentées par elles.*

Não se trata de buscar nos próprios pensamentos suas maneiras de ser, isto é, de encontrar nos próprios atos mentais algo que os distinga, mas de subordiná-los a uma categoria estabelecida anteriormente. As categorias ação e paixão são expressas no primeiro artigo: “E, para começar, eu considero que tudo o que se faz que acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão do ponto de vista do sujeito no qual isso acontece, e uma ação do ponto de vista daquele que faz que aconteça” (DESCARTES, AT XI, 328; minha tradução).³⁹ O texto, logo em seguida, ainda explicita que, mesmo que o agente e o paciente possam ser diferentes, a ação ou a paixão são sempre uma mesma coisa. A partir disso, pode-se observar duas coisas: (i) que os nomes “ação” ou “paixão” são dados a partir da relação com outro. Aquilo que acontece⁴⁰ é sempre mesma coisa, isto é, inalterada em sua natureza, mas que pode ter dois nomes a depender do sujeito com a qual se relaciona; (ii) que é necessário que o ato sempre seja o mesmo, mas não que o agente e o paciente sejam diferentes. A passagem “[d]e modo que, mesmo que o agente e o paciente sejam frequentemente [*souvent*] muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre [*toujours*] uma mesma coisa...” (ibidem)⁴¹ explicita, pelo contraste entre *souvent* e *toujours*, quais são as partes necessárias a essa relação. No entanto, há um problema que surge desta constatação: se o que define o nome de paixão ou ação para o ato é o sujeito ao qual ele se relaciona, como é possível nomear algo de ação ou paixão quando o agente e o paciente não são diferentes? A resposta para isso requer que se desloque um pouco o centro desta categorização. Faço, portanto, a pergunta em sentido inverso: o que permite, em relação ao ato, chamar um determinado ente de agente ou de paciente? Mesmo que de maneira menos explícita, o texto responde à pergunta: o agente é aquele que faz com que aconteça, o paciente é aquele no qual acontece, isto é, o que determina os quatro nomes dessa relação: ação, paixão, agente e paciente; é a natureza da própria relação. O modo como o agente se relaciona com a ação é o que lhe dá o nome ao sujeito de agente. Assim, aquilo que se relaciona com o ato como origem é agente, e o ato em relação à sua origem é ação. Essa classificação permite, portanto, aceitar um mesmo agente e paciente, desde que se o nomeie de acordo com sua relação ao ato. Por exemplo, alguém que desenhe sobre a própria pele será agente na medida em que é o autor do desenho e paciente na medida em que recebe o mesmo desenho em si.

³⁹ *Et pour commencer, je considere que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive.*

⁴⁰ Para facilitar, vou me referir ao que acontece de “ato” quando quiser imprimir um sentido que não leve a considerá-lo nem como paixão, nem como ação.

⁴¹ *En sorte que, bien que l'agent e le patient soient souvent fort differens, l'Action e la Passion ne laissent pas d'etre toujours une mesme chose [...].*

Parece-me bastante evidente que o art. 17 não escapa de jeito nenhum à relação ação-paixão exposta desta maneira. Se vontade e percepção, como de fato é o caso, são identificadas, respectivamente, às ações e paixões da alma, deve-se indagar pela forma de que a alma se relaciona com o ato mental. Seguindo de modo simplório, o ato mental cuja origem é a alma é uma ação e, de modo igual, o ato mental cujo destino é a alma é uma paixão. Assim, as ações começam na alma e as percepções terminam nela. Trata-se, portanto, de, ao contrário do que acontece na *Terceira Meditação*, uma investigação que se pergunta pela origem dos pensamentos? De fato, tudo parece indicar que sim. Mas, assim sendo, pode-se formular que tudo o que acontece na alma é uma paixão, e tudo o que provém dela, uma ação. Os textos subsequentes, dos artigos 18 e 19, não deixam qualquer possibilidade de sustentar tal interpretação:

De novo, nossas vontades são de dois tipos. Pois umas são ações da alma, que terminam na alma mesmo, como quando queremos amar Deus, ou geralmente aplicar nossa vontade a algum objeto que não é material. Os outros são ações da alma que terminam em nosso corpo, como quando, só disso, temos a vontade de passear, segue que nossas pernas se movam e que nós caminhemos (DESCARTES, AT XI 343-344; minha tradução).⁴²

Nossas percepções são também de dois tipos, umas têm a alma por causa, outras o corpo. Aquelas que têm a alma por causa são as percepções de nossas vontades [*les perceptions de nos volontez*], e todas as outras imaginações ou outros pensamentos que dela dependem. Pois é certo que nós não saberíamos [*sçaurions*] querer nenhuma coisa, que nós não nos percebêssemos pela mesma maneira [*par même moyen*] que nós a queremos. E mesmo que, do ponto de vista da alma, isso seja uma ação de querer alguma coisa, pode-se dizer que isso é também nela uma paixão de aperceber que ela quer. No entanto, porque essa percepção e essa vontade só são de fato uma mesma coisa, a denominação se faz sempre pelo que é mais nobre, e assim não temos o costume de a chamar uma paixão, mas somente uma ação (*ibidem*).⁴³

⁴² *Derechef nos volontez sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame mesme, comme lors que nous voulons aimer Dieu, ou generalmente appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point materiel. Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons.*

⁴³ *Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'ame pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'ame pour cause, sont les perceptions de nos volontez, et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne sçaurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par mesme moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de notre ame, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion de d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont ne effect qu'une meme chose, la denomination se fait tousjours par ce qui est le plus noble. Et ainsi on n'a point coustume de la nommer une passion, mais seulement une action.*

O que há para se notar, em primeiro lugar, é que percepções podem provir ou não da alma, e que vontades sempre dela provêm. De fato, a relação de ação sempre implica um envolvimento do sujeito (que é o mesmo que dizer que todo efeito tem uma causa), mas relação de paixão nem sempre envolve um outro. Parece não haver grande problema na distinção entre os tipos de vontades, que são dois, apresentados um no art. 18 e um no art. 19: (i) aquelas que terminam na alma mesmo; (ii) aquelas que terminam no corpo. As percepções, por outro lado, são distintas por sua origem: (i) as que vêm da alma; (ii) as que vêm do corpo. No primeiro tipo, pode-se identificar o ‘i’ da vontade com o ‘i’ da percepção. No entanto, o problema interpretativo mais grave da passagem está na distinção entre percepções de nossas vontades e imaginações e outros pensamentos. Na verdade, o texto parece querer dizer que tanto as percepções da vontade quanto as imaginações e outros pensamentos serão tratados no período seguinte, qual seja: “E mesmo que, do ponto de vista da alma, isso seja uma ação de querer alguma coisa, pode-se dizer que isso é também nela uma paixão de aperceber que ela quer” (ibidem). No entanto, não se trata do ato de imaginar, já que imaginar não é simplesmente perceber que se quer, mas tem um conteúdo distinto da vontade. O texto não diz “é também nela uma paixão de perceber o que ela quer [*ce qu’elle veut*]”, mas diz “é também nela uma paixão de aperceber que ela quer [*qu’elle veut*]”, isto é, não se trata de uma percepção disso que se quer, mas apenas de que se quer. A percepção de que se quer é apenas o ato mental de se tomar consciência de um ato de vontade. Isto implica dizer que saber que se quer é uma paixão, ou seja, uma percepção, mas o ato da vontade é distinto do ato de perceber a vontade em ato. Do mesmo modo, se alguém quer algo, os atos de pensamento desse acontecimento podem ser divididos em três: o ato de perceber algo, o ato de querer algo e o ato de perceber que se quer algo.

Evidentemente, pelo que já expus, não é difícil perceber que, neste caso, o ato de perceber a operação da vontade pode se chamar uma mesma coisa de ação ou paixão, já que “[...] essa percepção e essa vontade só são de fato uma mesma coisa [...]” (ibidem). O que se busca, essencialmente, ao nomear algo de ação ou paixão da alma, vontade ou percepção, é uma diferença de sentido, mas não de referência. Na verdade, a variável nunca é o ato, pois “[...] a ação e a paixão não deixam de ser sempre [*toujours*] uma mesma coisa [...]” (AT XI, 328). O sujeito e o paciente podem se referir a uma mesma coisa ou a duas coisas diferentes. No entanto, o que determina se é sujeito ou paciente é sua relação com o ato. Querer e perceber que se quer são um mesmo ato no mesmo sujeito, o que permite distingui-los é o modo como mesmo ato se relaciona ao mesmo sujeito.

A explicação da formulação da imaginação voluntária e dos outros pensamentos formados pela alma é dada no artigo 20. A escolha de um outro artigo para explicá-los evidencia o que já tinha apontado: o artigo 19 não fornece uma explicação para as outras percepções que dependem da vontade. Os trechos que acabei de examinar são, desta maneira, a exposição do ato de perceber e do conteúdo interno da vontade. Apresento o conteúdo do artigo 20:

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não é, como a se representar um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar alguma coisa que é somente inteligível e não imaginável, por exemplo, a considerar sua própria natureza, as percepções que ela tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que faz com que ela as perceba. É por isso que se tem o costume de as considerar como ações, mais que como paixões (DECARTES, AT XI 345; minha tradução).⁴⁴

Em primeiro lugar, ressalto que Descartes está tratando de duas percepções distintas aqui: o ato de se representar algo que não é e o ato de considerar algo que é somente inteligível. Mas o que distingue essa operação da anterior, aquela de perceber o próprio conteúdo da vontade que é o mesmo que perceber a própria vontade, é sua não identidade, isto é, a vontade para imaginar que tem um conteúdo perceptivo diferente do que é imaginado. O ato de querer imaginar, que é um ato volitivo por excelência, produz uma imaginação, que é um ato perceptivo. Ou seja, de determinado ponto de vista, a imaginação voluntária é uma ação; de outro, uma paixão. Ela é uma ação porque é originada na alma, e é uma paixão porque acontece nela. Descartes apresenta uma certa imbricação, no art. 19, entre querer e perceber. No que consiste, entretanto, essa imbricação? O art. 20 parece indicar que é necessário ter um certo cuidado ao identificá-la, já que é evidente que o ato de querer imaginar pode ser decomposto de uma maneira diferente do simples perceber a vontade. Desta maneira, um exame cuidadoso dessa imbricação deve compreender a relação interna característica de cada ato mental.

Por fim, há mais uma distinção entre aplicar-se a imaginar algo que não é e aplicar-se a considerar algo que é somente inteligível. Não à toa Descartes a apresenta separadamente. Qual é, pois, a diferença presente aqui? “[A]s percepções que ela tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que faz que ela as perceba” (ibidem). “Destas coisas” cada uma das duas operações — a de imaginar e aquela de conceber coisas puramente intelectuais —, mas a construção textual é cuidadosa. Descartes apresenta o papel da vontade de maneira muito

⁴⁴ *Lors que notre ame s'applique à imaginer quelque chose que n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère ; et aussi lors qu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible, et non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature : les perceptions qu'elle a des choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions, plutôt que comme passions.*

circunscrita. A vontade é aquela que faz a coisa ser percebida. É claro, portanto, que a vontade tem um papel sobre a percepção, mas essa construção textual só permite dizer que a vontade pode fazer a mente aplicar-se a considerar uma determinada coisa, mas não que a vontade constitua a realidade da coisa percebida. Nada mais é do que o que foi apresentado no tópico anterior: a realidade da ideia não é determinada pela vontade, mas é apenas recebida pela percepção. A vontade tem só um papel aqui: voltar a atenção para determinada ideia sem, no entanto, fabricá-la. É, por assim dizer, uma atividade para a passividade, que desencadeia uma percepção; uma ação que leva a uma paixão. Vê-se que a posição sobre a realidade da ideia e a percepção como um ato de apreender uma realidade é mantida de maneira perfeitamente coerente com aquela dos textos que apresentei.

Por exemplo, alguém pode ter sido informado por um amigo que há um belo quadro em um determinado museu e, por isso, decide ir a esse museu com o objetivo de provocar em si mesmo a percepção desse quadro. Ao vê-lo, ninguém dirá que não há alguma voluntariedade que origina essa percepção, isto é, ir ver o quadro porque assim o quis. Porém, também ninguém dirá que ele é responsável pelo conteúdo da percepção do mesmo quadro: o quadro que viu é o mesmo visto pelo amigo, isto é, há um conteúdo que independe da vontade que pode ou não ser acessado a depender da ação dessa mesma vontade. Pode-se pensar no caso do pintor que contempla sua obra. A percepção que tem de seu quadro não depende só dele na medida em que ele se põe a observá-lo, mas ele é o próprio constituidor do conteúdo de sua obra e, portanto, ele não só é responsável por estar percebendo algo, mas pelo algo que é percebido. Evidentemente, alguém ainda pode dizer que o pintor só pode compor o quadro a partir de formas e cores, mas que as formas e as cores já lhe são dadas de antemão, e, deste ponto de vista, a vontade para imaginar algo se torna logo bastante limitado também. De todo modo, aquilo que define a percepção em percepção, isto é, aquilo que faz que ela seja o que é, continua mantido: a percepção é a forma passiva do pensamento. De algum modo, a alma é, por assim dizer, sempre o amigo que decidiu ver o quadro do pintor, mesmo quando ela, no caso da imaginação voluntária, é o pintor, isto é, quando tem o poder de constituir uma certa imagem, sempre o faz a partir de naturezas que já lhe foram dadas antes.

O texto expõe de maneira clara que há justamente esta diferença entre o ato de imaginar algo que não é e o ato de perceber algo que é somente inteligível. Nos dois casos, é evidente que a vontade desempenha um mesmo papel: aquele que propicia a percepção. Parece, contudo, que em um deles sua atividade é restrita a isso. Assim, quando a alma se põe voluntariamente a perceber algo que é somente inteligível, ela o faz sem que altere em nada o conteúdo do que

percebido.⁴⁵ Já o caso da imaginação parece ter alguma influência além da vontade, isto é, não é o caso em que ela se ponha a perceber algo, mas que ela faça o próprio algo que vai ser percebido. O texto não é claro em estabelecer essa distinção, mas tudo indica que a escolha por apresentar a percepção intelectual e a imaginação voluntária como dois atos distintos tem fundamento nessa diferença.⁴⁶

No entanto, como fiz notar algumas páginas atrás, mesmo que essa não seja uma investigação pela origem dos pensamentos somente, isto é, não apenas a sua origem que determina a classificação feita por Descartes, é muito relevante uma pergunta pela origem das percepções para determinar a natureza daquelas percepções que têm por origem o corpo. Isto, por si só, já faz notar que a diferença entre vontade e percepção não se funda na origem dos atos da alma, mas a origem de seus atos apenas tem uma especial relevância e realmente funda uma diferença quando se trata de reclassificar as percepções, que, a esse ponto, já foram bem separadas da vontade.

Sensação é a percepção de segundo tipo, que tem o corpo por causa. Trata-se, desta maneira, de articular em sentido forte ação e paixão, pois o que há aqui é uma distinção não apenas de sentido entre o sujeito e paciente dos dois termos dessa relação. O corpo não só se relaciona de modo distinto ao ato mental, mas é, de fato, um outro⁴⁷ agindo sobre a alma. Descartes, assim, prosseguirá a partir dessa interação para dividir as percepções advindas do corpo (as sensações):

Todas as percepções que eu ainda não expliquei vêm à alma por intermédio dos nervos, e há entre elas essa diferença, que nós as relacionamos [*rapportons*] umas aos objetos de fora que atingem nossos sentidos, outras a nosso corpo ou a algumas de

⁴⁵ Sobre isso, Kambouchner diz: “Descartes terá concebido sempre a pura inteligência (a relação [*rapport*] da alma às noções puramente intelectuais que estão nela) como uma paixão mais do que uma ação. A alma tem em si, ou pode atualizar por seu entendimento sozinho, certas ideias ou noções das coisas [...] para conhecer, compreender ou conceber essas coisas. Ele deve, de uma certa maneira, contemplar essas ideias, e, mesmo que ela possa ou deva se determinar a contemplá-las, mesmo que essas noções ou ideias lhe pertençam, no entanto, na medida em que são nelas mesmas absolutamente determinadas (constituídas), e que alma não pode em nada, por ela mesma, alterar para o seu conteúdo representativo ou para a suas relações mútuas, ela lhes está submetida — deve respeitá-las — bem mais do que ela é delas mestra” (KAMBOUCHNER, 1995, p. 104, minha tradução).

⁴⁶ Descartes faz considerações importantes sobre a diferença que há entre a imaginação (*imaginationem*) e inteligência pura (*intelleccionem puram*) na *Sexta Meditação* (AT VII, 73). Tratarei disto à frente, num momento mais oportuno. Adianto, porém, que não me parece que a mesma diferença seja usada como fundamento da distinção nos dois textos.

⁴⁷ A natureza dessa diferença entre a alma e corpo será explorada mais adiante nessa dissertação.

suas partes, e, enfim, outras a nossa alma (DESCARTES, AT XI 345; minha tradução).⁴⁸

Desta maneira, há mais uma diferença entre as percepções: a diferença inicial, que é aquela que delimita sua diferença com a vontade, diferença esta que estabeleci sendo, sobretudo, de sentido, já que se trata de uma maneira de falar de um mesmo referente. O problema desta distinção é que ela não mais se funda, como na *Terceira Meditação*, sobre os conteúdos das percepções, mas depende de um pressuposto externo: a agência de um corpo. Por outro lado, a distinção entre os estados mentais que seriam causados pelo corpo deve ser feita, mais uma vez, por um critério interno.

Esse critério é expresso pela noção de relação [*rapport*]. Essa relação se dá para três coisas diferentes: os objetos externos, o próprio corpo e a própria alma. É importante ressaltar que, embora todas essas percepções tenham uma causa em comum, o que as difere, como já disse, é um critério interno à própria ideia. A exposição do art. 25, que se destina a explicar as percepções cuja causa é o corpo que se relacionam com alma, mostra a primazia desse critério interno:

As percepções que se relacionam somente à alma são aqueles das quais se sente os efeitos como na alma mesmo, e das quais não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual se as possa relacionar. Tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros parecidos, que são às vezes excitados em nós pelos objetos que movem nossos nervos, e que, outras vezes, por outras causas. Ainda que todas as nossas percepções, tanto estas que se relaciona aos objetos de fora de nós quanto aquelas que se relacionam às diversas afecções do nosso corpo, sejam verdadeiras paixões do ponto de vista da nossa alma, já que se toma essa palavra em seu sentido mais geral; no entanto, se tem costume de se restringir a significar somente aquelas que se relacionam à própria alma. E só são estas últimas que eu tomei como tarefa aqui de explicar sob o nome de paixões da alma (DESCARTES, AT XI 347-348; minha tradução).⁴⁹

As causas para esse tipo de percepção podem ser as mesmas que (as causas) para aquelas que se relacionam com os objetos de fora com o corpo próprio. Descartes marca suas diferenças

⁴⁸ *Toutes les perceptions que je n'ay pas encore expliquées, viennent à l'ame par l'entremise de nerfs, et il y a entre elles cette difference, que nous les rapportons, les unes aux objets de dehors qui frapent nos sens, les autres à notre corps ou à quelques unes de ses parties, e enfim les autres à notre ame.*

⁴⁹ *Les perceptions qu'on raporte seulement à l'ame, sont celles dont on sent les effets comme en l'ame mesme, e quesquelles on ne connois communement aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse raporte. Tels sont les sentiments de joye, de colere, et autres semblables, qui sont quelquefois excitez en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, e quelquefois aussi par d'autres causes. Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on raporte aux diverses affections de notre corps, soient veritablement de passions au regard de notre ame, lors qu'on prend ce mot en sa plus generale signification : toutefois on a coustume de la restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'ame mesme. Et ce ne sont que ces dernieres, que j'ai entrepris icy d'expliquer sous le nom de passions de l'ame.*

pelas sentenças: “[...] se sente os efeitos como na alma mesmo [...]” e “[...] não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual se as possa relacionar [...]” (ibidem); ressalta-se o uso dos verbos sentir e conhecer (nas formas finitas do francês, *on sent* e *on ne connois aucune*) que indicam para o ato relacionar como uma atividade subjetiva de reconhecer uma causa para a sensação. Os efeitos provocados na alma pela interação com o corpo carregam consigo uma forma especial, isto é, projeta-se para eles um lugar.

Mas qual a essência dessa distinção? Talvez a melhor maneira de compreender o que Descartes está propondo seja decompor o ato de *rapporter* em suas partes constitutivas. Darei um passo para trás e me perguntarei, desta maneira, pela estrutura que releva a essência de cada ato de relacionar alguma coisa. Para começar, é preciso que se estabeleça que o verbo *rapporter*, em francês, e o verbo relacionar, em português, exigem, em seu emprego, uma mesma estrutura sintática, por isso, não vejo nada que me impeça de prosseguir a análise tomando um pelo outro quanto às partes que compõem a relação. Do ponto de vista semântico, no entanto, parece que o verbo *rapporter* carrega uma ligeira diferença do verbo relacionar. O verbo *rapporte* pode, aqui, também ser entendido como projetar ou até reportar, levar ou colocar em algum lugar; talvez se traduza melhor seu sentido por transferir. Mantenho, enfim, “relacionar”, que tem sido uma escolha recorrente entre os tradutores e por não identificar nenhum prejuízo significativo para a compreensão do sentido do texto.

Voltando ao centro da questão: relacionar é um ato de transferir algo para algo. Por exemplo, aquele que relaciona seu aniversário a 2 de agosto está transferindo para um determinado dia um sentido. Os termos do ato de relacionar são, portanto, a coisa que recebe o sentido e o sentido que é transferido à coisa. Pode-se fazer perceber, também, essa relação pela seguinte expressão: ele situa seu aniversário no dia 2 de agosto. Para tentar forçar um pouco mais a apreensão exata do sentido, apelo a uma metáfora espacial: pode-se dizer, desta maneira, que o lugar em que se encontra o aniversário é o dia 2 de agosto. Portanto, as partes constitutivas da noção de *rapport* são o relacionando (neste caso, o aniversário) e o relacionado (neste caso, o dia 2 de agosto).

Por isso, a expressão que usarei para falar de relação que se dá às sensações é posição relativa ao sujeito. Desta forma, a alma pode relacionar suas percepções sensíveis de três maneiras: a primeira, quando situa a sensação em si; a segunda, quando a situa naquilo que, sendo diferente dela mesma, ela tem de mais próximo, o corpo; a terceira, quando a situa nas coisas externas. Cada sensação, no entanto, só pode dar um determinado conteúdo, que é idêntico a si mesmo. No entanto, este conteúdo deve ser relacionado à coisa, que é, por assim dizer, de alguma maneira, externa ao próprio conteúdo. Isto é o mesmo que dizer que cada

sensação se relaciona com uma situação. O azul é experienciado relacionado à coisa livro; azul é experienciado na situação de estar em um livro. Por outro lado, só se pode falar de uma posição relativa ao sujeito se se compreender sujeito em dois sentidos: o primeiro é em sentido absoluto, que é aquele que percebe que pensa etc.; o segundo sentido, o sujeito é o próprio relacionando, ou seja, o sujeito do ponto de vista relativo, do ponto de vista da situação. Assim, é sujeito aquilo que se diz amarelo, pois o amarelo é percebido pelo sujeito em sentido absoluto e é relacionado a ele como sujeito relativamente ao amarelo.

Este modo de classificar as percepções sensíveis abre margem para toda uma nova consideração das coisas percebidas. Uma nova maneira de intenção, diferente daquela encontrada na *Terceira Meditação*, é posta em jogo. Esta não busca mais saber para onde o ato mental aponta, mas de onde ele aponta. Se, por um lado, aquele que ama, ama algo, como, por exemplo, se Luiz ama Davi, o ato de amar aponta para Davi. Mas de onde parte este ato? Ou melhor, qual é o sujeito do ato de amar? Ora, a resposta é, claro, Luiz. Assim, pois, quando Descartes diz que certas sensações são relacionadas a coisas externas, é porque se as julga como sujeitos dos conteúdos percebidos por estas sensações. Quando se diz que um corpo é quente, é porque ele mesmo se apresenta como que no corpo sentido assim como ele é sentido, o que fica claro pelo art. 23:

Aquelas que nós relacionamos [*rapportons*] a coisas que estão fora de nós, a saber, aos objetos de nossos sentidos, são causadas (ao menos quando nossa opinião não é falsa) por esses objetos, que excitam alguns movimentos nos órgãos dos sentidos exteriores, excitando também por intermédio dos nervos no cérebro, os quais fazem que a alma os sinta. Assim, quando vemos a luz de uma tocha, e quando ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações diversas, que, apenas por isso que elas excitam dois movimentos diversos em alguns dos nossos nervos, e por seu meio no cérebro, dão à alma dois sentimentos diversos, os quais nós relacionamos de tal modo aos sujeitos que supomos ser suas causas, que pensamos ver a tocha mesma e ouvir o sino, não apenas sentir movimentos que vêm deles (DESCARTES, AT XI 346; minha tradução).⁵⁰

A explicação parece simples: um objeto de fora move os sentidos, e tem-se a percepção desse objeto. Na verdade, a explicação torna-se assaz mais complicada quando Descartes inclui “[...] (ao menos quando nossa opinião não é falsa)” (ibidem). Isto equivale a dizer que há casos

⁵⁰ *Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à sçavoir aux objets de nos sens, sont causées (au moins lors que notre Opinion n'est point fausse) par ces objets, qui, excitant quelques mouvemens dans les organes de sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'ame les sent. Ainsi lors que nous voyons la lumière d'un flambeau, et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions, qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvemens en quelques uns de nos nerfs, par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'ame deux sentimens differens, lesquels nous rapportons estre leurs causes, que nous pensons voir la flambeau mesme, et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvemens qui viennent d'eux.*

em que a percepção sensível relaciona a um objeto externo, mas sua causa não é um objeto externo. Pode-se transformar essa formulação para, no mais das vezes, as sensações que se relacionam a objetos externos são causadas por eles próprios. Ora, se pode haver casos em que uma sensação é relacionada a um objeto externo, mas não é causada por ele, então não é causa real dessa sensação que a distingue das duas outras. Mais uma vez, Descartes evidencia que o ato de relacionar determinadas sensações a tais ou tais objetos não se trata de uma operação determinada externamente, mas de uma atividade interna ao próprio ato mental.

Descartes prossegue: “[...] esse som e essa luz são duas ações diversas [...] que dão à alma dois sentimentos diversos, os quais nós relacionamos de tal modo aos sujeitos que supomos ser suas causas que pensamos ver a tocha mesma, e ouvir o sino, não apenas sentir os movimentos que vem deles” (ibidem). Este artigo, na verdade, traz para si o problema da falsidade, articulado em dois níveis. O primeiro, exposto no parágrafo anterior, diz respeito a uma falsidade contingente e, em certo sentido, absoluta. Ela é contingente pois não é certo que toda vez que pense estar percebendo um objeto externo que não esteja lá, e é absoluta já que, na medida em que erre deste modo, estou completamente enganado sobre causa dessa percepção, já que penso perceber um objeto de fora que, na verdade, não está lá. O segundo nível é, ao contrário, necessário a esse tipo de percepção sensível e, em certo sentido, relativo. Necessário pois sempre que percebo uma determinada qualidade, relaciono-a ao objeto que a causou como sujeito, mesmo que essa percepção seja apenas o resultado de um determinado movimento no corpo percebido, de alguma maneira, pela alma; relativo na medida em que esse erro não é completo, já que, se percebo uma determinada qualidade a partir da ação dele sobre meu corpo, sei que o objeto está verdadeiramente lá, mas me engano ao pensar que está lá da mesma maneira que o percebo.

Considerando o segundo tipo de erro, pode-se extrair um traço próprio à maneira como Descartes entende a percepção sensível dos objetos externos. Há uma falsidade indissociável desta maneira de apresentação dos objetos. Ela, desta maneira, se aproxima da falsidade material, já que não depende de uma outra operação para apresentar como real algo que, de fato, não o é. Todo o problema é dado na medida em que a percepção se relaciona com a coisa como pertencente a ela de fato, porém, a verdadeira origem do conteúdo é apenas um produto da própria percepção. Propriamente falando, não se trata de um erro, mas de uma forma necessária de apresentação das coisas que tente a levar ao erro.

Os artigos 23, 24 e 25 (AT XI 346-7) vão enumerar, não à exaustão, mas somente como a fim exemplificar, alguns dos perceptíveis. O 23, como acabei de expor, fala da luz e do som como exemplo de sensações que se relacionam a objetos externos. O 24, da fome, da sede, dos

outros apetites naturais, da dor e do calor como exemplos para as sensações relacionadas ao corpo próprio. O 25, dos sentimentos de alegria e de cólera como exemplo dos sentimentos que relacionam à própria alma. Nenhum dos artigos faz uma consideração sobre o conteúdo interno dessas percepções, mas trata apenas de os subordinar ao critério da posição relativa à alma, sua relação de proximidade.

No art. 6, Descartes diz: “As percepções que se relacionam somente à alma são aquelas das quais se sentem os efeitos como na alma mesmo” (AT XI, 347; minha tradução).⁵¹ A que Descartes se refere aqui por efeitos? Propriamente, identifica-se a palavra efeitos com os atos mentais provocados pelo corpo na alma. De um ponto de vista formal, todas as sensações são indistintas, isto é, são efeitos provocados na alma pelo corpo. O que os distingue é a oração abjetiva restritiva que vem em seguida: “[D]as quais se sentem os efeitos como na alma mesmo”. Mais uma vez, o critério é a estrutura da percepção, isto é, sua relação de proximidade com a alma. Mesmo assim, é preciso ressaltar que o modo como os sentimentos são relacionados a seus sujeitos relativos é uma forma essencial de apresentação das coisas. Cores sempre se apresentam em corpos, a fome se sente sempre no corpo e o amor, sempre na alma. De alguma maneira, a relação das percepções a seus sujeitos aparentes é tão imbricada à estrutura da própria percepção sensível que pode ser considerado com elemento essencial dela própria.

Em síntese, nos artigos das *Paixões* que tratam das funções da alma, do percurso que vai das funções da alma em geral até a sensação, há três noções que devem ser observadas: (i) a ação e a paixão ou a categoria ação-paixão; (ii) a origem das percepções, ou o elemento externo: a ação do corpo; (iii) a relação com que os atos mentais provocados pelo corpo se apresentam, ou melhor, com o sujeito relativo que aparece junto de cada sensação. i e ii são propriamente aquilo que é necessário para chegar à sensação; iii é um desdobramento interno às, por assim dizer, espécies da percepção. iii faz-se necessário pela circunstância do *Tratado das Paixões* — que é, na sua primeira parte, delimitar seu objeto —, mas, para meu objetivo aqui, cumpre destacar que seus desdobramentos não são de pouco valor para revelar a estrutura da percepção sensível. i pode ser decomposto em duas partes: (i’) ação e (i’’) paixão; ii, também em duas: (ii’) alma e (ii’’) corpo; iii, por outro lado, em três: (iii’) relacionado aos objetos externos, (iii’’) ao corpo próprio, (iii’’) à própria alma.

Se i, ii e iii são as ferramentas para analisar e classificar as ‘x’ funções da alma, as funções mesmas podem ser enumeradas da seguinte forma: (a) vontade; (b) percepção; (c)

⁵¹ *Les perceptions qu’on raporte seulement à l’ame, sont celles dont on sent les effets comme l’ame mesme.*

vontades que terminam na alma; (d) vontades que terminam no corpo; (e) percepção que tem por origem a alma; (f) percepção que tem por origem o corpo; (g) as percepções sensíveis que se relacionam aos objetos externos; (h) as que se relacionam ao corpo próprio; e, por fim, (j) as que se relacionam com a própria alma.

Do ponto de vista das sensações em geral, chega-se a elas em ‘f’. Para se chegar a ‘f’, no entanto, não é necessário que se articule ‘iii’, pois ‘f’ é apenas “((x \wedge i) \wedge iii)””; iii só importa para fazer uma classificação interna entre as percepções sensíveis. ‘i’ e ‘ii’ são suficientes para determinar qual é a função da alma. No entanto, há uma diferença entre ‘i’ ou ‘ii’ e ‘iii’ que não pode ser desprezada: o critério ‘i’ é externo ao conteúdo do ato mental. Não se trata de procurar, dentro daquilo que é pensado, se ele é uma ação ou uma paixão, mas compreender uma relação disto que é pensado com um algo externo a ele próprio — neste caso, como aquilo que é pensado se relaciona ao que pensa: a alma. ‘ii’ é ainda mais claro nesse mesmo aspecto, pois se trata de descobrir qual a origem desse pensamento, isto é, se a coisa provém da alma mesmo ou do corpo; nada depende do conteúdo interno do pensamento. ‘iii’ é uma forma de apresentação da coisa sentida indissociável de seu conteúdo, pelo menos quando se trata de entender como cada coisa é apresentada na percepção sensível; ele pode, desta maneira, ser considerado um critério interno à própria sensação.

1.5 O problema do corpo e sua importância para explicar a percepção sensível

O que essas três considerações, sobre três trechos distintos, em textos distintos do *corpus* cartesiano, revelam? Em primeiro lugar, que a distinção entre vontade e percepção é o fundamento da análise que Descartes opera ao tratar da natureza da mente. No entanto, toda vez que se faz uma distinção entre duas coisas, é necessário que se estabeleça a diferença que a justifica. E qual ela é? A passividade e a atividade.

De fato, todas elas trabalham com esse pressuposto: as percepções são paixões, as vontades são ações. Mas o que muda entre elas? A *Terceira Meditação*, em vez de apresentar essa diferença e depois explicitá-la, parte dos pensamentos concretos e deles próprios extrai as diferenças. Num primeiro momento, Descartes considera as ideias, depois percebe que sobre elas se dão outros tipos de pensamento. Esses pensamentos podem ser temer, querer, afirmar, mas é manifesto que cada um deles só se dá sobre uma ideia. Seria essa distinção suficiente? Descartes, ao se defrontar com o problema do erro, se dá conta de que não. Por isso, diz, mais uma vez, que não pode haver erro na vontade sozinha, nem nos afetos se considerados em si. Mas no que, então, pode estar o erro?

O exame a respeito do processo judicativo para dar conta dessa pergunta precisa distinguir bem a matéria do juízo daquilo que é a razão para julgar. Ideia nesse caso preciso ser distinta de percepção. Posteriormente, o próprio texto das *Meditações* dá conta de estabelecer qual é a função da ideia no processo judicativo. Essa classificação funcional a partir do juízo é bastante importante para compreender o uso do termo “percepção” no lugar de ideia no texto dos *Princípios*, que se refere não somente à apreensão da coisa (isto é, à representação), mas como uma apreensão que leva a afirmar coisas a respeito das próprias ideias. Isto só explicita que a essência da divisão entre os pensamentos não se dá sobre a primeira distinção da *Terceira Meditação*, que diz que umas são ideias e outras, pensamentos que são dão sobre a ideia, mas que ela é feita a partir da potência ou não que a mente tem sobre eles. Assim, Descartes passa a considerá-los dessa maneira, de modo ainda mais explícito do que nos *Princípios*, nas *Paixões da Alma*, em que ele diz que pensamentos são percepções — porque paixões — e vontades — porque ações.

O sentido dessa passividade é bastante importante. Ele já apresentado na *Terceira Meditação*, mas é muito mais bem explicitado nas *Paixões da Alma*. Uma paixão pode tanto ser dita daquilo que acontece em algo a partir de outro quanto daquilo que acontece de determinada maneira sem que possa ser alterado por aquilo em que acontece. Este último é o sentido final de percepção, que se refere ao fato de que cada ideia acontece à mente de um determinada maneira sem que ela possa alterá-la em essência. Mas o que as fez tais quais são? O que confere às coisas mais imediatas à mente uma realidade que independe dela? Essa pergunta precisa ser respondida com cuidado para cada tipo de ideia, e sua resposta é capaz de determinar qual a verdadeira natureza de cada tipo de ideia, o que ela representa e, mais importante, como representa.

Disso, pode-se perceber que o sentido de passividade, que se pode dividir em dois, se reduz a um só. O primeiro sentido diz respeito ao que se percebe quando se percebe, isto é, num sentido, a passividade da percepção é o simples fato de que as coisas percebidas tem uma natureza que independe da vontade; no segundo sentido, a percepção é passiva porque não só é a percepção de uma ideia que tem uma natureza independente da vontade, mas também que é percebida, mesmo que não haja a cooperação da vontade. Portanto podem ser feitas duas perguntas: (i) o que faz como que perceba as coisas tais quais as percebo? (ii) o que faz com que perceba certas coisas, mesmo que não queira?

Avançando mais um pouco, percebe-se que separar ideias de vontades e juízos não é suficiente para determinar o que são as sensações. Também não é possível buscar algo externo à ideia para lhe atribuir a causa e, portanto, distingui-la por sua gênese. Resta à *Terceira*

Meditação uma nova forma de classificar as ideias por seu conteúdo. Isto é o que chamo de modo objetivo de considerar as ideias, como o próprio Descartes ao dizer que considera as ideias por sua realidade objetiva. Na verdade, não somente por sua realidade, mas sua consideração na *Terceira Meditação* é toda feita a essa maneira, já que se trata de classificar os pensamentos por suas formas internas. Quanto às ideias, todas são ideias de coisa, todas são representações de algo.

Descartes move sua atenção para o algo de cada ideia. A natureza de cada ideia é o que fará a classificação. A sensibilidade é um tipo de ideia que se pode identificar com o que se entende por qualitativo: cores, sabores, sons etc.; as qualidades são o que é sentido junto de um outro tipo de coisa: a extensão. Descartes as separa como já havia feito na *Segunda Meditação*: de um lado, as coisas sensíveis, contingentes aos corpos; de outro, a extensão, a essência de tudo o que é corpóreo. Ele ainda prossegue e considera, segundo uma concepção de causalidade (que não discutirei mais por agora), a realidade dessas ideias sensíveis. No entanto, pode-se extrair um conceito dessa discussão: a ideia sensível que são, ao que tudo indica, a mesma coisa que as percepções sensíveis que se relacionam aos objetos externos das *Paixões*, têm uma natureza em comum aos outros afetos, que são os outros dois tipos de percepção causadas pelo corpo do mesmo texto das *Paixões da Alma*.

O texto das *Paixões*, por outro lado, tem uma maneira diferente. É o que chamo de consideração a partir do ponto de vista da interação. Essa consideração é feita em dois níveis e pressupõe a existência de duas coisas: uma alma e um corpo. No primeiro nível, considera-se puramente a relação que a alma tem com o ato mental. Cada função da alma será classificada a partir de uma consideração sobre a interação que alma tem com o ato, se ele é uma ação ou uma paixão. No segundo nível, no entanto, o que se considera não é mais somente o modo pelo qual a alma interage como eles, mas a agência de um ente externo a ela. Por isso, são ditas percepções sensíveis aquelas que são paixão na alma e ações no corpo, e, em seguida, ditas quais elas são. São deste tipo o amor, as cores percebidas nos corpos, a fome percebida no corpo próprio e assim por diante.

O centro da classificação deixa de ser a objetividade da ideia e passa a ser apenas sua relação dela com a alma. Não se diz que os pensamentos têm dois tipos: um tem determinadas características, outros, outras; mas se diz que as funções da alma podem ser ou aquelas que se relacionam com a alma de uma maneira, ou as que se relacionam com alma de uma outra maneira. Das que se relacionam de uma determinada maneira, umas dependem de um corpo, outras, não.

Essa classificação das *Paixões da alma* depende de um pressuposto que não pode estar presente nas passagens dos *Princípios* e *Terceira meditação*. Este pressuposto é corpo. Na verdade, o corpo que se apresenta nas *Paixões* depende de outros quatro pressupostos: a sua realidade (o que o corpo é), sua existência extra mente (já que é patente sua existência como ideia), sua existência distinta da mente, e sua união com ela.

A discussão desses pressupostos é feita na *Sexta meditação* e deve ser objeto do próximo capítulo se o objetivo é esclarecer como Descartes entende a percepção sensível. De fato, a percepção se subordina à categoria de passividade, e a passividade supõe uma contraparte ativa. Descartes, nas *Paixões*, atribui ao corpo essa função ao corpo. No entanto, a classificação do art. 32 da *Parte um dos Princípios* faz uso de vontade e percepção como sendo os gêneros das faculdades da alma. A classificação do art. 17 das *Paixões* faz o mesmo, mas subordina a percepção à paixão e a vontade à ação. Porém, o fato de não haver menção explícita à duas categorias na passagem dos *Princípios* não é razão suficiente para acreditar que elas não devam ser pressupostas (o mesmo vale para a *Terceira Meditação*). Na verdade, isso é a única coisa que pode salvar a passagem de arbitrariedade.

Isto posto, uma dificuldade deve ser respondida antes de todas as outras: já que as categorias de passividade e atividade são o que permite classificar os pensamentos em dois, a que deve ser atribuída atividade das percepções que não podem depender do corpo, já que no *Parte um dos Princípios* e na *Terceira meditação* o corpo não pode ser assumido nem bem definido?

Por isso, o próximo capítulo deve primeiro responder o problema da agência (isto é, qual a contraparte ativa das percepções que não dependem do corpo?). Segundo, deve responder as questões relativas ao corpo em ordem: (i) o que é o corpo? (ii) existe efetivamente um corpo além da ideia de corpo? (iii) como o corpo forma uma coisa com a alma? e (iv) como ele é uma coisa distinta dela?

2. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL COMPREENDIDA A PARTIR DA AÇÃO E DA PAIXÃO

2.1 Os atos passivos da mente: a percepção intelectual ativa, a percepção sensível passiva e o problema da agência

A diferença da *Terceira Meditação* para as *Paixões da Alma* é sentida por um certo vão que está posto pelo fato de que a segunda articula uma série de pressupostos que ainda não foram estabelecidos na primeira. O que mais é relevante é um esclarecimento da mais importante descoberta do primeiro capítulo deste trabalho, isto é, de que a distinção entre percepção e vontade é feita a partir daquilo que as torna o que são; isso é o mesmo que dizer que a essência da percepção é ser um pensamento passivo, e a essência da vontade é ser um pensamento ativo. Mais do que isso, tudo o que está na *mens* é percepção ou vontade, ou é atividade da alma, ou é passividade da alma. A pergunta é, portanto, muito pertinente a respeito da percepção: se tudo que é um ato perceptivo é um ato passivo, então qual agente produz o efeito de entender? Poder-se-ia, ainda, retroceder um passo se se quisesse perguntar pelo sentido dessa pergunta para o presente trabalho: terá mesmo Descartes dado espaço para tal pergunta, estabelecendo um pressuposto anterior? Isto é, terá ele admitido também que, para o ato receptivo da mente, deve haver uma contraparte ativa que o produza sempre?

O vão que está posto aqui é aquele que já foi antecipado pelo item 1.3. Se as percepções são os atos mentais imediatos de apreensão das coisas pensadas pela mente e se elas, ao mesmo tempo, são paixão com relação à mente, o que as torna tais quais são? Mais ainda: se há um paciente, que é a alma, quem é o agente nessa relação? Não poderia ser a própria alma? De modo nenhum, uma vez que dizer que a alma é produtora em sentido absoluto daquilo que apreende seria arruinar qualquer possibilidade de estabelecer o que é verdadeiro e o que é falso. Se a própria mente, por meio da própria vontade, pudesse produzir um triângulo de quatro lados e, um tempo depois, quisesse modificá-lo e produzir um triângulo de dois lados, que verdade poderia ser extraída da ideia de triângulo?⁵² Nenhuma, pois não haveria ideia de nada, na verdade, já que nada poderia ser detentor de realidade alguma.⁵³ Destruir a essência da

⁵² Cf. *Quinta Meditação* (AT VII, 67).

⁵³ Em uma reflexão um pouco mais livre, dizer que cada coisa pode ser diferente de si mesma ou diferente daquilo que acabou de ser simplesmente por um absolutismo voluntarista da vontade (pleonástico; sugiro reformular) ou do ato de querer é, de alguma maneira, destruir aquilo que é a condição para se pensar qualquer coisa, ou seja, destruir o princípio da identidade. Em outras palavras, se um quadrado pode ser um não-quadrado, então nada será,

percepção como faculdade passiva da alma é destruir a condição de possibilidade para qualquer juízo verdadeiro. Se um triângulo pudesse ser qualquer coisa, não seria, em verdade, coisa nenhuma.

Descartes, que sempre esteve consciente disso, nunca expôs a coisa de modo diverso. A percepção é a faculdade de receber coisas, coisas estas que, mesmo que sejam somente pensadas, têm uma realidade que as torna para o pensamento tais quais são. Por isso, essa realidade é anterior à agência da alma, pois aquilo que dá realidade às coisas é absolutamente agente em relação a elas e as torna tais quais são a partir de si mesmo.

Retomar a pergunta da *Terceira Meditação* a partir dessa visão faz-se muito esclarecedor. Lembremos do famoso problema: como posso provar que há coisas para além da percepção imediata que tenho? Como já expus, por meio de uma outra percepção que se apresenta como irresistível ao assentimento: *Iam uero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa eficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu* [Agora verdadeiramente é manifesto pela luz natural que deve haver, no mínimo, na causa eficiente e total tanto quanto no efeito da mesma causa] (DESCARTES, AT VII, 40, tradução nossa?). Essa sentença engendra um caminho para a investigação, isto é, uma pergunta a ser respondida. O que pode haver na alma que não pode ter como causa de seu ser a própria alma? A resposta é bem conhecida: a ideia de Deus, que tem de ter por causa de seu ser a coisa mais perfeita de todas. De fato, esse é o caminho da *Terceira Meditação*. Voltando ao problema inicial deste capítulo, essas ideias que Descartes distingue por sua realidade objetiva já não têm em si uma realidade que seja anterior à própria mente, isto é, por terem realidades distintas e por serem apreendidas pela mente, isto já não é, de alguma forma, o pressuposto de que há alguma coisa é anterior à mente?

De fato, Descartes sabe disso e retoma esse ponto para estabelecer o argumento em favor da existência das coisas materiais na *Sexta Meditação* e assim tratar do problema de uma faculdade ativa desconhecida da alma que poderia ser a causa das ideias sensíveis.

Agora é verdade que há em mim alguma faculdade passiva de sentir, ou de receber, ou conhecer as ideias das coisas sensíveis, mas não poderia ter nenhum uso dela se não existisse, se não em mim, em outro, alguma faculdade ativa de produzir ou de causar essas mesmas ideias. Mas isso seguramente não pode estar em mim mesmo, porque não pressupõe nenhuma inteligência, e não cooperando comigo, essas ideias se

a rigor, quadrado. Dir-se-á tudo de quadrado, tanto aquilo que contenha a quididade de quadrado quanto aquilo que não contenha. A mesma coisa se pode dizer de qualquer quimera que, quando concebida, tem sempre um ser determinado. Por exemplo, se alguém concebe um pato com pernas muito longas a dá a ele, a partir do fato de ser um pato pernudo, o nome de Marco, sempre que tiver a ideia de Marco, deve fazê-lo segundo a essência de Marco, que é ser pato com pernas longas.

produzem, já que frequentemente as recebo. (DESCARTES, AT VII, 79, minha tradução).⁵⁴

O processo argumentativo é bastante interessante e requer uma série de pressupostos. “Há em mim uma faculdade passiva de sentir da qual não poderia fazer nenhum uso dela se não existisse alguma faculdade ativa de as produzir ou causar” — isto é, já que há um efeito, então deve haver uma causa. Mas talvez nem tão simplesmente, pois concretamente o texto diz que toda faculdade passiva (no caso, a faculdade passiva de sentir) precisa de alguma outra potência que atualize a faculdade: o ato de perceber requer o ato de fazer perceber. O segundo momento explicita a natureza da vontade e da percepção; por que não pode estar em mim? Porque tudo o que há em mim ou é vontade, ou é percepção. Percepção é intelecção; não entendo nada de uma faculdade que produza percepções. Vontade é caracterizada pela livre escolha entre negar e afirmar, fugir ou perseguir, fazer ou não fazer;⁵⁵ mas não sou eu quem escolhe o que será produzido nem quando será produzido, logo, não pode ser também uma vontade. Ora, se só há em mim percepções ou vontades, e uma tal faculdade contraria a natureza das duas, então aquilo que produz o sentimento não pode estar em mim mesmo. O que se depreende disso?

Que uma faculdade produtiva só pode ser uma forma de querer, e que uma faculdade receptiva só pode ser uma forma de entender. Entender sempre será um modo de pensamento passivo e querer sempre será o modo pensamento ativo? Sim, mais uma vez Descartes identifica a percepção como a forma passiva do pensamento e a vontade como sua forma ativa. Por exemplo, Descartes, no art. 19 das *Paixões*, diz: “No entanto, porque essa percepção e essa vontade só são de fato uma mesma coisa, a denominação se faz sempre pelo que é mais nobre, e assim não temos o costume de a chamar uma paixão, mas somente uma ação” (AT XI, 344, minha tradução). Mesmo que esse trecho pareça constituir uma exceção, já que diz que há um certo tipo de ato mental que é tanto uma vontade quanto uma percepção, o que ele diz, na verdade, é que há tanto um ato de intelecção quanto um ato de volição nessa atividade da alma, o que é perfeitamente compatível com afirmação de que tudo o que está na alma é percepção ou vontade. Portanto, a interpretação de todo o argumento deve partir dessa disjunção inclusiva: pode ser pura intelecção e, portanto, pertencerá à mente; pode ser pura vontade e também

⁵⁴ *Jam uero est quidem in me passiuua quaedam facultas sentiendi, siue ideas rerum sensibilibum recipiendi et cognoscendi, sed eius nullum usum habere possem, nisi quaedem actiuua etiam existeret, siue in me, siue in alio, facultas istas ideias producendi uel effidendi. atque haec sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit, et me non cooperante, se saepe etiam inuito, idea istae produncuntur.*

⁵⁵ Cf. AT VII, 57.

pertencerá à mente; pode ser uma percepção voluntária e também se falará do conjunto de coisas que pertencem ao pensamento.

Para reforçar, pode a faculdade oculta da alma (que produz a sensação) ser desse tipo de percepção voluntária? Não! Na verdade, ela lhe é absolutamente distinta, pois não contém nem intelecção, nem volição. Ela é, em sentindo mais forte, um não-pensamento, já que não contém nada que a ele deva pertencer. Ainda poderia existir algum pensamento que fosse puramente ativo, isto é, que pudesse ser apenas a ação da alma de se fazer perceber algo? O mesmo artigo, um pouco antes, esclarece: “Pois é certo que nós não saberíamos [*saurois*] querer nenhuma coisa que nós não nos apercebêssemos pela mesma maneira [*par même moyen*] que nós a queremos” (ibidem). Ou seja, todo ato de vontade engendra um ato de percepção da mesma vontade. No entanto, o caso contrário parece possível. Ele parece ser justamente o caso do sentimento, já que ele, o sentimento, é um ato de intelecção que acontece totalmente à revelia da vontade, pois a sensação se impõe à mente, a todo momento se está recebendo e percebendo.

No entanto, a percepção não se restringe ao sentimento. Ela é, na verdade, muito mais ampla. Há a percepção das coisas puramente intelectuais, das coisas puramente corporais, da ideia de Deus, de certos juízos (como o que diz que deve haver tanto ser na causa quanto no efeito) que se impõem ao assentimento, das propriedades das coisas materiais e das coisas imateriais. Certamente, todas essas são percepções que exigem um certo esforço intelectual. Isso quer dizer que todas essas percepções requerem uma agência da vontade, são percepções que se atingem por uma orientação da vontade. É isso que mostra a *Synopsis* da *Segunda Meditação*:

Na *Segunda*, a mente que, utilizando da própria liberdade, supõe que tudo isso de cuja existência pode duvidar minimamente não existe, no entanto, percebe que não pode ocorrer que ela mesma não exista. O que é também de suma utilidade, já que desde modo facilmente distingue o que pertence a si, isto é, à natureza intelectual, e o que ao corpo pertence (DESCARTES, AT VI, 12, minha tradução).⁵⁶

O que se mostra é o seguinte: o processo de supor que tudo aquilo de que se tem a mínima dúvida é uma ação da vontade, ou melhor, um processo investigativo que se realiza por meio da operação da vontade. Disso, a própria mente percebe que não é possível que ela mesma não exista. Ou seja, é um trabalho da vontade que resulta numa percepção. Outro trecho, desta

⁵⁶ *In Secunda, mens quae, propria libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia uel minimum potest dubitare, animadvertit fieri non posse quin ipsa interim existat. Quod etiam sumae est utilitatis, quoniam hoc pacto facile distinguit quatenus ad se, hoc est, ad naturam intellectualem, et quatenus ad corpus pertineant.*

vez das *Paixões*: “Pois umas são ações da alma, que terminam na alma mesmo, como quando queremos amar a Deus ou geralmente aplicar nossa vontade a algum objeto que não é material” (DESCARTES, AT XI, 343, minha tradução). O mesmo aqui é expresso, uma vontade que dirige a mente para determinado objeto, uma vontade que termina na alma mesmo e faz perceber, considerar, ver. Então, se a percepção sensível é aquela em que a mente é totalmente passiva, já que não é preciso uma operação da vontade para que aconteça, a percepção não sensível que depende de uma operação da vontade para que aconteça é, em essência, uma ação da alma? Certamente não. A percepção é sempre uma certa intelecção, um certo ato de entender. Esse ato não pode ser uma operação da vontade, não enquanto ato de entender propriamente dito, já que a percepção não é vontade. Pode ser resultado de um processo de pensamento que se dirige por uma vontade na medida em que é ela que decide perseguir um determinado fim. Por exemplo, se alguém quiser investigar a natureza do triângulo, deve-se pôr a considerar o triângulo, voltar a sua atenção para ele. Nesse sentido, pode-se determinar qual a função que a vontade exerce, não no processo judicativo, como investiguei no primeiro capítulo deste trabalho, mas para o processo perceptivo. Isto, é claro, não resolve o problema da agência, mas apenas explicita como pode a vontade, que é faculdade ativa da alma, não resolvê-lo na medida em que se compreende que ela só tem um papel no processo perceptivo: aquele de dirigir a atenção.

O problema da agência deve ser respondido em sentido absoluto. A pergunta inicial não deve ser o que leva a perceber tal ou tal coisa, mas sim o que faz com que a percepção de tal coisa seja tal qual é, isto é, o que torna, por exemplo, a percepção de mim mesmo percepção-de-mim-mesmo, que é diferente de percepção-de-triângulo? Descartes faz uma observação importe sobre a natureza da ideia num trecho das primeiras respostas:

Toda vez que o doutíssimo teólogo diz que há equivocidade nessas palavras, parece que quis me admoestar disso que acabei de observar, para que não ignorasse isso. Pois afirma primeiramente que a coisa assim existente no intelecto pela ideia não é *ens actu*, isto é, que não é aquilo que [está] posto fora do intelecto; o que é verdade. Daí afirma também que não é algo fictício, ou ente de razão, mas alguma outra realidade, o que se concebe distintamente, por essas palavras admite totalmente tudo o que estabeleci. No entanto, adicionou, porque é somente concebido, e não é em ato (isto é, pois, uma vez que é ideia, não é coisa posta fora do intelecto), que coisas concebidas podem ser minimamente causadas, isto é, que não precisam de causa para que exista fora do intelecto; o que se admite, mas seguramente precisa de causa para ser concebida [...] (DESCARTES, AT VII, 103, minha tradução).⁵⁷

⁵⁷ *Cumque dotissimus Theologus dicit esse aequivocationem in illis uerbis, uidetur me eius, quam mox notaui, monere uoluisse, ne forte illum ignorarem. Ait enim primo, rem ita existentem in intellectum per ideam non esse ens actu, hoc est non esse quid extra intellectum positum; quod uerum est. Deinde ait etiam eandem non esse fictum quid, sive ens rationis, sed reale aliquid, quod distincte concipitur; quibus uerbis omne id quod assumpsi*

A ideia não é algo fictício nem um ente de razão, mas alguma realidade, ao mesmo tempo que não é nada de real posto fora da mente. Disso se deriva a resposta da pergunta que acabo de fazer. A ideia é um certo algo não-fictício, nem um ente de razão para a mente e que, além disso, precisa de uma causa para que seja concebida. Se não é um ente fictício nem um ente de razão, tem alguma realidade. Ou nas *Paixões*: “[P]ode-se geralmente nomear suas [da alma] paixões todos os tipos de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós, porque frequentemente não é nossa alma que as faz tais quais elas são, e sempre ela as recebe de coisas que são representadas por elas” (DESCARTES, AT XI, 342, minha tradução).⁵⁸ A alma frequentemente [*souvent*] não as faz tais quais elas são, e sempre [*toujours*] as recebe de coisas que são representados por elas. Então, as paixões são todos os conhecimentos que, mesmo que por vezes sejam feitos pela alma tais quais são, sempre são a representação de alguma coisa. Isso, de fato, parece um pouco contraditório. Como pode algo fictício ser a representação de alguma coisa? Ou melhor, a coisa feita pela mente representa alguma coisa além da própria ideia fictícia?

Os dois trechos têm uma certa aparente inconsistência. Um apresenta que “[ideia] não é coisa fictícia nem ente de razão”, e o outro que “não é a nossa alma que frequentemente as faz tais quais elas são”, isto é, mesmo que raramente, a alma pode fazer as percepções tais quais elas são (no caso em que imagina um pato pernudo, por exemplo). E o segundo, ainda, reforça que elas (as percepções) são recebidas sempre de algo que elas mesmas representam. Mas então o que representa uma imagem fictícia de um pato com pernas de quatro metros? A resposta que Descartes dá a Burman pode ajudar a resolver essa questão:

Cada coisa que pode ser concebida clara e distintamente na quimera, isso é um ente verdadeiro, porque tem uma essência verdadeira e intelectual, e essa essência tanto [vem] de Deus quanto das outras coisas atuais. Diz-se, no entanto, que é um ente fictício, já que supomos que isso não exista (DESCARTES, AT V, 160, minha tradução).⁵⁹

admittit. Sed addit tamen, quia solum concipitur, & non actu est, (hoc est, quia tantum idea est, & non res extra intellectum posita) concipi quidem, at causari minime possee', hoc est causa non indigere ut extra intellectum existat; quod fateor, sed sane indiget causa ut concipiatur.

⁵⁸ *On peut généralement nommer ses passions toutes sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, a cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, e que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.*

⁵⁹ *Quicquid distincte et clare in chimaere concipi potest, illud est ens uerum; nec est fictum, quia habet ueram et intellectualem essentiam; et illa essentia tam a Deo est, quam actualis aliarum rerum. Dicitur autem tum mens fictum, cum nos illud existere supponimus.*

A resposta é dada, portanto, pela afirmação de que tudo aquilo que é dito como fictício é, na verdade, uma concepção de uma essência real estabelecida por Deus. O que difere o fictício do real, portanto, não é que a alma possa criar em sentido absoluto uma representação, mas que a alma é capaz de conceber alguma essência que não exista efetivamente no mundo, mas de algum modo tem uma existência efetiva da essência, uma essência que é a partir de Deus. Contudo, é verdade que fiz uma distinção entre a passividade da mente (isto é, a percepção) em dois sentidos, uma em que é absolutamente passiva (o exemplo é o do sentimento) e outra em que é passiva em um sentido, mas que é ativa em outro (o exemplo é o da percepção intelectual). Há uma solução simples para o problema. Pode-se tomar a seguinte resposta: o que distingue as percepções em sua primeira aceção da segunda é o fato de haver um agente estranho à vontade que determina à alma sentir coisas quando ela não quer; ou melhor, o que distingue uma percepção da outra é a ação de um outro agente sobre a alma. No entanto, parece que as duas percepções podem ser reduzidas sob o mesmo aspecto da causa, isto é, pode-se perguntar pelo que faz com que se conceba tal. Como Descartes explica, um pouco antes do trecho das já citadas *Primeiras Respostas*:

[...] é a mesma coisa que escrevi sobre a ideia de triângulo [vale para] todas as ideias; de fato, ainda que não exista triângulo em lugar nenhum, há, no entanto, dele alguma natureza determinada, [siue] ou essência, [siue] ou forma imutável e eterna. E afirma que ela não demanda causa. O que vii não ser suficientemente satisfatório, pois, ainda que a natureza do triângulo seja imutável e eterna, não é, no entanto, menos lícito, deste modo, demandar por que a ideia dele está em nós (DESCARTES, AT VII, 104, minha tradução).⁶⁰

Os trechos, tomados juntamente, levam a uma só conclusão: que a pergunta pelo ser da ideia e pelo agente são uma só. Tanto a essência de triângulo, que “está em nós”, quanto a ideia que é apresentada pelos sentidos demandam (ou é, pelo menos, “lícito perguntar”) a pergunta pela causa. A pergunta pela causa é a mesma, pelo menos em algum sentido, daquela pela agência. A percepção da essência depende de que ela tenha antes sido produzida por algo — no caso, que tenha antes sido lá posta por Deus, do qual toda a apreensão do real depende.⁶¹

Por isso, toda pergunta pela realidade da percepção pode ser reduzida à sua origem, isto é, pode ser reduzida à pergunta pela causa. Esta causa é a pergunta pelo agente que estabeleceu

⁶⁰ [...] de ideis omnibus idem esse quod scripsi de idea trianguli; nempe, etsi sorte triangulum nullibi gentium existat, esse tamen eius detementiatam quadam naturam, siue essentia, siue formam immutabilem et aeternam. Atque illa ait causa non postulare. Quod tamen non satisfacere satis uidit; etsi enim natura trianguli sit immutabilis et aeterna, non tamen ideo minus quaerere licet cur eius idea sit in nobis.

⁶¹ Cf. *Quinta Meditação* (AT VII, 70).

algo para *mens*, isto é, um ato de recepção para a *mens*, ou seja, aquilo que é, em sua essência, uma intelecção. Ao se perguntar pela origem da ideia puramente intelectual, pode-se dividi-la em duas partes: a primeira é aquela que dá a ocasião para que se receba tal ou tal coisa, ou seja, a ação da vontade; a segunda é aquela que se identifica com a própria natureza da coisa percebida, ou seja, por aquilo que fez como que a coisa seja tal qual é. A pergunta é pela causa eficiente da natureza, ou melhor, a natureza de qualquer coisa percebida é dada por um outro agente que não se identifica com a vontade, que não se identifica com a alma mesma. Nesse sentido, o problema que começa esse capítulo se dissolve, pois a natureza das coisas é garantida por ser estabelecida por Deus; o triângulo tem uma natureza eterna que é dada por sua causa eficiente: Deus.

A percepção que chamei de absolutamente passiva, isto é, a percepção sensível, pode, assim, também ser dividida em duas: a que dá ocasião que faz como que se perceba tal ou tal coisa — por exemplo, o que faz com que perceba que estou no quarto de meu irmão e que meu computador está em sua mesa — e aquilo que faz como que o preto, que está sobre a superfície do meu teclado, seja de tal natureza e não de outra. É como se houvesse aqui dois níveis de efetividade das coisas, um para suas essências e outro para o estado contingente de como essas essências que apresentam. Por exemplo, o computador que é preto, já que não há nada na essência de computador que diga que ele tenha de ser preto. Ou, mais radicalmente, que eu me perceba em um quarto, pois, na ideia que tenho de mim mesmo, não está contido que devo estar nesse quarto ou em qualquer outro lugar determinado.

Em resumo, todo o problema desse item pode ser entendido da seguinte forma: Descartes estabelece que a percepção tem uma natureza, isto é, a passividade. Se tudo o que a mente percebe é uma paixão, é necessário que haja algo que cause esse ato de perceber. Portanto, toda percepção depende de algo que a produza em primeiro lugar. Ele, no entanto, também estabelece que existe uma faculdade ativa na mente que pode produzir certas percepções, que pode ser a causa dessa percepção. Haveria, dessa perspectiva, duas percepções: uma que é causada pela própria alma e outra que é causada por um outro sujeito. Essa concepção enfrenta um problema: o critério da verdade. A vontade seria a causa das percepções ativas e, por isso, aquilo que lhes confere o ser. Isso, porém, gera todo um novo problema, já que cada ideia de coisa deve conter a natureza da coisa percebida e, por isso, a percepção de triângulo não seria somente o ato que faz perceber a representação de triângulo, mas o que faz da ideia de triângulo uma ideia de triângulo. Não haveria propriamente uma percepção da natureza do triângulo, mas o estabelecimento de sua natureza; a vontade, toda vez que faz conceber a ideia de triângulo, poderia torná-lo algo diferente do que era, e não se poderia afirmar nada com

certeza de coisa alguma. Na verdade, esse problema se dissolve quando Descartes diz que a causa para que cada natureza esteja na mente para ser percebida é lá estabelecida por Deus. Assim, mesmo as percepções ativas se mantêm propriamente uma percepção, na medida em que são apenas a recepção de uma natureza que já está estabelecida.

Ao comparar a capacidade de imaginar voluntariamente e a perceber sensivelmente, pode-se imaginar dois cenários bastantes esclarecedores dessa diferença. Se fecho os olhos e me imagino lendo sentado sobre uma montanha de ouro, por mais que não tenha inventado o que são todas essas coisas, fui eu que compus um tal cenário: pus-me sobre a montanha, fiz-me lendo, enformei o ouro em montanha. Agora, se abro os olhos e me vejo escrevendo, em frente ao computador, sentado, em meu quarto, apenas percebo uma organização das coisas que não foi composta por mim, mas que me é apresentada desse modo, nesse dado momento.

Mesmo assim, a diferença entre a percepção passiva e ativa se mantém. O que as torna, então, distintas? O momento em que acontecem. A percepção é passiva na medida em que a vontade não determina a alma a conceber nada, a alma apenas passa a perceber tal coisa. Como quando se está com os olhos abertos sob a luz, não se pode deixar de ver, a vontade pode até determinar para o que se vai dirigir o olhar, a que vai se dar a atenção, mas sempre se está recebendo uma percepção. A vontade não interfere na mosca que passa na frente de meu computador e toma a minha atenção, a percepção simplesmente acontece e eu apenas a vejo. Essa percepção é aquela que se refere à efetividade, à existência atual. As coisas que se dão, mas que não dizem respeito à essência. Pois se vejo que o livro, que está sob o sol em minha mesa, está quente, nada na ideia de livro me leva a concluir que seja assim, que o livro deva ser quente. No entanto, não é menos verdade que o livro esteja quente, mas é o próprio calor, a própria cor, o odor, eles também são essências antes estabelecidas que apenas ocorrem em virtude de uma situação específica — essa situação é aquela que já foi aqui apresentada pelo texto *Paixões*: o corpo, como a vontade na percepção ativa, desempenha o mesmo papel para a percepção; o de fazê-las acontecer.

2.2 O corpo e a estrutura do sentimento

Quando Descartes, na *Sexta Meditação*, se propõe a provar a existência das coisas materiais, ele começa por considerar a imaginação e depois recorre ao sentimento. A imaginação realmente revela alguma coisa a respeito das coisas materiais, mas o quê? De fato, não a sua existência, do contrário, Descartes não precisaria apelar ao sentimento para provar a

existência. Descartes primeiro distingue a imaginação da pura intelecção. Ele apresenta a seguinte diferença:

[...] quando imagino um triângulo, não somente entendo [*intelligo*] que seja uma figura compreendida de três linhas, mas, ao mesmo tempo, vejo também estas três linhas presentes à ponta de minha mente, e isso é o que chamo de imaginar (DESCARTES, AT VII, 72; minha tradução).⁶²

Imaginar é fazer apresentar uma imagem de um triângulo. Qual a diferença que Descartes apresenta aqui? Uma coisa é entender que um triângulo é uma figura compreendida de três lados, e outra é ter a imagem de um triângulo presente à mente. Esse trecho estabelece que ter a imagem de algo não é o mesmo do que entender o que algo é. A imagem de triângulo não é o mesmo que o entendimento do que é triângulo. Mais adiante, Descartes acrescenta:

Da mesma maneira que esse modo de pensar se diferencie da pura intelecção nisto que a mente, quando entende [*intelligit*], de alguma maneira, se volte a si mesma e considere alguma coisa a partir das ideias que estão nela; porém, quando imagina, se volte para o corpo e nele veja algo com forma da ideia entendida por ela [*mens*] ou percebida pelo sentido (AT VII, 73; minha tradução).⁶³

Nesse trecho, Descartes expõe a diferença da seguinte maneira: primeiro, ele apresenta conteúdo objetivo do ato de pensar, o triângulo; depois, apresenta que esse mesmo objeto pode ser pensado de duas maneiras diferentes. Uma delas é quando a mente se volta para si mesma e lá encontra a ideia de triângulo, que tem um conteúdo determinado pela própria realidade do que é triângulo; a outra é quando a mente procura numa coisa que tenha uma natureza distinta dela mesma ver algo com a forma da ideia, ou seja, que contenha nela a mesma realidade objetiva que a própria ideia, que ela encontra quando entende o que é triângulo. De fato, o ato de fazer aparecer diante dos olhos da mente a imagem não mais uma como que imagem, mas uma imagem de fato de um triângulo não é o mesmo que entender que um triângulo é uma figura que compreende três lados. A ideia do triângulo e a imagem formada a partir dela na imaginação são maneiras diferentes de conceber uma mesma coisa. Também se destaca que o ato de imaginação depende de uma ideia que não é recebida por si mesma: ou ela advém do

⁶² [...] *cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, aqtue hoc est quod imaginari appello.*

⁶³ [...] *adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quadammodo conuertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi insunt; dum autem imaginatur, se conuertat ad corpus, e aliquid in eo ideae uel a se intellectae uel sensu perceptae conforme intueatur.*

próprio intelecto, ou ela provém dos sentidos, que parecem aqui as únicas fontes originárias das ideias.

Essa distinção permite a Descartes concluir que a natureza mental deve estar unida (*coniuncta*) a uma coisa de natureza distinta da natureza que constitui a própria mente:

[...] a partir da faculdade de imaginar que experimento utilizar quando me volto sobre as coisas materiais, segue-se que parece que elas existem, mas sob uma consideração mais atenta do que seja a imaginação, não parece ser outra coisa que alguma aplicação da faculdade cognoscitiva ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, existente (DESCARTES, AT VII, 71-72; minha tradução).⁶⁴

Descartes, portanto, já começa a *Sexta Meditação* afirmando a existência do corpo. Como ele explicita nas passagens seguintes, a imaginação e a intelecção (ou o entendimento) são faculdades distintas, são maneiras distintas de se voltar para uma coisa. O que explica essa diferença é a existência de um corpo que já é intimamente presente à mente, um corpo que torne possível a efetivação da capacidade de imaginar. Por isso, a imaginação já é a prova da existência do corpo: “A aplicação a um corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, existente. No entanto, esse texto que assume, de início, a existência desse corpo próximo para a mente faz, durante a explicação do que é a imaginação, duas ressalvas importantes. A primeira é que a imaginação, embora seja uma das faculdades que a mente experencia, não pertence à essência da mente (AT VII, 72, l. 5-7). A segunda é um trecho ainda mais complicado em que Descartes diz que apenas conjectura (*coniicio*) que o corpo exista (ibidem, l. 20-24). Quanto à primeira ressalva, pode-se resolvê-la ao se lembrar que a natureza da *mens* é o pensamento, e apenas o pensamento. Se a imaginação é um modo de pensar que depende de uma outra coisa que não o próprio pensamento, é evidente que ela não pode fazer parte da essência da *mens*. Do contrário, a *mens* teria uma natureza que não apenas depende do pensamento. Por outro lado, essa ressalva reforça que o fato de a experiência de imaginar é uma prova para a existência dessa natureza corporal que está intimamente próxima quando se imagina. O fato de que imaginar não só depende do pensamento é a evidência da existência da outra coisa da qual também depende: o corpo ao qual a mente está intimamente unida também precisa existir.

A segunda ressalva é bem mais delicada e deve ser dividida em duas partes. Primeiramente, deve-se perguntar a respeito da razão de uma contradição tão aparente. Por que Descartes começa dizendo “esse corpo “portanto [é] existente”” (AT VII, 73), e depois diz

⁶⁴ *Praeterea ex imaginandi facultate, qua me uti experior, dum circa res istas materiales versor, sequi uidetur illas existere; nam attentius confideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscituae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens.*

“conjecturo que o corpo provavelmente exista”? Em segundo lugar, deve-se perguntar pelo porquê de Descartes não encontrar razões suficientes na necessidade do corpo para a imaginação para provar “*aliquod corpus existere*” (que outro corpo exista) (ibidem, l. 28).

As duas coisas podem ser respondidas juntas em uma consideração mais atenta do começo da *Sexta Meditação*. Descartes não diz que a imaginação deve pressupor a existência de coisas materiais, mas que ela apenas precisa da existência de um certo corpo que está muito próximo da *mens* e que permite imaginar. A diferença entre as duas passagens é propriamente uma diferença de referente. “*Corpus intime praesens*” (AT VII, 72, l. 3) não se refere à mesma coisa que “*aliquod corpus*” (ibidem, 73, l. 28). Uma coisa é o corpo que está intimamente presente à mente e que forma com ela quase que uma mesma coisa (“*ut unum cum ipsa componat*”, ibidem, 15, l. 23). Portanto, a imaginação prova a existência de um corpo, mas não das coisas corporais.

Dessa interpretação decorre uma consequência: o uso do termo “corpo” por Descartes tem um sentido equívoco.⁶⁵ Por um lado, pode significar as coisas materiais e, por outro, esse corpo que está intimamente presente à mente. Mas qual o sentido de dizer que um corpo constitui quase que uma coisa com a mente? E, além disso, por que a prova da existência desse corpo não é suficiente para provar a existência do *aliquod corpus*? Considere-se a seguinte passagem: “E facilmente entendo, se algum corpo existir, que a mente esteja assim conjunta para que a ele se aplique, pró arbítrio [*pro arbitrio*], como que a inspecioná-lo” (DESCARTES, AT VII, 73; minha tradução).⁶⁶

O ato de imaginar implica que a mente se aplique a esse corpo, *pro arbitrio*. O ato de imaginar requer uma aplicação voluntária a esse corpo intimamente presente. Pode-se pensar na formulação da seguinte forma: esse corpo é tão intimamente presente à mente que está lá disponível para ser usado pelo arbítrio dela quando esta quiser imaginar, e também por isso lhe é tão intimamente unido, quase como se uma parte da *mens* fosse corporal, mesmo que essa parte não constitua sua essência, já que a *mens* é *mens* enquanto é *res cogitans*. Para provar a existência dos outros corpos, Descartes precisará de uma evidência de que há corpos que não apenas formam uma só coisa com a mente, mas que realmente tenham uma existência posta fora da mente, sejam alguma coisa além de realidade a partir da qual se pensa.

Antes, é preciso reavaliar o que pode significar a presença desse corpo e como ele é, na verdade, uma estrutura que está pressuposta em certos modos da *cogitatio*. A análise que separa

⁶⁵ Cf. AT V, 313-14.

⁶⁶ *Atque facile intelligo, si corpus aliquod existat cui mens sit ita coniuncta ut ad illud uelunti inspiciendum pro arbitrio se applicet fieri posse ut per hoc ipsum res corporeas imaginer.*

a intelecção pura do ato de imaginar aponta justamente nessa direção. Por esse ponto de vista, há certos modos de pensar que não só dependem da pura *res cogitans* enquanto tal, mas de uma estrutura mais ampla. Para isso, considere-se o seguinte trecho de *Les passions de l'âme*:

[...] podemos estar enganados no que concerne às percepções que se relacionam a objetos fora de nós, ou mesmo naqueles que se relacionam a algumas partes do nosso corpo, mas que nós não podemos estar enganados, da mesma maneira, sobre as paixões, que são tão próximas e tão interiores à nossa alma que é impossível que ela as sinta sem que elas sejam verdadeiramente tais quais elas são (DESCARTES, AT XI, 348, minha tradução).⁶⁷

Descartes diz que pode haver um engano em dois tipos de percepções.⁶⁸ Uma delas, o critério dessa falsidade, se dá pela relação que essas percepções têm com aquilo que representam. Ou melhor, a diferença está no fato de que a alma percebe certas coisas como objetos externos e outros não. Ou seja, no que pode haver engano no que diz respeito à percepção não é ato de sentir, mas fato de que pode haver engano não advém do ato de sentir enquanto pensamento, mas somente do fato de que, quando se sente os objetos externos, se atribui a eles o que é sentido. Para que isso fique mais claro, é útil retomar passagem sobre a origem das ideias da *Terceira Meditação* (AT VII, 38). Descartes apresenta uma divisão das ideias segundo sua origem, mas logo a recusa; por quê? Porque a separação entre ideias adventícias, fictícias e inatas depende de assumir injustificadamente o conhecimento da origem das ideias. Quando alguém diz que uma determinada coisa sentida é causada por algo que está posto fora do pensamento, assume algo que não é dado pelo puro ato de sentir, mas que é referido a ele. Por isso, Descartes não distingue a sensação dos outros modos de pensamento por sua origem, mas por um outro critério que é o próprio conteúdo objetivo das percepções sensíveis. Para resumir, o que pode haver de falso na sensação? A assunção de que o conteúdo do ato de sentir corresponde a algo que não o próprio pensamento. Isso significa que o próprio ato de sentir não pode estar sujeito à dúvida e, por isso, não deve ser considerado falso enquanto puro ato de pensamento. Deste modo, ele afirma, logo no começo da *Terceira Meditação*: “Eu sou coisa pensante, isto é, [coisa] que duvida, que afirma, que nega, que sabe poucas coisas,

⁶⁷ [...] *on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui sont hors de nous, ou bien celles que se rapportent aux objets à quelques parties de notre corps, mais on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme, qu'il est impossible que elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent.*

⁶⁸ É preciso lembrar que, a essa altura de *Les passions de l'âme*, “percepção se refere exclusivamente à percepção sensível” (CITAR?).

que ignora muitas, que quer, que não quer, que imagina e que também sente” (AT VII, 34, minha tradução).⁶⁹

O ato de sentir é um dos modos da coisa pensante. Uma das maneiras pelas quais o pensamento se efetiva. No entanto, esse modo de pensamento, assim como a imaginação, tem uma certa estrutura, envolve certas condições de efetivação. A condição de efetivação tanto da imaginação quanto do sentimento que interessa aqui é aquela que aparece na *Sexta Meditação*: o corpo. Será possível que alguém, alguma vez, tenha sentido alguma coisa que não estivesse contida nesse mesmo sentimento um corpo? Ou alguém que possa sentir fome intelectualmente, ou ver uma cor que não está em nenhuma superfície, ou ainda sentir amor ou ódio que não estejam relacionados com algum interesse do corpo? Já que o sentimento é visto como uma parte da coisa pensante, e que o sentimento é uma determinada maneira de pensar que requer uma certa estrutura, é preciso pensar no que consiste essa estrutura e no que esse corpo, de que depende o ato de sentir, consiste.⁷⁰

A separação feita no início da *Sexta Meditação*, entre a imaginação e a pura intelecção, mostra justamente que a estrutura da imaginação depende de uma certa aplicação voluntária da *mens* ao corpo que lhe é intimamente unido. O mesmo ocorre com a sensação. Só que, neste caso, ocorre uma diferença que é indispensável para a prova da existência dos outros corpos: o modo como a mente se aplica no ato de imaginar é unilateral e voluntário. Isso significa que a *mens* não se percebe afetada ao imaginar, mas apenas representa no corpo uma ideia que tem contida em si. Nesse ato de representar voluntariamente no corpo (o ato de imaginar), a mente *sã* se percebe como parte de um todo que é afetado, mas apenas percebe uma representação de uma outra natureza corporal, construída por ela a partir de ela.

Há também na imaginação uma diferença da pura intelecção. Para a intelecção é preciso de um ato voluntário de dirigir a atenção a objetos que não aqueles da sensação; para a imaginação, há uma força de constituir o objeto espacialmente. É preciso que a mente, por um esforço voluntário, tente construir no corpo um objeto. Não é mais um esforço de construir esse

⁶⁹ *Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pouca intelligens, multa ignorans, uolens, nolens, imaginans, etiam et sentiens.*

⁷⁰ Jean-Luc Marion mostra, em *Sur la pensée passive de Descartes*, que há uma diferença fundamental entre o *meum corpus* e os chamados *alia corpora*. Para ele, Descartes não só teria estabelecido uma diferença entre a coisa pensante e as coisas extensas, mas que há também um terceiro elemento que não pode ser reduzido a nenhuma dessas duas coisas, que é o *meum corpus*. A discussão proposta por Marion ganha contornos muito amplos. Ele argumenta em favor da tese de que Descartes nunca teria dúvida da existência do *meum corpus*, mas apenas da existência dos *alia corpora*. Marion também acredita que aquilo que é percebido pela sensação que depende de uma estrutura que é o próprio *meum corpus* é uma, o sentimento é o modo do pensamento que não pode ser reduzido a outros e que tem uma estrutura própria. Enfim, a elaboração de Marion é longa e tem várias consequências para a interpretação de Descartes, e minha intenção é apenas explorar um de seus aspectos.

objeto a partir da ideia que a mente encontra em si mesma. Esse empenho em construir um objeto em outra coisa a partir de uma ideia é o que explica a diferença entre a imaginação e a percepção puramente intelectual. Por isso, quanto mais complexa for a ideia da figura a ser imaginada, mais difícil será para a mente representá-la espacialmente; haverá uma certa fadiga em fazê-las tais quais são.

Descartes diz, no entanto, que ainda é preciso de algo a mais para provar que os corpos existem. Não esse corpo que se apresenta muito intimamente à mente quando ela imagina os outros corpos que têm uma realidade posta fora da mente. Ele entende que é preciso examinar a percepção sensível para provar a existência desses corpos:

Verdadeiramente, costumo muitas outras coisas imaginar, além da natureza corpórea, que é objeto da pura matemática, como cores, sons, sabores, e outras coisas semelhantes, mas nenhuma tão distintamente, e, já que as percebo melhor pelo sentido, a partir do qual parecem que, por obra da memória, chegaram à imaginação (AT VII, 74, minha tradução).⁷¹

Trazendo as qualidades sensíveis, ele apela àquilo que é próprio da percepção. Ao dizer que não se percebe tão claramente nenhuma dessas qualidades pela imaginação, ele diz que há um modo próprio do pensamento ao qual essas percepções pertencem. O fato de que essas percepções vêm dos sentidos não significa dizer que elas provêm de coisas postas fora do pensamento, mas apenas que elas são percebidas pelo sentido.

O que vem em seguida é uma lista das coisas que se percebem pelo sentido, que começa dizendo que a primeira coisa que se sente é que se tem um corpo, mãos, pés, cabeça, “[...] que compõe um corpo esse corpo que olhava como parte de mim, ou até talvez como eu inteiro” (DESCARTES, AT VII, 74, l. 17-20). Depois, apresenta as sensações que são experimentadas a partir desse corpo, de incômodo ou comodidade, de dor ou prazer (idem, ibidem, l. 20-25). Também apresenta sensações como fome e sede e apetites naturais, todos sentidos no *meum corpus*. Por último, aquilo que é experienciado fora de mim que Descartes faz questão de dividir em dois: (i) as coisas que se percebem pelos sentidos, que são objeto da matemática pura: extensão, figura e movimentos dos corpos; (ii) as qualidades sensíveis: a luz, as cores, os cheiros, os sabores e os sons, que permitem distinguir a variedade dos corpos (ibidem, pp. 74-75, l. 25-5).

⁷¹ *Soleo uero alia multa imaginari, preater illam naturam corpoream, quae pura matheseos obiectum, ut colores, sonos, sapes, dolorem, et similia, sed nulla tam distincte; quia haec percipio melius sensum a quo uidentur ope memoriae ad imaginationem peruenisse.*

O fato de Descartes começar por esse corpo que “talvez seja eu como um todo” não é à toa, mas revela a estrutura da percepção sensível. Tudo o que é percebido pelo sentido precisa ser concebido juntamente com esse corpo. Descartes começa falando do corpo próprio, porque essa é a condição de possibilidade para qualquer outra percepção sensível. Qualquer percepção sensível é um ato passivo que a *mens* experiencia conjunta a um corpo.

Retomando o argumento em favor da existência dos corpos. Esse argumento depende de que todo o pensamento é ou uma percepção e, portanto, uma paixão, ou é uma vontade e, portanto, uma ação. Todos os atos de percepção, no entanto, dependem de uma ação da alma que se põe a considerar um objeto. No caso da sensação, contudo, ela acontece frequentemente contra a vontade de quem a percebe. Deve, então, ser produzida por alguma outra coisa que não pode estar contida na coisa pensante, já que tudo que há ou é vontade, ou é intelecção. Mas o próprio modo de pensamento do sentimento pressupõe a conjunção com um corpo que é unido intimamente à alma, que forma com ele um todo. Pode esse mesmo corpo ser a causa das percepções sensíveis que o argumento de Descartes exige?

Agora é verdade que há em mim alguma faculdade passiva de sentir, ou de receber, ou conhecer as ideias das coisas sensíveis, mas não poderia ter nenhum uso dela se não existisse, senão em mim, em outro, alguma faculdade ativa de produzir ou de causar essas mesmas ideias. Mas isso seguramente não pode estar em mim mesmo, porque não pressupõe nenhuma intelecção, e, não cooperando comigo, essas ideias se produzem, já que frequentemente as recebo (DESCARTES, AT VII, 79, minha tradução).⁷²

Por um lado, a edição francesa acrescenta, depois de “[...] não pode estar em mim [...]”, a seguinte oração adverbial: “[E]nquanto sou coisa pensante” (AT IX, 63, l. 6-7). Ou seja, pode-se interpretar que passagem visa provar a existência do *meum corpus* como a causa necessária para o ato de sentir. No entanto, como já foi visto, Descartes nunca exclui da coisa pensante a capacidade de sentir (cf. AT VII, 34), e essa faculdade depende de uma estrutura, precisa que seja sentida como que num corpo. Além do mais, ele diz explicitamente que esse corpo pertence a ele como um inteiro. Mais ainda, o próprio argumento depende de que a sensação seja de fato alguma coisa que acontece na coisa pensante, e não há como algo acontecer sem que as condições para que aconteçam estejam também realizadas. Portanto, não se trata de

⁷² *Jam uero est quidem in me passiuu quaedam facultas sentiendi, siue ideas rerum sensibilibum recipiendi et cognoscendi, sed eius nullum usum habere possem, nisi quaedem actiuu etiam existeret, siue in me, siue in alio, facultas istas ideias producendi uel effidendi. Atque haec sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit, et me non cooperante, se saepe etiam inuito, idea istae produncuntur.*

reestabelecer a verdade do *meum corpus*, de que Descartes nunca duvidou,⁷³ mas realmente estabelecer a existência de um corpo que realmente não pertença à *mens*.

O fato é que, diferentemente da imaginação, a maneira como a mente se relaciona a esse corpo é distinta. A imaginação é o ato em que a mente se volta para o corpo para produzir, a partir daquilo que já está nela, uma representação corporal de uma ideia. O corpo que se apresenta à imaginação quando ela considera os objetos da matemática pura é dado como um terceiro: o triângulo que aparece diante dos olhos da mente. O corpo que aparece no ato de sentir, como sua condição de possibilidade, é o corpo que padece de alguma afecção. No ato de sentir, a mente não percebe meramente uma realidade num corpo, mas é afetada com ele, junto dele; realmente, nesse modo de percepção, que acontece de modo absolutamente passivo⁷⁴, a mente se torna, de fato, uma com seu próprio corpo. Ela sente a fome como um beliscão no estômago, que está localizado nesse *meum corpus*; assim, sente sede como uma secura na garganta etc.

O modo como a mente reconhece que está, de fato, junta desse corpo é que ela só é capaz de sentir em um corpo. Não é capaz de entendê-lo como um outro quando sente, mas apenas sente que as mudanças nesse corpo são também as mudanças nela mesma.

Até aqui, há duas coisas claras. A primeira é que o argumento da *Sexta Meditação* em favor da existência das coisas corporais depende de um pressuposto, e esse pressuposto é o que foi tratado no item anterior sob o nome de “problema da agência”: tudo o que é uma paixão requer algo que a faça acontecer. A percepção sensível é, para a alma, uma paixão em seu sentido mais forte, portanto, deve ter um outro que cause o ato de sentir na mente. A segunda é que todo ato de sentir requer, como estrutura própria de seu modo de *cogitatio*, um corpo, ou melhor, o *meum corpus*, aquilo no que e com a mente sente. Esse corpo que sempre esteve presente à mente, nunca foi verdadeiramente posto em dúvida por Descartes, já que a sensação, enquanto mero modo da *cogitatio*, sempre foi dada como verdadeira. É possível, a partir daí, dizer, sob essas condições, que o *meum corpus* não preenche os requisitos necessários para ser a causa da percepção sensível, já que ele é um só com a mente quando ela pensa pelo sentimento. Por isso, o argumento da *Sexta Meditação* deve ser interpretado como tendo apenas um objetivo, que se divide em duas etapas. O objetivo é provar a existência dos outros corpos. A primeira etapa, então, será superar a barreira do sentimento enquanto mero modo da *cogitatio*, ou melhor, provar, a partir da experiência do *meum corpus*, a existência do corpo.

⁷³ Cf. J-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, caps. 13, “*La chair finalement indubitable*”, e 15, “*Recapitulation e confirmations de la chair*”.

⁷⁴ cf. o item anterior a esse capítulo

A segunda etapa é a tentativa que Descartes empreende de explicar a racionalidade do sentimento, o que as qualidades, as afecções corporais, as paixões da alma apresentam à mente e como essas coisas se apresentam.

2.3 O sentimento e os outros corpos

O argumento da *Sexta Meditação* que pretende provar a existência dos outros corpos pressupõe que deve haver alguma outra potência ativa que provoque o sentimento. Essa faculdade não pode estar contida no próprio pensamento, uma vez que nada que há no pensamento pode ser uma atividade que não seja uma vontade. Também não pode ser o *meum corpus*, já que esse é a condição e de uma das formas passivas da *cogitatio*: o sentimento. Por isso, deve ser provocado por outra coisa. Essa coisa, pelo princípio da veracidade de Deus, deve ser o corpo. Esse corpo, no entanto, não pode ser meramente um modo passivo do pensamento, mas deve ser um corpo ativo que tenha a capacidade de provocar percepções na *cogitatio* independentemente sua vontade.

Descartes, ao estabelecer que deve haver alguma outra coisa que se distinga do pensamento e que o cause, levanta três hipóteses: Deus, um ente que possa causar as sensações iminentemente ou um outro corpo que contenha formalmente aquilo que a *mens* percebe quando sente. As duas primeiras hipóteses são descartadas pelo princípio da veracidade divina (sem muita discussão, aliás). Sobra, então, como hipótese mais provável a terceira opção. O que resta saber é o seguinte: já que o *meum corpus* nunca foi posto em dúvida, e se ele se caracteriza como parte essencial de um modo passivo da *cogitatio*, o argumento da *Sexta Meditação* tenta provar a existência de quê, exatamente? Certamente de um corpo que não é o mesmo que o *meum corpus* (o corpo passivo), mas a existência do outro corpo que provoca as percepções sensíveis — o corpo, ou corpos, ativo(s).

Em *As Paixões da Alma*, Descartes afirma que o corpo é a causa das percepções sensíveis. O corpo aqui desempenha um papel ativo e deve, portanto, ser compreendido de uma maneira diferente do *meum corpus*. Descartes é claro em estabelecer que esse corpo que provoca percepções tem uma existência independente da alma. O art. 5 explicita bem isso:

[...] e por que nós não duvidamos que haja corpos inanimados que podem se mover de modos tantos ou mais maneiras que os nossos, e que têm tanto ou mais calor [...], devemos crer que todo o calor e todos os movimentos que estão em nós, na medida

em que não dependem do pensamento, só pertencem ao corpo (DESCARTES, AT XI, 329, minha tradução).⁷⁵

Esse artigo deve ser entendido à luz dos art. 1 e 2 das *Paixões da Alma*: o corpo é aquilo que provoca as paixões na alma; aquilo que é uma paixão na alma é uma ação no corpo. Além disso, o corpo aqui tem funções próprias: move-se por si, tem calor por si, é comparado diretamente aos outros corpos inanimados. Parece claro, então, que o sentido de corpo, nesses artigos do texto das *Paixões*, difere do sentido do *meum corpus*. A anatomia que Descartes descreve nos artigos subsequentes das *Paixões* (que remonta claramente ao *Homme*) fala de um corpo que tem seus esquemas próprios, que funciona somente segundo as leis da mecânica e, mais importante, que não pensa nada e, por isso, não sente nada, mas faz sentir quando algumas de suas partes se movem de determinadas maneiras.

Esse corpo das *Paixões* e do *Homme* pode ser chamado de corpo ativo, porque ele desempenha o papel da faculdade que faz a *mens* sentir contrária à própria vontade. Pode-se dizer que ele difere do *meum corpus* em dois sentidos. Primeiro porque ele não é condição para o sentimento, mas é uma causa possível — e, pela *Sexta Meditação*, a mais provável para que o sentimento aconteça. Segundo porque ele é ativo; a *mens* não sente por ele e nele, como no caso do *meum corpus*, mas é afetada por ele e sente o que o corpo ativo provoca no seu corpo passivo, isto é, no seu corpo próprio. A prova da existência dos *aliqua corpora* também serve para provar a existência desse corpo anatômico, que não se distingue ontologicamente de nenhum outro corpo inanimado.

Por isso, deve-se entender o corpo em dois sentidos: o meu corpo, o corpo passivo, que é uma estrutura necessária para o pensamento, e o corpo que é o modo da extensão que interage mais proximamente com a alma, o corpo ativo. Os dois se diferem de dois modos. Primeiro, ontologicamente: o corpo passivo é um modo da *cogitatio* (e, portanto, depende da *res cogitans* para existir); o corpo ativo é um modo da extensão (e, portanto, depende da *res extensa* para existir). Segundo, diferem epistemologicamente: o corpo passivo é conhecido imediatamente pelo sentido, isto é, basta sentir que a experiência do corpo se faz presente e totalmente clara, sem que para conhecê-lo seja necessária outra coisa senão o próprio ato de sentir. Já o corpo ativo se conhece como causa da sensação, como algo que existe independentemente do pensamento e que, por isso, é capaz de lhe provocar paixões. Descartes conhece o corpo ativo

⁷⁵ [...] et à cause que nous ne doutons point qu'il n'y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur [...], nous devons croire que tout la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dependent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

na *Sexta Meditação*, postulando uma das causas prováveis para o fato de sentir contra a própria vontade, e acaba concluindo que ele existe pelo fato de considerar essa a hipótese a mais provável.

Essa diferenciação dos sentidos em que Descartes emprega o uso da palavra corpo não é apenas uma hipótese que visa esclarecer algumas dificuldades interpretativas, mas parte de trechos em que o próprio Descartes admite que há uma equivocidade no uso da palavra “corpo”:

Pois se corporal for entendido como tudo aquilo que pode de algum modo afetar o corpo, não importa que esses acidentes sejam ditos corporais; também, nesse sentido, a mente também deverá ser dita corporal. Porém, se corpo é entendido como aquilo que é composto a partir da substância que chamamos corpo, nem mente, nem os acidentes que se supõem que são realmente de uma realidade distintos do corpo devem ser ditos corporais. (DESCARTES, AT III, 424-425, minha tradução).⁷⁶

De qualquer forma, essa admissão de que o corpo pode ser considerado em sentidos diferentes gera, pelo menos à primeira vista, muito mais dificuldades ontológicas do que as resolve. De fato, fica ainda mais difícil de conceber o que Descartes quer dizer quando fala da união da alma como corpo, e ainda, no que consistiria a real distinção entre a alma e o corpo. Nos *Principia*⁷⁷ e na correspondência a Elisabeth,⁷⁸ de 1643, Descartes apresenta noções primitivas a partir das quais concebemos as coisas. Essas são as noções de pensamento, de extensão e de união. A partir do pensamento se concebe a natureza da mente sozinha; a partir da extensão se concebe o corpo sozinho; a partir da união se concebem a alma, o corpo e a interação entre eles. Nesse caso, Descartes parece retomar o que disse a Arnauld⁷⁹ nas *Quartas Respostas*: que a distinção entre a alma e o corpo se baseia em um princípio de conhecimento, aquilo a partir do que as coisas são concebidas. O corpo é distinto do pensamento, porque seu atributo principal, a extensão, pode ser concebido sem mais nada, sem a ajuda de nenhuma outra noção; da mesma forma, o pensamento é uma coisa completamente distinta da extensão, porque pode ser concebida sem precisar de mais nada além de si mesma. Na correspondência a Elisabeth, no entanto, ela acrescenta a união da alma e do corpo, que deve, seguindo esse esquema, ser um mesmo tipo de noção primitiva, algo que não é concebido a partir de outra coisa, mas que se concebe a partir de si mesma.

⁷⁶*Nec refert quod accidentia illa dicuntur esse coporea; si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu copoere erit dicenda; sed si per coporeum intelligatur id quod compinitur ex ea substantia quae uacatur corpus, nec mens, nec etiam accidentia, quae supponuntur esse realiter a corpore distincta, corpore dici debent.*

⁷⁷ Cf. art. 48 da primeira parte de *Princípios da Filosofia* (AT VIII-A, 22).

⁷⁸ Cf. cartas de Descartes a Elisabeth, 21 de maio e 28 de junho de 1643.

⁷⁹ Cf. *Quartas respostas* (AT VII, 223-5).

Por essa razão, corpo e pensamento têm sentidos diferentes quando concebidos pela noção de união de seus sentidos como *res cogitans* e *res extensa*. Basta saber então como é que, dessa distinção que se faz a partir do conhecimento das coisas,⁸⁰ se pode chegar a uma distinção ontológica do corpo e da mente e, mais ainda, se a noção de união também constitui a prova de alguma coisa para além de um modo humano de conhecer.

No entanto problema já está resolvido na *Sexta meditação*. Primeiramente, é preciso considerar seu título: *De rerum materialium et reali mentis a corpore distinctione* (“Sobre existência das coisas materiais e sobre real distinção da mente do corpo”). Não a mera distinção entre a natureza do corpo e da mente que está em jogo, mas provar que o corpo tem uma existência independente da mente. O argumento da *Sexta meditação* pressupõe que pode existir uma coisa com a natureza da ideia de extensão. Resta que esta ideia de corpo corresponde a uma coisa ontologicamente independente do pensamento. Assim a independência ontológica do corpo é atestada no momento que Descartes conclui que a faculdade de sentir é atualizada pelo corpo. Para que fique mais claro, é preciso esclarecer o sentido de “existência” e de “real distinção”, que parecem estar aqui dissociáveis. Descartes esclarece o sentido de “existência” que ele emprega quando diz que vai provar a “existência das coisas materiais”, quando retoma, na *Sexta Meditação*, o argumento do sonho:

A estes acrescentei também, há pouco, duas causas muito gerais de dúvida: primeiro era que nunca acreditei que sentisse algo acordado que também não pudesse também pensar que sentia enquanto alguma vez dormisse. E, como não creio que as coisas que pareço sentir dormindo venham a mim de coisas postas fora de mim, não via razão pela qual acreditasse mais nessas coisas que pareço sentir na circunstância de estar acordado (DESCARTES, AT VII, 77, minha tradução).⁸¹

Todo o problema reside num sentido bem restrito de existência, que é o da coisa posta fora de mim. Provar que há um corpo que não é apenas um modo da *cogitatio* é provar que tem uma existência por si que não é mera forma do pensamento. A *Quinta Meditação* prova a existência do corpo como essência; o começo da *Sexta Meditação* relembra que a mente sempre

⁸⁰ Sobre isso, John Cottingham escreve um artigo (in: *The Cambridge Companion to Descartes*, 2005), “*Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science*”, no qual tenta mostrar que o argumento da distinção real, que é, sobretudo, um argumento epistemológico, não seria suficiente para provar a distinção de duas coisas essencialmente distintas no mundo. Por outro lado, o que tento mostrar é que esse vão que haveria entre o argumento da distinção para o conhecimento e a distinção de duas coisas existentes no mundo seria preenchido pelo argumento em favor da existência das coisas materiais.

⁸¹ *Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adjecti: prima erat, quod nulla unquam, dum uigilio, me sentire mihi uideor in somnis, non credam a rebus extra positis mihi advenis, non advertebam quare id potius crederem de iis quae sentire mihi uideor uigilando.*

teve presente para si mesma um corpo próprio que, junto dela, imagina e padece de sentidos. A *Sexta Meditação*, quando diz que quer provar a existência das coisas materiais e a real distinção da mente e do corpo, quer mostrar que, para além de uma essência ou de um corpo que é intimamente presente à mente, há coisas materiais que realmente são postas fora da mente, que têm uma realidade, independentemente daquele que pensa.

As razões que Descartes apresenta para crer na distinção da alma e do corpo não se limitam apenas a dizer que elas são realmente distintas porque assim podem ser entendidas, uma sem ajuda da outra. Mas que o fato de a mente ter para si à disposição uma essência da extensão (ou uma ideia de extensão) a partir da qual concebe as verdades da matemática, de ter à disposição um *meum corpus* que é condição para imaginar e para sentir, não dá conta de explicar que essa mente junta desse corpo continua, contra sua vontade, sendo afetada e, por isso, percebendo coisas diversas. De fato, Descartes parece acreditar ter provado a existência de duas coisas completas distintas que, além de serem noções simples a partir das quais as coisas são pensadas e concebidas, também têm uma realidade independente uma da outra.

Depois da prova da existência das coisas materiais, Descartes não perde muito tempo tentando mostrar no que consistiria esse corpo que existe fora de mim, mas se contenta a identificá-lo com a ideia de coisa material que ele explorou na *Quinta Meditação*:

Mas talvez não existam todas inteiramente tais quais as compreendo pelos sentidos, já que essa compreensão dos sentidos em muitos [casos] é muito obscura e confusa; mas há nelas, pelo menos, todas as coisas que entendo clara e distintamente, isto é, todas as coisas genericamente consideradas que são compreendidas no objeto da Matemática pura. (DESCARTES, AT VII, 80, minha tradução).⁸²

Ao identificar que as coisas materiais existam tal qual o objeto da matemática, Descartes também acrescenta que essas são as coisas que são consideradas *generaliter* (mais genericamente). Descartes, então, apenas conclui aqui que o que existe independentemente da mente é a *res extensa* como ela é considerada na *Quinta Meditação*. Também diz que as outras coisas percebidas que são percebidas pelos sentidos talvez não existam tais quais são percebidas, porque são percebidas obscura e confusamente, critério que ele retoma da *Terceira e da Quarta Meditações* e segundo o qual, para se acautelar do erro, deve-se afirmar apenas aquilo que é percebido clara e distintamente a respeito de alguma coisa.

⁸² *Non tamen sorte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis ualde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clara et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae purae Matheseos objecto comprehenduntur.*

No parágrafo seguinte, deixa mais clara a oposição entre o que é percebido mais genericamente pelos sentidos e as coisas que são percebidas apenas particularmente: que o Sol tem um determinado tamanho e uma determinada figura etc. (*uel tantum particularia*); e coisas que são percebidas menos claramente, como luz, som, odor e semelhantes. Todas essas coisas, no entanto, devem ter uma verdade, já que Deus não é enganador. Deve haver alguma verdade nelas. O sentido de verdade que Descartes evoca é circunscrito ao estudo ontológico que o corpo ganha na *Sexta Meditação*. Deve haver algo verdadeiro naquilo que é percebido particularmente pelos sentidos é o que eles fazem saber a respeito deste corpo que é agora não apenas uma essência (o objeto da Matemática pura) ou o que é sentido enquanto modo da *cogitatio* (o *meum corpus*), mas uma coisa posta fora da mente no mundo.

O resto do texto da *Sexta Meditação* é dedicado a falar da união da alma e do corpo, e não da sua real distinção. Mas essa união adquire um novo nível de complexidade, pois agora a mente não está apenas unida a um corpo que lhe é intimamente presente, mas que é também uma coisa no mundo que tem sua própria natureza, sua própria realidade.

E é nesse momento que a noção de *natura* entra em ação. Natureza genericamente considerada que é tomada por Descartes como o próprio Deus. E essa mesma natureza ensina que tenho um corpo. Essa experiência do corpo próprio aponta para algo a mais que o sentimento, que esse corpo existente fora da mente, que é algo além da maneira pela qual ele é sentido. Mas de qual maneira a natureza ensina que há um corpo? Ensina pelo sentimento que faz a mente se perceber misturada, unida, ou seja, a natureza ensina que há um corpo ao qual a mente está unida pelo *meum corpus*. E assim Descartes apresenta a união nas *Meditações*:

.Ensina também a natureza por esses sentidos de dor, fome, sede etc. que não estou presente a meu corpo (*meo corpori*) como um marinheiro está presente a um navio, mas estou a ele muito ligado, conjunto e quase misturado de modo que componha um com ele. Pois, de outro modo, quando o corpo é ferido, eu, que nada sou além de coisa pensante [*res cogitans*], não sentiria, por essa razão, dor, mas pelo puro intelecto perceberia esta dor, como o marinheiro percebe pela vista se algo no barco se quebra. E, quando o corpo carece de comida ou bebida, entenderia isso mesmo expressamente, não teria sentidos confusos de fome e sede. Pois é certo que esses sentidos de sede, de fome, de dor etc. não são nada além de certos modos de pensar confusos surgidos a partir da [*ab*] união e da quase mistura com o corpo (DESCARTES, AT VII, 81, minha tradução).⁸³

⁸³ *Docet etiam natura, per itos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut natura adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sem quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta uisu percipit si quid in naue fragantur; et cum corpus cibo uel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe itisi sensu*

Esse texto parece introduzir uma clara separação entre os modos de pensar confusos (os sentimentos) e o corpo que os produz. A mente, se não estivesse inatamente unida a um corpo, ao seu corpo, não sentiria as coisas de maneira confusa, mas perceberia claramente a alteração que provoca a dor tal qual ela é, entenderia a fome e a sede, não sentiria incômodo nem desejo. Por trás dessa separação se esconde a verdadeira necessidade de uma noção de natureza, já que o que é sentido não expressa o que a coisa de fato é em sua forma. O que provoca a dor é uma certa alteração no corpo, em sua disposição espacial, nada que seja semelhante à própria dor enquanto experienciada em primeira pessoa. Por isso cabe bem a metáfora do marinheiro que vê o barco se danificar. Do mesmo modo, o médico que vê um determinado ferimento em seu paciente não pode sentir a dor que ele causa, mas pode entender que há um dano ao corpo do paciente.

No entanto, já que a dor não revela a alteração tal qual ela é fora da *mens*, é preciso que a natureza tenha ensinado que essa dor representa algo que deve ser evitado para a manutenção do corpo. A associação da dor como uma alteração do corpo que lhe é prejudicial não está dada na própria dor e, por isso, é preciso que a natureza venha fazer o papel de ‘ensinar’ que aquilo que provoca dor deve ser evitado.

Descartes também não se limita a dizer que sensações que são sentidas no *meum corpus* não correspondem aos corpos postos da forma da *mens* tais quais eles são, mas estende isso a tudo àquilo que ficara conhecido como qualidades secundárias, isto é, tudo aquilo que não pertence à extensão e seus modos. Cores, sabores, calor, frio, cheiros etc., essas sensações têm uma particularidade: elas são sentidas não no *meum corpus*, mas são atribuídas às coisas que são percebidas nos outros corpos.⁸⁴ Descartes também confere uma função a essas qualidades. Elas nada mais são do que uma maneira pela qual percebemos as muitas alterações que os corpos extensos provocam nos sentidos. Todas essas percepções sensíveis externas são a maneira que a *mens*, unida a um corpo, tem de perceber as alterações que os diversos modos dessa extensão provocam nos órgãos dos sentidos, ou seja, a maneira que a mente tem de perceber a diferença que há nos corpos.⁸⁵

sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ubi unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.

⁸⁴ Cf. *Princípios da Filosofia* Art. 4 da parte dois: *Natura corporis non in pondere, duritie, colorem aut similibus; sed sola extensione* (A natureza do corpo não consiste em peso, dureza, cor ou outras coisas similares, mas somente em extensão) (AT VIII-A, 42)

⁸⁵ Cf. *Ibidem* Art. 191 a 198 (AT VIII-A, 318-321)

A pergunta, no entanto, ainda subsiste: por que Deus não fez com que eu compreendesse os corpos tais quais são, mas estabeleceu um modo confuso de perceber o corpo que me leva muitas vezes a errar naquilo que julgo a respeito das coisas corporais? De alguma maneira, Descartes parece já dar um indicativo do que pode ser respondido a partir dessa pergunta, quando diz que, a seu modo, as ideias percebidas pelos sentidos são mais vívidas e distintas do que aquelas que se pode formar imaginando ou meditando de maneira prudente.⁸⁶ No entanto, depois de tê-las considerado as mais distintas, diz que são certos modos confusos de pensar. Em que sentido elas são as mais distintas? E em que sentido são confusas?

2.4 A realidade das ideias sensíveis

Decerto a solução para esses problemas reside na restituição da validade dos sentimentos sobre seu objeto próprio. O que a natureza ensina a concluir dos sentidos é aquilo que os sentidos expressam mais clara e distintamente do que os outros modos de pensar; no entanto, concluir a partir deles algo que a natureza não autoriza torna o sentimento uma fonte incerta de conhecimento e faz do conhecimento sensível confuso, isto é, uma maneira confusa de pensar. É preciso, portanto, saber o que a natureza ensina para saber o que propriamente os sentimentos ensinam. Descartes faz expressamente esse esclarecimento:

Deste modo, essa natureza ensina verdadeiramente a fugir dessas coisas que trazem [*inferrunt*] sensações de dor e a perseguir aquelas que trazem sensação de prazer e coisas semelhantes. Mas não parece, além disso, que ela nos ensine que concluamos algo sobre as coisas postas fora de nós a partir dessas sensações dos sentidos sem prévio exame do intelecto, já que, de fato, saber a respeito delas parecer ser pertinente à mente sozinha, no entanto não ao composto (DESCARTES, AT VII, 82, minha tradução).⁸⁷

Ao composto, deste modo, só diz respeito conhecer (*scire*) aquilo que interessa a esse mesmo composto, mas não conhecer a verdadeira natureza das coisas, pelo menos não sem a ajuda do intelecto. Nesse sentido, é preciso compreender que o intelecto, a respeito do que é apresentada pela sensação, tem uma função que remete àquela de que tratei no item 1.3 dessa

⁸⁶ Cf. *Sexta Meditação*, AT VII, 75. l. 14-23.

⁸⁷ *Ideoque haec natura docet quidem ea refugere quae sensum doloris inferunt, et ea prosequi quae sensum uoluptatis, et talia; sed non apparet illam praeterea nos docere ut quicquam ex istis sensuum perceptionibus sine preiio intellectus examine de rebus extra nos positus concluamos, quia de iis uerum scire ad mentem solam, non autem ad compositum, uidetur pertinere.*

dissertação. O intelecto tem a função de investigar na ideia sensível o que de real a respeito dos corpos postos fora da *mens* pode ser apreendido.

Na *Terceira Meditação*, uma importante distinção entre duas ideias de uma mesma coisa que pode esclarecer o que faz de uma ideia sensível confusa:

[...] [C]omo, por exemplo, [quando] encontro em mim duas ideias diversas de sol, uma como haurida dos sentidos, [...] pela qual ele parece para mim muito pequeno, e outro, de fato, retirada das razões da Astronomia [...], pela qual se exhibe várias vezes maior que a terra; é certo que as duas não podem ser semelhantes ao sol que existe fora de mim, e a razão persuade que aquela, que parece mais diretamente dele próprio imanar, é a mais dissemelhante a ele (DESCARTES, AT VII, 89, minha tradução).⁸⁸

Em mesmo sentido, deve-se compreender que há duas ideias de corpo: uma que vem dos sentidos e outra que vem da razão. A ideia que se apresenta pelos sentidos é aquela que se apresenta por meio do *meum corpus* e das qualidades sensíveis. A ideia que provém da razão é formada pela ideia de extensão que *mens* tem em si o que permite compreender a natureza de todo o corpo.

O final dessa passagem revela uma tensão que é reapresentada na *Sexta Meditação*. Por um lado, a ideia de sol que provém dos sentidos parece ser aquela que provém mais diretamente dele; por outro, essa ideia é a mais dissemelhante da verdadeira natureza do sol. O mesmo, pois, ocorre na *Sexta Meditação*: quais as ideias que provém mais diretamente dos corpos existentes fora da *mens*? As ideias dos sentidos, já que elas ocorrem sem a concorrência da vontade e, além disso, se apresentam mais vívidas que todas as outras. No entanto, essas mesmas ideias que provém mais diretamente do corpo e que servem para lhe assegurar a existência não servem para conhecer qual a verdadeira natureza do corpo. A ideia de extensão que está presente à *mens* quando ela se aplica a considerar os objetos da matemática e da geometria é a aquela que melhor serve para conhecer os corpos que existem.

Portanto, aquilo que assegura a existência dos corpos não é o que melhor serve para conhecê-los. Nesse sentido, é possível entender em que consiste a obscuridade das ideias que provém dos sentidos. Essas ideias se apresentam de tal forma que apontam para a existência de algo *extra mente*. O problema é o passo subsequente, que é crer que aquilo que existe além-

⁸⁸. [...] [U]t, exempli causa, duas diuersas solis ideas apud me inuenio, unam tanquam a sensilibus haustam [...], per quam mihi ualde paruus apparet, aliam uero ex rationibus Astronomiae desumptam [...], per quam aliquoties maior quam terra exhibetur; utraque profecto similis eidem soli extra me existendi esse non potest, et ratio persuadet illam ei maxime esse dissimilem, quae quam proxime ab ipso uidetur emnasse.

mente é conhecido em sua natureza pelos sentidos. Assim como a ideia de sol que melhor representa sua natureza, a ideia de corpo que melhor representa a natureza dos outros corpos existentes é a ideia de extensão.

Esse conhecimento dos corpos de sua real natureza, que se distingue de sua aparência sensível, depende de uma agência da própria mente. A percepção deve ser dirigida pela vontade para conhecer a verdadeira natureza do corpo e não deixar cair em erro pela força dos sentidos. A distinção entre a real natureza dos corpos e sua aparência sensível é fruto do mesmo esforço meditativo que permitiu descobrir o *cogito* e a existência de Deus.

As ideias que provêm dos sentidos não são falsas, mas têm a função de orientar a vida e fazer alma perceber que é uma com o corpo, e, portanto, a alma deve agir sobre o corpo em função de preservá-lo. Deve também buscar os corpos que agradam e evitar aqueles que desagradam. Descartes justifica que a natureza (Deus) instituiu que assim fosse, pois não haveria maneira melhor de fazer a alma agir em favor do corpo do que fazê-la se sentir uma única coisa com o corpo. Portanto, para esse fim, a seu modo, as ideias sensíveis são as mais claras e distintas.

2.4 O homem: uma ou duas coisas?

Por fim, uma última dificuldade — que não tenho pretensão de resolver aqui, mas apenas apresentá-la — diz respeito a qual é o estatuto ontológico que se deve conferir à noção de união. É ela mesma uma coisa que tem realidade, por assim dizer, *extra mente* ou é apenas um modo de apreender o corpo, que, na verdade, não é mais do que extensão, que *mens* tem e que foi intuído pela natureza? Em suma, a noção primitiva de união é só um princípio de conhecimento ou é um princípio de conhecimento que permite concluir a existência de alguma coisa que é por si?

Para isso, é proveitoso considerar a correspondência de Descartes com Elisabeth, de maio de 1643. A interpretação de Elisabeth é de que a natureza do corpo, que está ligado à alma, é realmente distinta da natureza da alma. Para ela, a interação entre corpos depende da extensão, e o que faz um corpo mover o outro é o contato das superfícies desses corpos. Por isso, ela formula esta pergunta a Descartes:

[...] [Peço que me diga] como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo,⁸⁹ para fazer ações voluntárias (já que é somente uma substância pensante), já que parece que toda a determinação do movimento se faz pela pulsão da coisa movida, a maneira a partir da qual ela é movida por aquela que a move, ou ainda, a partir da qualificação e da figura da superfície dessa última. O toque é requerido nas duas primeiras condições e a extensão na terceira. Você exclui totalmente isso da noção que você tem da alma, e isso me parece incompatível com uma coisa imaterial (DESCARTES, AT III, 661, minha tradução).⁹⁰

No fundo da interpretação de Elisabeth, há um pressuposto que distinção real entre duas naturezas distintas pode levar a tomar. A causalidade das coisas materiais opera de uma maneira distinta da causalidade das coisas do pensamento. A maneira como um pensamento leva a outro, altera outro e interfere no outro é diferente da maneira como um corpo interage, modifica e altera o outro. A pergunta dela é muito pertinente: como dois mundos, por assim dizer, que são compostos por coisas diferentes (pensamentos ou corpos) e que operam por regras diferentes (regras psicológicas⁹¹ de interação entre os pensamentos ou a leis⁹² de choque da mecânica) podem interagir?

Descartes tenta fornecer uma solução. Essa solução parece evocar nada mais que um princípio de inteligibilidade. O que ele apresenta são noções primitivas sobre o padrão do qual são formados todos os nossos conhecimentos”. Sua resposta se contenta em dizer que há também uma noção que permite conhecer como o corpo e alma interagem:

Primeiramente, eu considero que há em nós certas noções primitivas, sobre o padrão das quais nós formamos todos nossos outros conhecimentos [...] só temos para o corpo em particular, a noção de extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; para a alma sozinha, temos aquela do pensamento, na qual são

⁸⁹ Refere-se aos *espíritos animais* que são partes sutis da matéria. Eles são parte indispensável para explicar como a partir do cérebro se determinam os movimentos no corpo e como as afecções dos órgãos dos sentidos chegam ao cérebro provocando as percepções sensíveis. Cf. *L’homme* (AT XI, pp. 137 em diante) e *Les Passions de l’âme*, arts. 8 ao 16 (AT XI, pp. 333-341).

⁹⁰ [...] [C]omment l’âme de l’homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire de actions volontaires, (n’étant qu’une substance pensante). Car il semble que tout détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à la manière dont elle est poussée par celle qui la mue, ou bien, de la qualification e figure de la superficie de cette dernière. L’attouchement est requis aux deux premières conditions et l’extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l’âme e celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle.

⁹¹ O termo aqui pode gerar uma certa estranheza. De fato, Descartes nunca fez uma sistematização das regras de associação ou de concessão dos pensamentos, mas é também fato que o meio pelo qual os pensamentos se relacionam (por meio de uma complicada relação entre vontades e percepções) não é o mesmo que o meio pelo qual os corpos se relacionam pelas leis de choque da mecânica.

⁹² Salvo algum esquecimento de minha parte, está no *Monde* (cf. cap. VII; AT XI, pp. 36-48) e na segunda parte dos *Principia* (cf. art. 36 ao 40 da segunda parte; AT A VIII-A, pp. 63-65) que a coisa extensa aliada às leis da conservação do movimento dá conta de explicar o funcionamento das máquinas que se movem por si, parte das quais é o corpo do homem.

compreendidas as percepções do intelecto e as inclinações da vontade. Enfim, para a alma e o corpo juntos, só temos aquela de sua união, da qual depende aquela da força da alma de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma, causando seus sentimentos e paixões. [...] e enfim as coisas que pertencem à união da alma e do corpo só são conhecidas muito obscuramente pelo intelecto sozinho, nem mesmo pelo intelecto ajudado pela imaginação, mas elas são conhecidas muito claramente pelos sentimentos (AT III, 665 e 691-692⁹³; minha tradução).⁹⁴

Essa resposta apresenta algumas dificuldades. Em primeiro lugar, ela parece dar um mesmo status para as três noções primitivas que apresenta: a noção primitiva de pensamento, pela qual se conhecem as percepções do intelecto e as inclinações da vontade; a noção primitiva de extensão, pela qual se conhecem a figura e o movimento; por último, a noção de união, pela qual se conhecem (talvez) a força da alma mover o corpo e do corpo agir sobre a alma. Há uma diferença notável das duas primeiras noções para a terceira. As duas primeiras noções se apresentam a partir de dois atributos principais, o pensamento e a extensão, a partir dos quais se compreende suas alterações, isto é, seus modos. A terceira noção aparece, no entanto, apenas como aquela pela qual podemos entender a força da alma de mover o corpo, e o poder do corpo de agir sobre a alma. O que essa ausência de atributo significa?

A leitura de que há dois atributos principais, um para cada noção primitiva de extensão e de pensamento (que são o próprio pensamento e a própria extensão), deve se basear numa comparação do art. 48 da primeira parte dos *Principia*. O referido trecho diz o seguinte:

Percepção, vontade, e tudo de perceber e de querer, se referem à substância pensante; também à [substância] extensa, magnitude, ou a ela própria: extensão em comprimento, largura e profundidade; figura, movimento, posição, a divisão das próprias partes e coisas semelhantes. Mas, além disso, algumas coisas que experimentamos em nós, que não devem ser referidas somente à mente ou somente ao corpo, e que, de modo que seja mostrado em seu lugar, partem da próxima e íntima união da nossa mente com o corpo. De fato, o apetite de fome, de sede etc.; e, de modo semelhante, os movimentos, ou paixões [*pathemata*], que não consistem somente em pensamento, como o movimento da ira, da hilaridade, da tristeza, do amor etc.; e, por fim, todos os sentidos, como de dor, de cócegas, e luz, de cores, de sons, de odores,

⁹³ Para ilustrar melhor a posição de Descartes, tomei a liberdade de unir dois trechos de duas cartas diferentes, uma de 21 de maio de 1643 e outra de 28 de junho do mesmo ano.

⁹⁴ *Premièrement, je considère qu'il en nous certaines notions primitives, qui sont comme de originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. [...] nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure e du mouvement, et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant se sentiments e ses passions. [...] et enfin as choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même aidé de l'imagination ; mais elle se connaissent très-clairement par les sens.*

de sabores, de calor, de dureza e de outras qualidades táteis (AT VIII-A, 22; minha tradução).⁹⁵

Esse artigo apresenta uma diferença bem mais notável na apresentação das duas primeiras noções para a terceira. A palavra “substância” tem um papel central aqui. Aquilo que pertence ao pensamento deve se relacionar com a *substância* pensante; aquilo que pertence ao corpo deve se relacionar com a *substância* extensa. No entanto, há outras coisas que não devem ser relacionadas nem somente ao pensamento, nem somente ao corpo; essas devem ser relacionados com a união. No entanto, união nunca é dita substância, apenas se diz que há coisas que não devem ser compreendidas nem apenas pela extensão, nem apenas pelo pensamento, mas que devem ser extraídos da união íntima de “nossa mente com o corpo”.

A noção de “substância” será mais bem desenvolvida três artigos à frente (art. 51; ibidem 24). Substância é aquilo que se entende existente e que não precisa de outra coisa para existir. Descartes inclusive assume que, *stricto sensu*, essa definição de substância só se aplica a Deus, que é a única coisa que é por si em sentido forte. As criaturas são ditas substâncias em sentido distinto do que Deus é dito substância. No art. 53, é exposto que, para as criaturas, há apenas dois tipos de substância; aquela que é extensa e aquela que é pensante. Dessa exposição fica claro que Descartes parece querer excluir a união da noção de substância.

Poder-se-ia ensaiar uma resposta ao dizer que a união não é uma substância, já que ela é apenas uma relação que emerge da interação entre duas substâncias. No entanto, essa resposta apresenta uma série de dificuldades. A primeira é o uso do termo “noção primitiva” para classificá-la. Uma relação pode ser decomposta em suas partes e na forma como essas partes interagem, mas uma noção primitiva é, por definição, um simples, um princípio de inteligibilidade a partir do qual coisas são entendidas, concebidas, sentidas e pensadas, e não o contrário. Pudessem a união ser entendida apenas como uma relação, não haveria a necessidade de se apelar a uma noção primitiva, mas Descartes explicaria a Elisabeth a maneira pela qual a mente e o corpo interagem pela própria noção de mente e pela própria noção de corpo. Contudo,

⁹⁵ *Perceptio, uoluitio, omnesque modi tam percipiendi quam uolendi, ad substantiam cogitantem referentur; ad extensam autem, magnitudo, siue ipsam et extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum diuisibilitas, et talia. Sed et alia mentem quaedem in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque ut infra suo loco ostendetur, ad arcta intima mentis nostrae cum corpore unione pros[ff]iciscuntur, nempe appetitus samis, sitis, etc.; itemque, commotiones, siue animi pathema, quae non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram, da hilaritatem, ad tristitiam, ad amorem, etc.; ac deinque sensus omnes, ut doloris, tittilationis, lucis, colorum, sonorum, adorum, saporum, caloris, diritie, aliarumque tactilium qualitatatum.*

ele reconhece que essas duas noções são insuficientes para dar conta do problema da interação e introduz uma terceira. Fosse a união apenas uma relação, não haveria terceira noção primitiva.

Por outro lado, parece claro que há uma diferença entre a apresentação das duas primeiras noções para a terceira. Mesmo que se quisesse ignorar o trecho dos *Principia* e traçar um paralelo dizendo que a noção para o corpo é a extensa, a noção para a alma é o pensamento, assim como que para o corpo e a alma juntas temos a noção de união, e que, portanto, todas as três têm um mesmo status — de princípio do conhecimento —, ainda alguém poderia perguntar no que consiste essa união, como pensá-la a partir de si mesma sem recorrer às outras noções primitivas. Em resumo, como pensar a noção primitiva de união sem ameaçar seu estatuto de noção primitiva?

Uma retomada de um aspecto sobre o que são as noções de pensamento e de extensão pode ajudar a compreender melhor a gravidade do problema. O percurso das *Meditações* trata de fazer uma apresentação dessas duas noções, mesmo que nunca use o termo “noção primitiva”. A noção de pensamento é apresentada mais claramente na *Segunda Meditação*, quando Descartes diz que entende por pensamento tudo aquilo que não é *extensão*. Nessa mesma toada, ele apresenta também a noção de *extensão*, que é aquilo que permanece na cera mesmo quando ela é aproximada do fogo. A noção de pensamento é apresentada juntamente do *cogito* — “eu penso, eu existo” —, isto é, logo que a noção de pensamento é apresentada, é também atribuída a ela a existência. Isso significa dizer que a noção de pensamento não é apenas um princípio de inteligibilidade, mas corresponde a alguma coisa de real, que é, tal qual a noção faz entender, no mundo. A noção de extensão nunca é abandonada, reaparece por todas as *Meditações* a partir da *Segunda*, mas ela só tem seu estatuto ontológico de coisa existente no mundo resgatado na *Sexta Meditação*, pelos argumentos que apresentei nessa dissertação. De qualquer modo, também essa noção de extensão corresponde a alguma coisa no mundo tal qual sua própria noção faria conceber. Tanto uma noção quanto a outra não se limitam a ser um princípio de inteligibilidade de algo, mas realmente revelam a existência de coisas segundo sua forma.

Pensando, por exemplo, o corpo humano, ele pode muito bem ser entendido pela noção de extensão. Descartes, ao escrever o *Homme*, constrói uma anatomia e uma fisiologia com base somente na noção de extensão. Em mesmo sentido, Descartes parece argumentar quando tenta mostrar nas *Paixões da alma* que as funções do corpo podem ocorrer independentemente da alma e, por isso, é possível explicar o corpo do homem apenas pela extensão e seus modos, isto é, pelo movimento da matéria. Ou seja, se a extensão corresponde a algo no mundo e o

corpo humano pode ser entendido por ela, nada mais coerente que pensar que o corpo humano nada mais é que a interação coordenada dos modos da extensão.

Por outro lado, o corpo também é aquilo que é sentido e experienciado, aquilo com que a dor se relaciona, onde a fome se dá, por onde se percebe o calor. Esse corpo não pode ser explicado ou entendido pela extensão, mas deve ser entendido pelo princípio de inteligibilidade que é dado pela terceira noção. Se a união é algo real, e contra isso parece não haver muito a objetar, esse corpo que compreendemos por sua noção também o é. De fato, tanto um entendimento a respeito do corpo, aquele pela extensão, quanto o outro, aquele pela união, parecem se referir a uma mesma coisa. Talvez duas ideias a respeito de uma mesma coisa, como no exemplo do sol. A questão é saber qual das duas corresponde a alguma coisa de fato.

Esse problema expõe que haveria uma certa equivocidade entre as noções primitivas de extensão e pensamento para a noção de união. Se as duas primeiras correspondem ao mundo tal qual ele é fora da mente, então a terceira parece ser apenas uma maneira de perceber que não corresponde a nenhuma realidade para além da realidade enquanto coisa percebida. Se, por outro lado, a realidade fora da mente corresponde à noção de união, então tanto o pensamento quanto à extensão serão nada mais do que princípios de inteligibilidade a partir dos quais se explicariam o pensamento e o mundo físico, mas que, no fundo, nada seriam além de instrumentos da *mens* para conhecer o que se lhe apresenta.

Ambas as posições apontam para grandes dificuldades. Descartes nunca negou que houvesse uma interação real entre a alma e corpo, que o corpo realmente causasse efeitos na alma, e vice-versa, por causalidade eficiente direta. Afirmou, na correspondência a *Regius*, de meados de dezembro de 1641 e de janeiro de 1642, que o homem é a união das duas substâncias, extensa e pensante, é *ens per se*, e não *ens per accidens*. Também é o trabalho das *Meditações*, como demarca seu subtítulo, “*in quibus Dei existentia et anima a corpore distinctio demonstrantur*”, mostrar que pensamento e extensão são realmente distintos. O texto parece, portanto, obrigar a aceitar ambas como verdade: pensamento e extensão são realmente distintos e o homem é a união real dessas duas substâncias distintas, não *per accidens*, mas *per se*; ao mesmo tempo, seu princípio de inteligibilidade, a terceira noção primitiva, não é redutível a nenhum dos outros dois princípios de inteligibilidade que permitem conhecer as duas substâncias distintas que o compõem.

Eu não me proporei tentar resolver, nem sequer esclarecer nenhuma dessas dificuldades nesta dissertação. Apenas me limito a dizer que essas dificuldades foram tão marcantes na

filosofia de Descartes que não só a tradição cartesiana do século XVII viu uma grande dificuldade nela a ponto de tentar emendá-la, ou até mesmo negar a real interação entre as duas substâncias e, por consequência, a substancialidade do homem, mas também o debate acerca da natureza da mente e de sua relação com o corpo é até hoje pautado por Descartes. De algum modo, todas as dificuldades que a filosofia de Descartes traz a esse respeito são inseparáveis de sua força. Descartes se tornou o alvo preferencial das mais diversas críticas; isto, contudo, só é prova de quão incontornável é sua posição (acerca do tema).

CONCLUSÃO

A primeira conclusão que se pode depreender deste trabalho é que a distinção entre a percepção e a vontade exerce um papel central na filosofia primeira de Descartes. Nos *Princípios* nas *Meditações* desempenha um papel central na argumentação de Descartes, porque Permite conhecer a razão do erro e dá força para a prova da existência de Deus na *Terceira meditação*, justifica a existência do erro no *Princípios* e na *Quarta meditação* e é peça fundamental para provar a existência do corpo como um ente ontologicamente independente na *Sexta meditação*.

Nas *Paixões da alma*, essa distinção tem função de delimitar o objeto do tratado. Sem que ele possa distinguir vontades de percepções, duas coisas do *Tratado* seriam impossíveis. Primeiro estabelecer que as paixões são aquelas coisas que acontecem na alma independentemente dela e ao defini-las como percepções entende como estados conscientes da mente. Segundo, sem a vontade com uma faculdade autônoma não poderia desenvolver a parte moral do tratado que depende que alma muitas vezes aja contrariamente a suas percepções passionais.

Do ponto de vista mais específico, a distinção entre as ideias e as percepções permite compreender um ponto mal compreendido da filosofia de Descartes. Ideias são os objetos imediatos para o pensamento, mas isso não significa que elas sejam constituídas voluntariamente por ele. Cada ideia é um objeto com sua própria natureza com suas próprias características, essas ideias podem ser investigadas, pode-se perceber verdades a respeito delas, fazer juízos sobre elas. Os juízos serão falsos se não corresponderem a natureza da ideia sobre a qual julgam, e serão verdadeiros se corresponderem.

A percepção que a leva a julgar é, portanto, uma faculdade não voluntária da mente, ela depende do objeto que é percebido, ou melhor, da ideia que é percebida. Essa descoberta permite uma interpretação mais clara a respeito das percepções não sensíveis e permite atribuir às categorias, paixão e ação, a função de chave de interpretação.

Mesmo as percepções que dependem de algum ato da vontade, no ato de inspecionar um objeto da geometria, de imaginar um certo cenário ou até mesmo o próprio esforço meditativo empreendido por Descartes nas *Meditações* o conteúdo apreendido sempre será uma percepção, isto é, não estará no poder da mente fazê-los diferentes do que são.

Isso é de especial importância já que uma visão diferente desse ponto tornaria o pensamento de Descartes algum tipo de relativismo absoluto, no qual a realidade das coisas é causada pelo ato do daquele que as conhece. As ideias como objetos imediatos da mente que tem em si natureza determinada independente da vontade da alma permite um critério objetivo de verdade e é o que possibilita o conhecimento no final das contas.

A percepção sensível ou os sentimentos têm uma característica especial, de fato são percepções e, por isso, 'pressupõe alguma passividade da mente. No entanto, ao contrário das percepções voluntárias que dependem da vontade para que aconteçam (mesmo que não dependam da vontade para que sejam o que são) as percepções sensíveis são atualizadas na alma sem que haja qualquer operação da vontade, são passivas no sentido mais forte. O interessante é que essa característica da percepção sensível é o que possibilita a prova da existência das coisas corporais na *Sexta meditação*. O corpo que é uma outra coisa que não a mente é a única coisa que pode atualizar faculdade de sentir.

Outro aspecto importante da percepção sensível é seu status ontológico. Descartes identifica a percepção sensível como uma faculdade da mente. A existência das faculdades da mente, depois da descoberta do *cogito* na *Segunda meditação*, não estão em dúvida. A realidade do sentimento enquanto sentimento é totalmente assegurada uma vez que é uma das formas da *cogitatio*. Isso é particularmente importante na medida em que a percepção sensível pressupõe uma estrutura. A parte mais importante dessa estrutura é o chamado "corpo próprio".

Toda a percepção sensível pressupõe a presença do corpo. O calor, o frio, a tristeza, o azul, o amargo (e todas as coisas desse tipo) são todos experienciados no corpo, com o corpo ou com referência ao corpo. Esse corpo da experiência não é o mesmo corpo que Descartes procura provar a existência na *Sexta meditação*, o corpo próprio é ontologicamente dependente da mente, só existe como forma de um tipo de *cogitatio*.

Por outro lado, o corpo que atualiza a faculdade de sentir da alma tem uma existência que não se confunde com as qualidades sensíveis da faculdade da percepção sensível. Ele é uma realidade distinta da mente, essa natureza própria da coisa material é de grande importância para as *Paixões da alma* que pretende identificar a origem de certas percepções a certos estados materiais, importante notar que nenhum desses estados materiais conversa semelhança com as percepções de que são causas.

Por fim, esse argumento gera um entendimento duplo a respeito da união da alma com o corpo. Por um lado, o corpo é meio é parte da percepção sensível e, por outro, é a causa transcendente de sua efetivação.

Uma série problemas daí decorrem. Primeiramente, as coisas meterias obedecem a um serie de leis e um processo causal distinto daquele da coisa mental, como então entender que o movimento de um corpo possa produzir um efeito na mente que é diferente em natureza desse mesmo movimento? Em segundo lugar, como entender a percepção sensível que parece não ter uma natureza muito claro que, por um lado, é uma faculdade da mente e, por outro, depende do corpo e da extensão necessariamente?

A resposta de Descartes é uma coisa que ele denominou “terceira noção primitiva”. Essa noção é aquilo a partir do que se entende a união da alma com o corpo. Descartes assume que tentar explicá-la tornaria a noção mais obscura. Nesse ponto, fica claro que Descartes entende a terceira noção primitiva como um princípio de inteligibilidade, assim como noção de pensamento e a noção de extensão. No entanto, tanto a noção de pensamento quanto a de extensão correspondem a coisas (substâncias), ou seja, a existências em sentido forte. Seria a noção primitiva também correspondente a alguma coisa? Mas se ela é princípio de inteligibilidade de uma união de duas coisas, como explicá-la, já que a união de duas coisas que recai sob a categoria de relação e não de substância? Mesmo assim, parece que a noção de união é princípio de inteligibilidade do homem, ou seja, princípio de inteligibilidade de uma substância. Isso parece levar a um dilema: ou a noção de união é mero princípio de inteligibilidade e a nada corresponde no mundo, ou a união é a coisa real existente no mundo, e extensão e pensamento são meros princípios de conhecimento e a nada correspondem no mundo; ambas as alternativas parecem inaceitáveis para a filosofia de Descartes. Esses problemas finais, não puderam ser bem explorados nessa dissertação. Deixo essas perguntas em aberto, no entanto, com o objetivo de ser objeto de uma pesquisa futura.

BIBLIOGRAFIA

Textos de Descartes

DESCARTES, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes. Paris: Vrin (AT)

_____. 1989. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion.

_____. 2004. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, traduzido por Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp

_____. 2015. *O mundo ou o tratado da luz*, traduzido por César Augusto Battisti. Campinas: Edunicamp

_____. 2015. *O homem*, traduzido por Marisa Cordeiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Edunicamp.

_____. 1996. *Les passions de l'âme*. Paris: Flammarion.

_____. 2007. *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, traduzido por: Lisa Shapiro. Chicago: University of Chicago press.

<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226204444.001.0001>

Bibliografia secundária

ARBIB, D. 2019. *Les meditations metaphysiques Objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin.

BEYSSADE, J-M. 2001. *Études sur Descartes*. Paris: Seuil.

CATER, R. B. 1983. *Descartes' medical philosophy: the organic solution to the mind-body problem*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

COTTIGHAM, J. 1994. *Reason, will and sensation: studies in Descartes's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

<https://doi.org/10.1093/oso/9780198240839.001.0001>

_____. 2006. *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

DE SOARES, A.G.T., 2008. *O filósofo e o autor*. Campinas: Edunicamp

_____. 2017. *A emergência da terceira noção primitiva*. In: Modernos e contemporâneos: dossiê Descartes e sua correspondência. v.1 n. 2.

DEL PRETE, A. e CARBONE, R. 2017. *Chemins du cartésianisme*. Paris: Classiques Garnier.

GARBER, D. 1992. *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2001. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press.

GRAUKROGER, S. 2002. *Descartes System of Natural Philosophy*: Cambridge University Press.

____, SCHUSTER, J. e SUTTON, J. 2000. *Descartes' natural philosophy*. Nova York: Routledge.

GILSON, E. 1967. *Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Paris: Vrin.

GUEROULT, M. 1968. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

GUENANCIA, P. 1998. *L'intelligence du sensible*. Paris: Gallimard.

HENRY, M. 1985. *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF.

LAPORTE, J. 1945. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, Paris.

KAMBOUCNER, D. 1995. *L'homme des passions*. Paris: Albin Michel

MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin.

<https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>

____. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.

____. 2013. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF

____. 1996. *Questions cartésiennes II*. Paris, PUF

MEDEIROS, D. 2018. *Descartes e o fundamento metafísico da inércia natural dos corpos na correspondência com Mersenne*. In: Modernos e contemporâneos dossiê Descartes e sua correspondência. v.1 n. 2.

OLIVO, G. 1994. *Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des Principia: union de l'âme et du corps et vérités éternelles, dans les Principia*. In: *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*. Paris e Lecce: La Scuola de Pitagora.

_____. 1993. *L'homme en personne*. In: *Descartes et Regius*, editado por Theo Verbeek. Amsterdam: Editions Radopi.

https://doi.org/10.1163/9789004456693_006

RENAULT, L. 2000. *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris: PUF.

RODIS-LEWIS, G. 1971. *L'oeuvre de Descartes*. Paris: Vrin.

_____. 1970. *La morale de Descartes*. Paris: PUF.

SILVA, F; 1993. *A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna.

TEIXEIRA, L. 1990. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

TWARDOWSKI, K. 1892. *Idee und perception eine erkenntnis-theoretische untersuchung Descartes*. Viena: Carl Konegen.

Bibliografia auxiliar

ANTHONY LEVI, S.J. 1964. *French moralists: the theory of the passions 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press.

HEIL, J. 2000. *Philosophy of mind: a contemporary introduction*. Nova York: Routledge.

MCLAGHLIN, B. P. e COHEN, J. 2007. *Contemporary debates in phylosophy of mind*. Oxford: Blackwell Publishing.

WALTER, H. 2020. *Phenomenology: a comtemporary Introduction*. Nova York: Routledge.

WOOLHAUSE, R. S. 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: the concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. Nova York: Routledge.